Désir et vulnérabilité

Études sur le problème politique de Hobbes et le façonnement social-historique de la subjectivité

Jean François Bissonnette

Thèse déposée à la
Faculté des études supérieures et postdoctorales
dans le cadre des exigences
du programme de doctorat en études politiques

École d'études politiques
Faculté des sciences sociales
Université d'Ottawa

© Jean François Bissonnette, Ottawa, Canada, 2012

Remerciements

La rédaction de cette thèse, sorte de rite initiatique marqué par la souffrance, l'angoisse et la joie de la découverte, n'aurait pas été possible sans le soutien, les encouragements, la nutrition et surtout l'amour que m'a prodigués avec constance et dévouement ma bien-aimée, Cristina Morar, que je remercie plus que quiconque de m'avoir accompagné dans ce périple long et éprouvant. Mes sincères remerciements vont aussi à mon superviseur, M. Gilles Labelle, dont la confiance, la rigueur et les conseils avisés m'ont permis de garder le cap et de ne pas trop m'égarer en cours de route. Je me sens privilégié d'avoir pu côtoyer pendant toutes ces années un intellectuel d'une telle envergure. Je remercie également les nombreux collègues et amis avec qui, entre autres agréments du compagnonnage, j'ai eu tant de belles et inspirantes discussions. J'espère qu'ils et elles sauront se reconnaître ici. Le souvenir de ces amitiés sera sans doute le plus marquant de mes années au doctorat. Je remercie enfin les membres du comité d'évaluation, Mesdames Valérie de Courville-Nicol, Dalie Giroux et Messieurs Martin Meunier et Paul Saurette, qui ont dû me suivre à travers les errances intellectuelles qui m'ont conduit sur les chemins de la connaissance, pour la patience que ma thèse a requise d'eux et pour leurs généreux commentaires. Le travail dont cette thèse est l'aboutissement a bénéficié du soutien financier du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, ainsi que des conditions plus que favorables que l'Université d'Ottawa a mises à ma disposition. Qu'ils en soient remerciés.

Résumé

Cette thèse vise à cerner les raisons historiques, intellectuelles et affectives de l'importance que reçoit le problème de la vulnérabilité individuelle dans la culture politique des sociétés modernes. Il s'agit de tenter de comprendre pourquoi et par le concours de quelles transformations normatives et structurelles nous en sommes venus, comme citoyens, à attendre de l'État qu'il nous protège des affres de l'existence. L'oeuvre philosophique de Thomas Hobbes, fondée sur une anthropologie individualiste où l'homme apparaît mû par deux affects, le désir et la crainte, nous paraît être la première formulation théorique de ce problème de la vulnérabilité, et à ce titre, nous posons qu'elle a été déterminante pour l'institutionnalisation d'une rationalité politique proprement moderne. De manière à saisir quelles ont pu être les conditions de possibilité de la philosophie de Hobbes, de même que son influence sur l'imaginaire politique occidental, il nous faut tenter de comprendre non seulement pourquoi l'affectivité humaine a pu se trouver ainsi posée comme enjeu du gouvernement, mais comment elle est aussi liée, de manière générale, au fonctionnement des institutions sociales, lequel est historiquement contingent. Il en va ainsi d'une interrogation, que nous poursuivrons dans un relevé des principaux concepts à l'aide desquels Sigmund Freud, Norbert Elias, Max Weber et Michel Foucault ont pensé les modalités du façonnement social et historique de la subjectivité, et par le biais de laquelle nous espérons expliquer pourquoi le « type d'homme » sur lequel s'appuie le régime libéral moderne implique le vécu d'une expérience affective marquée par un rapport tendu entre le désir et le sentiment de la vulnérabilité.

Table des matières

INTRODUCTION **1**

Première partie : le sujet hobbesien **7**

Deuxième partie : la genèse d'une sensibilité **17**

PREMIÈRE PARTIE : LE SUJET HOBBESIEN **43**

1. HOBBES ET LE PROBLÈME POLITIQUE MODERNE **44**

1.1 Guerre civile et philosophie **52**
1.1.1 Les causes de la sédition 54
1.1.1.1 L'étincelle 55
1.1.1.2 Le problème du droit de propriété 57
1.1.1.3 Le problème de l'autorité religieuse 59
1.1.1.4 L'emprise des fausses doctrines 62
1.1.2 Langage et vérité 66
1.1.2.1 Le pouvoir de l'éloquence 66
1.1.2.2 L'épuration du langage 69
1.1.2.3 La paix géométrique 72
1.1.3 La guerre civile comme outil épistémologique 76

1.2 Désir et vulnérabilité : l'anthropologie hobbesienne **80**
1.2.1 Le mouvement du désir 81
1.2.1.1 La nécessité du plaisir 84
1.2.1.2 Passions et singularité 88
1.2.1.3 Puissance et droit : la propriété de soi-même 91
1.2.2 Vulnérabilité et conscience de soi 97
1.2.2.1 L'hostilité du monde 97
1.2.2.2 Anxiété et rationalité 103

1.3 L'État salutaire **109**
1.3.1 Faire comme si 111
1.3.1.1 De la dispersion à l'unité des volontés 111
1.3.1.2 Loi et liberté 117
1.3.1.3 La régulation du désir 123
1.3.1.4 Du droit de punir 128
1.3.1.5 La violence, la vie et l'histoire 134
1.3.2 La caution providentielle 142
1.3.2.1 Dieu, l'inconcevable cause première 143
1.3.2.2 L'État pastoral 150
1.3.2.3 Le culte de l'État 158
1.3.3 « *Salus populi, suprema lex* » 164
1.3.3.1 Il n'y a que des corps 166
1.3.3.2 Vivre et bien vivre 168
1.3.3.3 Le problème économique 175
1.3.3.4 L'indépassable état de nature 187

2. LIRE HOBBES : DE QUELQUES INTERPRÉTATIONS **194**

2.1 Strauss : la rupture **200**
2.1.1 La tradition 201
2.1.2 La science 205

2.1.3 Les passions ... 208
2.1.4 La morale ... 211
2.1.5 L'État ... 214

2.2 Macpherson : le grand égalisateur ... 219
2.2.1 La mécanique du désir ... 221
2.2.2 De l'être au devoir-être ... 226
2.2.3 Philosophie économiciste et société bourgeoise ... 231

2.3 Skinner : contre l'humanisme ... 239
2.3.1 Critique méthodologique ... 240
2.3.2 Un rapport ambivalent avec l'humanisme ... 246
2.3.3 Contre le républicanisme: une autre idée de la liberté ... 251

2.4 Zarka : l'équivoque ... 259
2.4.1 Hobbes vu au prisme d'une « histoire non historiciste de la philosophie » ... 260
2.4.2 L'ambiguïté du langage ... 264
2.4.3 De l'individu universel au désir de société ... 269
2.4.4 Violence et autorité ... 273

2.5 Weber : politique de la folie ... 281
2.5.1 La folie de l'amour-propre ... 282
2.5.2 Une médecine du corps social ... 286
2.5.3 La docilité et l'imaginaire ... 290

DEUXIÈME PARTIE : LA GENÈSE D'UNE SENSIBILITÉ ... 303

3. FREUD, ELIAS ET LE FAÇONNEMENT SOCIAL ET HISTORIQUE DE L'AFFECTIVITÉ ... 304

3.1 Freud : individualité psychique et normativité sociale ... 311
3.1.1 Principes d'économie psychique ... 313
3.1.1.1 L'expérience de la séparation ... 315
3.1.1.2 Rapports d'objets, plaisir et frustration ... 318
3.1.1.3 Économie libidinale et personnalité ... 323
3.1.1.4 Désirs et symbolisme : la nécessité des illusions ... 328
3.1.2 De l'individuel au collectif : phylogenèse de la psyché ... 331
3.1.2.1 Le présupposé hobbesien de Freud ... 332
3.1.2.2 Du rapport entre désirs et interdits ... 337
3.1.2.3 Justice et jalousie : les fondements psychiques du droit de punir ... 340
3.1.3 Autonomie morale et dette symbolique ... 344
3.1.3.1 L'identification à la contrainte sociale ... 345
3.1.3.2 Hétéronomie, sublimation et créativité ... 349
3.1.3.3 L'orchestration sociale des instincts ... 351
3.1.4 Psychologie et politique à l'ère du désenchantement ... 356
3.1.4.1 Le pouvoir vacillant des illusions ... 357
3.1.4.2 La fonction utilitaire de la morale civilisée ... 360
3.1.4.3 Civilisation et pathologies mentales ... 364
3.1.4.4 Le problème politique freudien ... 368
3.1.5 Possessivité et vulnérabilité ... 372
3.1.5.1 Le moi comme fiction ... 373
3.1.5.2 Pulsion acquisitive et agressivité ... 376
3.1.5.3 Peur, souffrance et désir de loi ... 379

3.2 Elias : du changement social à la mutation des habitus ... 383
3.2.1 Historiciser la psychanalyse ... 385
3.2.2 *Homo clausus* et le problème de la connaissance ... 390
3.2.3 Le substrat social de la conscience de soi ... 395

3.2.3.1 L'historicité du point de vue individualiste 395
3.2.3.2 L'individualisation comme processus social 398
3.2.3.3 Singularité et dépendance 401
3.2.4 Sociogenèse de la modernité 404
3.2.4.1 Le Moyen Âge, de l'état de nature à l'État 405
3.2.4.2 Reconfiguration : l'absolutisme et l'ascension de la bourgeoisie 410
3.2.5 De la courtoisie à l'individualisme 414
3.2.5.1 L'homologie des structures psychiques et sociales 414
3.2.5.2 La « civilisation », la rivalité et l'autocontrainte 419
3.2.5.3 Classes sociales et sensibilités différentielles 421
3.2.5.4 L'individualisme moderne, entre rationalité et vulnérabilité 424

4. MAX WEBER ET L'HISTOIRE DES CONDUITES DE VIE 431

4.1 La sociologie compréhensive 442
4.1.1 Entre faits et valeurs 443
4.1.2 L'action et le sujet 446
4.1.3 La relation sociale, ses objets et ses règles 450
4.1.4 Comprendre et expliquer : l'idéal-type 453
4.1.5 Une psychologie implicite 457
4.1.6 Idées, valeurs et intérêts 461
4.1.7 Des « types d'hommes » et de leurs styles 465
4.1.8 Limites de l'explication historique 468

4.2 Croire, posséder, dominer: au coeur des trois domaines de l'activité sociale 472
4.2.1 La religion 473
4.2.1.1 La magie 474
4.2.1.2 Rationalisation, culpabilisation et pouvoir clérical 478
4.2.1.3 Les effets historiques des conduites religieuses 483
4.2.2 L'économie 486
4.2.2.1 De l'utile à l'outil : les fondements de l'appropriation 487
4.2.2.2 L'organisation sociale des besoins 490
4.2.2.3 La différenciation sociale et la psychologie du marché 494
4.2.2.4 Les contours poreux de l'ordre économique 500
4.2.3 La politique 502
4.2.3.1 La promesse et l'habitude 502
4.2.3.2 La puissance du langage et le mystère de l'obéissance 505
4.2.3.3 La violence et les fondements affectifs de la domination 508
4.2.3.4 La légitimité 512
4.2.3.5 Économie et politique 515
4.2.3.6 Hiérarchies de valeurs et hiérarchies sociales 518
4.2.4 Le devenir, la lutte et l'accident 522

4.3 Le désenchantement du monde et la rationalité irrationnelle du capitalisme 528
4.3.1 Rationalisation du droit et de la gouverne 539
4.3.1.1 La liberté des Anciens et des Modernes 542
4.3.1.2 Des juristes, des Princes et des bureaucrates 547
4.3.2 Préludes à l'économie politique moderne 552
4.3.2.1 La régulation corporatiste de l'économie urbaine et sa décadence 556
4.3.2.2 Le mercantilisme 558
4.3.2.3 Le droit naturel et l'ordre bourgeois 562
4.3.3 La « cage de fer » du capitalisme 566
4.3.3.1 Entre liberté et servitude : la lutte économique 569
4.3.3.2 Vulnérabilité, salariat et discipline industrielle 573
4.3.4 L'ère des « jouisseurs sans coeur » 578
4.3.4.1 La solitude et l'angoisse 580
4.3.4.2 Une nouvelle idée de la justice 587
4.3.4.3 Rationalisation et sublimation : les affects du capital 590
4.3.4.4 Les effets systémiques d'une conduite de vie 596

5. MICHEL FOUCAULT ET L'HISTORICITÉ DISCURSIVE DE L'EXPÉRIENCE 603

5.1 Le sujet dans l'ordre du savoir 612
5.1.1 Une histoire de la subjectivité 614
5.1.2 La vérité et l'événement 617
5.1.3 Entre mots et choses : conditions du rationalisme moderne 619
5.1.4 Le problème de l'Homme 623
5.1.5 L'épreuve de la folie 625

5.2 Les dispositifs de pouvoir 628
5.2.1 Une politique de la vérité 629
5.2.2 L'asile comme laboratoire politique 630
5.2.3 Le concept de « dispositif » 633

5.3 L'histoire et la vérité du sujet 642
5.3.1 Critique de la psychanalyse 647
5.3.1.1 « Libérer » la parole : l'événement Freud 650
5.3.1.2 La fabrique du désir et sa butée contre l'ordre social 653
5.3.1.3 Les pouvoirs de l'aveu 658
5.3.1.4 Dispositions affectives et épinglage identitaire 661
5.3.1.5 La psychanalyse comme « technique de soi » 665
5.3.2 Éthique et politique : le sexe dans la Cité 667
5.3.3 Le christianisme et l'émergence d'un pouvoir pastoral 674
5.3.3.1 La volonté pécheresse 675
5.3.3.2 Le berger et son troupeau 678
5.3.3.3 Résistances et « contre-conduites » : les préludes de la Réforme 681

5.4 Souveraineté, discipline et châtiment 686
5.4.1 Hobbes, le pouvoir et la guerre 688
5.4.2 Violence souveraine et assujettissement 695
5.4.3 Le problème politique du corps et la morale du travail 702
5.4.4 De la loi à la norme : optique du pouvoir et régimes d'individualisation 711
5.4.5 Entre rationalité et pathologie : le nouveau problème pénal 716

5.5 Économie et politique : la rationalité du libéralisme 721
5.5.1 La « Raison d'État » et le mercantilisme 724
5.5.2 Une politique de la vie 729
5.5.3 La police du bonheur 733
5.5.4 La contention du souverain et la rationalisation du pouvoir 736
5.5.5 La vérité du marché comme principe de limitation du pouvoir politique 740
5.5.6 La liberté du désir comme technique de gouvernement 744
5.5.7 La transparence et l'opacité 751

CONCLUSION 757

Le problème de Hobbes 758

Le façonnement de la subjectivité 765

Genèses et figures du sujet hobbesien 772

BIBLIOGRAPHIE 793

Introduction

Dans ses *Remarques sur la langue françoise*, publiées à Paris en 1647, le grammairien Claude Favre de Vaugelas écrivait, au sujet du mot « sécurité », que, s'il n'était pas encore « bien reçu », on l'entendait déjà dire « mesme à des femmes de la Cour ». Il était à prévoir, selon lui, « que ce mot sera[it] un jour fort en usage, à cause qu'il exprime bien cette confiance asseurée, que nous ne sçaurions exprimer en un mot, que par celuy-là ».[1] Le vocable usité, jusqu'alors, pour parler de ces choses, était celui de « sûreté ». Or, ce dernier, puisqu'il désignait la situation réelle d'un individu qu'aucun danger ne menace, convenait mal à exprimer le sentiment de « confiance », plus ou moins fondé, qu'inspire une situation « que l'on croit estre seure, encore qu'elle ne le soit pas ».[2] D'un mot à l'autre, la différence était la même qu'entre un état et la perception de celui-ci, et l'apparition du nouveau terme semblait signaler l'importance croissante de cette sensation subjective.

La même année, à Amsterdam, paraissait une nouvelle édition, en latin, de l'ouvrage de Thomas Hobbes, *De Cive*. Entreprenant de fonder les droits et les devoirs du citoyen sur l'exposition des déterminants naturels du mouvement humain, Hobbes y soutenait la thèse selon laquelle l'institution de l'État devait sa raison d'être au désir des hommes d'être protégés. Deux ans plus tard, Samuel Sorbière en offrait la traduction française, approuvée par l'auteur, laquelle comptait pas moins de vingt occurrences du mot « sûreté ». « Sécurité », par contre, était absent du texte, ce qui s'explique sûrement davantage par la nouveauté du terme que par l'inadéquation de son emploi.[3] Car si Hobbes, pour justifier des

[1] Claude Favre de Vaugelas : *Remarques sur la langue françoise, utiles à ceux qui veulent bien parler et bien écrire*, Nouvelle édition revue et corrigée, publiée à Paris, chez Louis Billaine, 1663, p. 35.
[2] *Ibidem*.
[3] Il importe en effet de noter que Thomas Hobbes lui-même, lorsqu'il écrit en anglais, semble user indifféremment des mots « security » et « safety ». Cela laisse croire que l'anglais ne rend pas aussi bien cette différence entre l'état et le sentiment, qui a de toute façon fini par se perdre en français aussi.

prérogatives de la souveraineté, en appelait au désir de ses lecteurs d'être protégés, il en référait moins, ce faisant, à leur situation objective qu'à leurs perceptions et leurs sentiments.

La concordance chronologique de ces deux publications n'est peut-être que le fruit du hasard. Leur rapprochement éclaire toutefois un phénomène singulier. D'un côté, un homme, attentif aux usages linguistiques de son époque, témoignait de l'émergence d'un besoin lexical, celui d'exprimer un sentiment relatif à l'expérience subjective d'un monde plus ou moins sûr, plus ou moins porteur de dangers. L'apparition et la diffusion progressive du mot « sécurité », en ce moment précis de l'histoire, semblait attester d'une sorte de transformation de la sensibilité de ses contemporains, quelque chose comme une attention grandissante à leur propre vulnérabilité, et leur souci de se mettre à l'abri des périls. D'autre part, un philosophe, rejetant sans appel les enseignements de la tradition, plaçait au centre de ses réflexions ce même souci de sécurité, pour en faire le fondement le plus solide de l'association politique. En cette époque qui révélait l'usure des structures institutionnelles héritées des siècles féodaux, un problème politique nouveau était en train d'être formulé, s'articulant autour des droits de l'individu, des exigences de sa liberté et de son besoin de protection.

Formant le coeur de ce qui deviendra l'idéologie libérale, dont les principes auront largement contribué à modeler la forme des institutions politiques et économiques modernes, le problème hobbesien demeure le nôtre aujourd'hui encore, et peut-être plus que jamais. De ce point de vue, on ne peut manquer de reconnaître combien la prédiction du grammairien Vaugelas s'est avérée juste. Sécurité est un mot si fréquemment employé, de nos jours, que son usage exprime sans doute une préoccupation grave et largement répandue. Cette préoccupation peut s'observer, à un niveau plus ou moins inconscient, dans une foule de pratiques quotidiennes qui relèvent de l'habitude, voire du réflexe. Elle semble teinter une part importante de la manière dont les individus se rapportent à l'existence. À ce titre, elle trouve aussi à se verbaliser en de fréquentes occasions, prenant alors une tournure

expressément politique, ce qui semble faire du thème un des enjeux de gouvernement les plus sensibles de notre temps, et un terreau électoral fertile pour ceux qui en font leur cheval de bataille.

Notre époque, quant au mode de sensibilité dont témoignent nombre de conduites individuelles et collectives, mais aussi quant à la rationalité politique qui caractérise ses institutions, paraît être l'héritière de ce « moment 1647 », où la question de la sécurité a révélé, en diverses langues et par la plume de divers auteurs, sa soudaine actualité. Quelles ont pu être les conditions de possibilité d'un tel moment? Autrement dit, quelles dynamiques sociales et historiques ont-elles rendu pertinente, voire nécessaire, cette formulation du problème de la sécurité? Et comment cette explicitation du problème a-t-elle pesé, à son tour, sur ce mouvement historique des sociétés occidentales, et sur la sensibilité des individus qui, s'agitant en leur sein, ont préparé le monde que nous connaissons aujourd'hui?

Il semble y avoir lieu de parler, ici, d'une concomitance entre deux ordres de faits historiques, soit une mutation des sensibilités, d'une part, qui paraît ressortir au domaine d'une sociologie de la culture, et de l'autre, une problématisation politique des mêmes affects, qui appartient, elle, à l'histoire des idées. Quel lien peut-on retracer de l'un à l'autre? Peut-on dire, par exemple, à envisager la théorie de Hobbes, dans ce qu'elle avait de radicalement novateur, comme une sorte d'artefact culturel, qu'elle porterait la trace de cette transformation de la sensibilité? Qu'elle en aurait, en quelque sorte, rationalisé les implications politiques? À l'inverse, au vu de sa profonde influence sur la manière conventionnelle de poser la raison d'être de l'État dans les sociétés modernes, peut-on imputer à cette oeuvre le fait d'avoir participé à accroître la prégnance psychique du souci sécuritaire chez les membres de ces dernières?

Ces quelques questions peuvent être rassemblées sous trois interrogations générales dont la présente thèse vise à faire un examen systématique. En premier lieu, il s'agit de tenter

d'élucider la signification historique de la théorie hobbesienne. À partir de la manière même dont Hobbes a rendu compte de l'originalité et de l'actualité de son oeuvre, mais aussi à la lumière de différents commentaires qui ont cherché à situer celle-ci dans une histoire de la pensée philosophique, il s'agit par là, tant de restituer la nature des enjeux politiques qui ont justifié son écriture, que de décrypter l'influence des idées qu'elle a promues sur le développement et l'institutionnalisation d'une conception proprement moderne du politique. Nous postulons, en effet, que la rationalité politique moderne a trouvé chez Hobbes sa première expression théorique, et que celle-ci a marqué, du coup, l'orientation normative des institutions typiques de la modernité occidentale, et donné sens, par le fait même, à une expérience politique historiquement singulière.

En second lieu, nous aspirons à mieux comprendre comment les caractéristiques de l'anthropologie qui soutient la théorisation hobbesienne du rapport entre le citoyen et l'État, ressortissent à cette expérience historiquement particulière, en ce que celle-ci est liée à des événements spécifiques, mais aussi et surtout à des transformations socioculturelles qui les ont rendus possibles. Le premier questionnement nous aura conduit à brosser le portrait, ou plus précisément, à établir le profil éthologique du type de sujet sur lequel repose tout l'édifice théorique hobbesien, et qui donne sens à son plaidoyer en faveur d'une souveraineté absolue de l'État. Il s'agira, dès lors, d'interroger ce que l'on pourrait appeler les « conditions de crédibilité » de cette théorie, c'est-à-dire les circonstances sociales qui ont pu faire que les hommes se sont reconnus dans la caractérisation que Hobbes a donnée des motivations humaines, ou qui ont fait, plus largement, que son idée voulant que l'État soit destiné à protéger les droits et la vie des individus a pris racine dans la culture politique occidentale, c'est-à-dire, ultimement, dans les représentations, les perceptions et l'affectivité des gens.

Cette seconde interrogation est donc double. Elle implique, en effet, de réfléchir sur un plan conceptuel assez abstrait, à ce que l'on propose d'appeler le « façonnement social et

historique de la subjectivité », c'est-à-dire le processus par lequel une culture donnée influe sur la manière dont un sujet agit, pense et ressent. Il s'agit ici d'analyser conceptuellement comment l'affectivité propre à un individu est liée au fonctionnement des institutions qui donnent corps à l'ordre symbolique d'une culture, c'est-à-dire la manière dont une expérience affective se soutient de l'intériorisation psychosomatique de significations culturelles et donne à celles-ci, du coup, leur vivacité. Mais cette analyse se complique, ici, du fait qu'il faut également tenir compte, dans ce processus de façonnement de la subjectivité, de l'effet culturel et politique d'une problématisation de l'affectivité telle que Hobbes en a produit, et qui a fait que ses idées relatives aux motivations humaines se sont propagées.

Cette réflexion théorique sur la nature culturellement déterminée de la subjectivité sera menée en filigrane d'une analyse plus empirique tentant de cerner les principaux ressorts historiques qui ont contribué à structurer et à solidifier ces deux champs institutionnels typiques de la modernité occidentale, et dont la cristallisation paraît avoir inspiré à plus d'un égards la théorie hobbesienne, soit l'État de droit et l'économie de marché capitaliste. S'il s'agit d'abord d'examiner comment les genèses respectives de ces deux formes de structures relationnelles ont pu se trouver liées l'une à l'autre, au cours d'un processus historique qui a vu émerger une classe sociale dite bourgeoise, nous chercherons surtout à mettre en relief les principaux types de subjectivité qui se sont développés dans leur sillage et qui se sont avérés adéquats à la reproduction desdites structures. Ce faisant, il sera possible d'observer dans quelle mesure le portrait anthropologique du « sujet hobbesien » a pu correspondre à l'expérience réelle des hommes telle qu'elle a été typiquement rendue possible par leur naissance au sein de ce mode particulier d'organisation sociale.

Pour ce faire, nous nous pencherons, dans la deuxième partie de notre thèse, sur les théories de Sigmund Freud, de Norbert Elias, de Max Weber et de Michel Foucault. Ces quatre penseurs ont pour particularité d'avoir proposé, chacun à sa manière, une analyse

généalogique de la modernité occidentale qui, par-delà la description de processus structurels généraux, s'est axée sur un examen des « modes de subjectivation » qui les ont accompagnés, et qui ont fait naître certains « types d'hommes » dont les manières de penser, d'agir et de sentir ont donné à la culture occidentale moderne son articulation spécifique. S'il nous sera donné de voir comment un certain « hobbisme » traverse à un degré ou à un autre l'interprétation que ces penseurs se sont faite de la modernité, nous comprendrons mieux comment il a pu se faire qu'à l'aube de notre époque, le besoin de parler d'une telle chose que la « sécurité », par l'usage de nouveaux mots, comme par la proposition de nouveaux théorèmes philosophiques, a pu se faire sentir à ce point. Et nous saisirons mieux, par le fait même, le lien qu'il peut y avoir entre une certaine manière, historiquement située, de problématiser la nature humaine, et le type de sensibilité qui caractérise, au même moment et dans le même cadre structurel, celles et ceux qui y vivent, y parlent, y agissent et sentent.

En clair, la question que cette thèse vise à élucider consiste à savoir, d'abord, comment la théorie hobbesienne a pu se faire l'écho d'une sensibilité, d'une « disposition affective », d'une certaine modalité historique de la « conscience de soi », qu'il s'agit d'expliquer par la récollection généalogique des processus socioculturels qui ont engendré ces structures typiques de la modernité que sont l'État de droit et l'économie de marché. Parallèlement, l'enjeu consiste aussi à saisir comment la théorie hobbesienne a elle-même pu renforcer ces processus sociogénétiques, par le biais d'une dissémination de ses thèses qui a répandu une certaine conception de l'homme, sur laquelle les rationalités institutionnelles de l'État et du marché ont pris leurs mesures, de sorte que celles-ci ont fait naître en retour un type de sujet, dont l'expérience affective se rapproche de la caractérisation anthropologique hobbesienne. À travers une réflexion théorique visant à articuler la manière dont les « affects », les « idées » et les « formes structurelles » de l'activité sociale se combinent dans le façonnement

d'un certain type d'expérience subjective, il s'agit, en somme, de comprendre pourquoi et comment nous avons pu devenir des « sujets hobbesiens ».

Première partie : le sujet hobbesien

Quel est donc cet étrange animal? Le premier chapitre de cette thèse vise à reconstituer l'anthropologie hobbesienne, à la lumière des circonstances politiques et intellectuelles qui l'ont motivée, et de manière à éclairer le sens des solutions institutionnelles que Hobbes a prétendu apporter au problème qu'elle pose. Sous ses trois versions successives, la théorie politique de Hobbes a constitué une réaction aux événements qui ont secoué l'Angleterre et dont le philosophe de Malmesbury fut le témoin inquiet, soit la rébellion du parti parlementaire contre l'absolutisme de la monarchie. Deux tendances se sont liguées, selon lui, pour jeter le peuple anglais dans une « disposition séditieuse » telle qu'une guerre civile n'a pu que s'ensuivre. D'une part, face à l'influence grandissante des protestants presbytériens et indépendants, qui réclamaient la liberté de culte et le droit d'interpréter les Écritures, le monarque anglais, « gouverneur suprême » de l'Église anglicane, s'est vu contester de plus en plus radicalement son autorité en matière religieuse. De l'autre, mécontente d'être tenue à l'écart des décisions politiques prises par un monarque enclin à l'arbitraire, la bourgeoisie parlementaire s'est mise à protester de l'illégitimité des mesures fiscales adoptées par celui-ci, au nom d'une conception intransigeante du droit de propriété.
Pour Hobbes, ces deux mouvances de l'opinion paraissaient s'appuyer sur des doctrines erronées, méconnaissant la nature même de la liberté et de la souveraineté, et leurs effets délétères montraient l'échec patent de la tradition philosophique à penser les conditions réelles de la paix sociale. Il s'avérait donc urgent, dans ce contexte explosif, de reconsidérer radicalement les notions fondamentales de la philosophie héritée. Mais la guerre civile

pouvait être envisagée, de ce point de vue, comme un outil épistémologique probant, car son effet concret, soit la dissolution du corps social en ses parties élémentaires, correspondait factuellement à la méthode d'analyse privilégiée par Hobbes, et calquée sur ce qui lui paraissait être le modèle même de l'exactitude en matière de raisonnement : la géométrie. Suivant cet exemple, il fallait parvenir à épurer le langage de telle sorte que les questions relatives à la justice soient soustraites aux passions et aux intérêts divergents des hommes.

Fort d'une conception matérialiste et mécaniste de la nature, où tout n'était que « figures et mouvements », Hobbes a entrepris de reformuler le problème politique à l'aulne de ce qui passait pour être le déterminant fondamental des comportements humains, soit le jeu des affects et du désir. Si l'homme se meut volontairement en direction de choses qu'il appréhende selon le seul critère de ce qui lui paraît être bon ou mauvais pour lui, si l'homme est donc, sous ce rapport, une créature amorale, c'est qu'il est lui-même mû par des forces d'attraction et de répulsion qui dynamisent son environnement et qui le soumettent à la loi universelle du mouvement. Ce caractère autoréférentiel et solipsiste du désir, visant à travers chaque objet dont il s'empare la reproduction de sa propre puissance, implique l'impossibilité radicale de définir une substance du bien ou du juste, d'où l'inépuisable conflictualité qui mine la condition humaine, et que rend plus acerbe encore l'illimitation de la quête individuelle de puissance.

La condition naturelle des hommes, cet état de nature misérable et antagonique, où chacun, cherchant à faire valoir son droit sur toute chose utile à son élan vital, se voit obligé de combattre et de se défendre contre les prétentions d'autrui, constitue donc pour Hobbes une contradiction rationnelle, qui révèle à l'homme, sous l'allure vainement glorieuse de son désir de puissance, une essentielle vulnérabilité. Dans l'état de nature, le désir d'autoconservation sous-jacent à la quête de puissance ne peut que mener à reconduire éternellement la guerre de tous contre tous. Mais parce qu'il façonne la conscience de soi de l'individu, parce qu'il

préside à la moindre de ses actions, le sens de sa propre vulnérabilité ouvre à l'être humain un accès à la raison, soit à la compréhension adéquate du rapport de causes à effets qui détermine sa situation. Soudain éveillé à la compréhension du problème qu'il se pose à lui-même, et saisissant qu'une loi immanente à la nature lui impose de préférer la paix à l'impossible satisfaction de ses désirs, l'homme est mené à entrevoir la solution, c'est-à-dire à concevoir l'artifice institutionnel nécessaire à la résorption de sa nature aporétique.

Le sujet hobbesien s'affirme alors « propriétaire » de lui-même, en ce qu'il est titulaire d'un droit naturel qui légitime l'expression de son désir et de sa possessivité mais qui justifie également son besoin d'être protégé. Aussi, plutôt que d'être une hypothèse relative à la préhistoire humaine, le paysage de l'état de nature dépeint par Hobbes ressortit à une stratégie rhétorique qui fait appel, chez ses lecteurs, à cette modalité particulière de la conscience de soi, et destinée à susciter chez eux le sentiment de leur propre vulnérabilité, en vertu de laquelle ceux-ci ne pourront que consentir aux conclusions qu'il tire d'une déduction syllogistique des effets de la liberté absolue. L'homme est un loup pour l'homme, non par la faute d'une méchanceté naturelle, mais du seul fait qu'il n'existe pas au-dessus de lui une puissance capable d'empêcher les inévitables accrochages qui ne peuvent que résulter du solipsisme de ses appétits. C'est donc de manière à justifier le bien-fondé de l'État, cela à partir de la mécanique même des passions humaines et du sentiment de droit qui leur est corrélé, que Hobbes cherche à attiser la crainte de ses contemporains, non pas tant en manipulant leurs passions, mais en leur servant un exposé rationnel des facteurs de la vulnérabilité humaine, tels que chacun peut les constater à même sa propre expérience.

L'homme et son affectivité entrent ainsi dans l'ordre d'un discours prétendant à un degré d'exactitude typique du savoir des choses naturelles. Vérité et politique se trouvent ici articulées d'une manière nouvelle, qui passe par la prise en compte des déterminants naturels du mouvement de cet être, en proie à la tension de son désir et de sa vulnérabilité, qu'est

l'homme. Cela n'empêche pas que la construction théorique de Hobbes, sous couvert de fonder rationnellement la nécessité d'instituer l'État, fasse plus ou moins l'impasse sur sa structure telle qu'elle était alors. Quoiqu'il ait avancé, le premier, l'idée d'un contrat social présupposant l'antériorité des individus par rapport à la société, cela afin de valider la prétention de ses contemporains à disposer de droits naturels imprescriptibles, il n'en demeure pas moins que la théorie de Hobbes constitue un plaidoyer en faveur des autorités établies. L'idée de contrat se révèle en fait une parade visant à justifier la soumission unilatérale des sujets à une structure de pouvoir héritée d'une histoire essentiellement violente.

Mais cette idée voulant que chaque homme puisse trouver, dans un examen de lui-même, matière à une délibération qui lui fisse reconnaître rationnellement la nécessité d'instituer un pouvoir souverain, constitue néanmoins une révocation radicale des prétentions à la légitimité de ces mêmes autorités historiques. Qu'il s'agisse d'un appel à la tradition, ou de l'invocation du droit divin, nul autre principe que la garantie de la sécurité individuelle, que la promesse d'une protection des droits et des propriétés du citoyen ne passera plus, désormais, pour un motif valable d'obéissance. Hobbes a ainsi donné à la structure de la souveraineté héritée du vieux monde une rationalité politique radicalement nouvelle. Si l'essence du pouvoir souverain réside toujours dans l'autorité législative, et malgré l'impossibilité de justifier son droit de punir à partir du motif de la conservation individuelle censément fondateur du pacte politique, la légitimité de l'État ne s'articulera plus, désormais, qu'aux données d'un problème de justice consistant à garantir la distribution des propriétés privées, et à préserver la plus fondamentale d'entre elles, la vie.

Cependant, la simple institutionnalisation de l'autorité souveraine ne paraît pas suffisante, à elle seule, pour produire la paix civile. Si les hommes doivent renoncer à leur droit naturel sur toute chose pour entrer en société, il n'en demeure pas moins que les ressorts affectifs de leurs appétits et de leurs craintes demeurent inchangés. Il importe donc de trouver une

manière de réguler l'affectivité humaine, d'éduquer et de discipliner les désirs des hommes afin de faciliter leur coexistence. De ce point de vue, la religion semble offrir une méthode éprouvée. S'il lui fallait défaire les justifications théologiques de la rébellion et annihiler l'influence séditieuse des prédicateurs en ramenant les exigences de la foi à leur plus simple expression, soit à la seule croyance en la divinité du Christ, Hobbes trouvait en cela même un soutien efficace de l'obéissance civile et une caution supplémentaire de l'autorité souveraine. Sur le modèle du culte religieux, qui n'est autre chose qu'un honneur rendu à une puissance dont l'on reconnaît l'infinie supériorité, il lui paraissait donc opportun de confier à l'État une charge pastorale et d'organiser, par le fait même, une sorte de religion civique devant conduire les hommes non seulement à accepter les nécessaires limitations de leur liberté, mais *a fortiori*, à « aimer » leur propre sujétion.

Témoignant en cela des effets rationalisateurs du protestantisme relativement à l'expérience de la foi, en ce qu'il en est allé d'un rejet des fondements magiques de l'autorité religieuse, Hobbes, tout en reconnaissant l'indéracinable importance de la question du salut, a opéré une profonde sécularisation de cette dernière. C'est à la sécurité du corps, et à travers elle, à la félicité mondaine de l'esprit qu'il importe de veiller d'abord et avant tout. Le « salut du peuple », cette « loi suprême » qui impose ses devoirs à l'art du gouvernement, fait ainsi dériver l'axe du problème politique vers le terrain de l'économie, qui constitue le domaine par excellence où la vie peut s'épanouir. La raison d'être de l'État étant de procurer aux citoyens l'assurance de pouvoir jouir paisiblement de leurs possessions, il faut donc que ses lois allouent aux individus un espace au sein duquel ceux-ci pourront donner libre cours à leur désir d'accumulation illimitée. Quoiqu'il faille que ceux-ci reconnaissent la conditionnalité de leur droit de propriété et qu'ils acceptent de payer le prix requis pour pouvoir vivre en paix, la puissance de l'État apparaît elle-même dépendante de la vigueur de la société civile, et donc de l'intensité des échanges économiques qui constituent, pour Hobbes, la sève même

dont l'État comme les individus tirent leur vitalité. Comme on le verra, cependant, il en va, dans cette problématisation politique de l'économie marchande, d'un équilibre toujours précaire, qui n'est pas sans susciter son lot de tensions, et qui fait de la solution institutionnelle hobbesienne, non pas un état statique, mais une dynamique instable rappelant incessamment à la présence, toujours latente, de l'état de nature.

On voit donc que la théorie de Hobbes fait de l'affectivité humaine l'enjeu et la matière même sur laquelle doit porter l'art du gouvernement, de sorte que la rationalité politique qu'il assigne au pouvoir souverain se trouve calquée sur le portrait d'un sujet essentiellement vulnérable, et requérant pour cela une prestation de sécurité, mais dont la vulnérabilité est aussi proportionnelle à l'intensité de ses désirs et de sa possessivité, qui doivent à leur tour faire l'objet d'une certaine modulation plus ou moins autoritaire ou permissive. Dans le deuxième chapitre de notre thèse, nous tenterons de mieux saisir la signification historique de cette théorie, et de la caractérisation anthropologique qui lui sert de base, cela, à la lumière des commentaires de cinq interprètes majeurs de l'oeuvre hobbesienne, soit Leo Strauss, C.B. Macpherson, Quentin Skinner, Yves Charles Zarka et Dominique Weber, dont les lectures nous semblent résumer l'essentiel des débats qui ont entouré celle-ci au cours du dernier demi-siècle.

Ces diverses interprétations de l'oeuvre de Hobbes dénotent elles-mêmes autant de façons différentes de concevoir l'histoire des idées philosophiques, et le rapport qui lie cette dernière à l'histoire des sociétés. En portant attention au débat qui oppose ces commentateurs quant à la méthode herméneutique appropriée à la lecture d'une oeuvre de pensée comme celle de Hobbes, nous chercherons à souligner les effets heuristiques des choix méthodologiques propres à chacun, c'est-à-dire la manière dont ces choix les conduisent à concevoir ce que recouvre la notion même d'« histoire des idées ». Par là, il s'agira pour nous de mieux comprendre comment la situation de l'oeuvre hobbesienne dans le régime d'historicité propre

à la philosophie, tel que la conçoit chaque interprète, peut aider à saisir les liens qui l'unissent à l'histoire sociale, politique et culturelle dans laquelle baigne la pratique philosophique proprement dite. En essayant d'établir ainsi le rapport entre l'oeuvre et son milieu social et historique, nous tenterons également de mettre en lumière différentes manières de caractériser la subjectivité moderne, telles qu'elles peuvent être déduites de la façon dont chaque exégète pose l'historicité du type humain sur lequel s'appuie la théorie hobbesienne. Chacune de ces interprétations nous permettra ainsi de cerner et d'identifier un certain nombre d'éléments susceptibles de contribuer à la précision de notre questionnement relatif au rapport entre affectivité, idées et formes sociales.

C'est dans le contraste qui se dessine entre la pensée de Hobbes et la philosophie politique héritée des Anciens que Leo Strauss cherche à spécifier la nature des effets normatifs de la modernité, entendue comme ce geste littéraire et intellectuel par lequel l'homme fut détaché de la nature et promu à un statut quasi démiurgique. La signification et l'importance historique de la théorie hobbesienne tiennent de la virulence avec laquelle son auteur a revendiqué sa rupture avec la tradition philosophique. La science naturelle qui s'élaborait à la même époque offrait à Hobbes un contre-modèle de raisonnement paliant aux principaux défauts des deux types de discours ayant jusqu'alors traité des affaires humaines, soit l'histoire et la philosophie morale. Ni l'une ni l'autre ne paraissaient capables de fournir de concepts suffisamment solides à la résolution du problème posé par l'inactualité du « régime idéal », dont les Anciens avaient laissé entrevoir la possibilité. Il fallait donc user d'une méthode qui, plutôt que d'appeler l'homme à se dépasser lui-même pour accéder à la vertu, prenne appui sur ses passions fondamentales pour édifier sur leurs bases un artifice institutionnel capable d'en corriger les défauts. Or, pour Strauss, cette rupture avec la tradition, en abandonnant toute interrogation sur les finalités naturelles de l'humanité, ne pouvait que conduire à un relativisme sapant les propres bases normatives de ce nouveau

régime. Cela dit, en réintroduisant l'idée platonicienne voulant qu'à tout régime corresponde un type humain particulier, Strauss invite à analyser les effets anthropologiques du nouveau régime, libéral, qui s'est édifié à partir des idées de Hobbes. Tel est bien, en un sens, ce que vise notre propre entreprise.

Plus soucieux d'établir quelles ont pu être les conditions sociales de possibilité de la théorie de Hobbes, et de dégager, du coup, ce qui explique sa persistante actualité au regard des tensions que connaissent de nos jours encore les régimes démocratiques et libéraux, C. B. Macpherson s'emploie à démontrer que les idées hobbesiennes participent d'un paradigme intellectuel marqué du sceau de ce qu'il appelle « l'individualisme possessif ». Là où Strauss ne faisait que souligner l'impossibilité de déduire le caractère illimité du désir de puissance que Hobbes assignait à l'homme à partir des seules prémisses matérialistes sur lesquelles il disait fonder son anthropologie, Macpherson cherche à réaffirmer la cohérence de la théorie hobbesienne en identifiant le « postulat social » qu'il aurait discrètement introduit en ce point charnière de sa démonstration. La philosophie de Hobbes est ainsi décortiquée de manière à établir sa correspondance structurale avec la logique propre à l'institutionnalisation du capitalisme, qui constitue pour Macpherson la condition historique ayant fait en sorte que les hommes ont pu se reconnaître comme des individus socialement déliés, et formellement égaux dans leur commune dépendance à l'égard du jeu marchand, qui leur impose à tous une dynamique d'accumulation infinie. La théorie hobbesienne de l'État aurait ainsi répondu, par le fait même, à un besoin fonctionnel de cette nouvelle structure de relations sociales, en faisant du politique une instance dédiée à la régulation et à la pacification des relations de pouvoir engendrées par l'inégale répartition du capital.

S'il nous paraît important de situer la théorie de Hobbes dans le faisceau de causalités multiples dont ont pu émerger le capitalisme moderne et la forme d'État qui lui correspond, cela de manière à mieux cerner le profil subjectif de l'« individualisme possessif », nous

devons admettre, avec Quentin Skinner, que l'interprétation de l'oeuvre hobbesienne peut être mieux servie par la prise en compte du contexte linguistique et significatif immédiat où elle a puisé ses orientations discursives, c'est-à-dire, par un effort visant à reconstituer l'espace des débats auxquels Hobbes a participé de son vivant. De ce point de vue, la position intellectuelle de ce dernier paraît avoir été conditionnée par un rapport plus ambivalent avec la tradition humaniste que ne le laisse croire le postulat straussien d'une rupture radicale. C'est au contraire afin de sauver l'idée de justice du péril relativiste où la plaçait la valorisation humaniste de la rhétorique et de l'éloquence que Hobbes aurait cherché le secours d'une méthode de raisonnement conceptuellement univoque; cela dit, cependant, le cours des événements en Angleterre l'aurait néanmoins conduit à réaliser l'importance de procédés stylistiques plus impressionnistes, visant à jouer sur les sentiments de son auditoire, et dont le *Léviathan* porterait la marque distinctive. Cela étant, Hobbes n'en aurait pas moins cherché à prendre le contrepied de la position républicaine, et de la conception forte de la liberté soutenue par ses partisans, en arguant qu'il n'y avait pas lieu d'opposer liberté et sujétion. En fondant la légitimité de l'État sur la seule protection effective des droits individuels, Skinner montre que ce faisant, Hobbes a contribué, avec d'autres, à définir ce qui est devenu depuis la thèse centrale de l'idéologie politique anglo-saxonne.

La perspective microhistorique de Skinner nous enjoint à considérer la spécificité du contexte intellectuel dans lequel Hobbes a vécu et travaillé, et qui a circonscrit en son temps l'espace du pensable et du dicible. Mais il importe néanmoins, selon Yves Charles Zarka, que l'interprète veille à mettre en lumière ce qui lui paraissent être les effets normatifs induits par une théorie comme celle de Hobbes, quant à la façon dont elle a pu contribuer à définir la spécificité de l'expérience politique moderne. Dans cette optique, force est de reconnaître que cette dernière, en ce qu'elle s'appuie, de nos jours encore, sur la figure du sujet de droit ainsi que sur le principe de la représentation, est largement tributaire des innovations conceptuelles

proposées par Hobbes. Pour Zarka, celles-ci découlent d'une « décision métaphysique » inaugurale, par laquelle Hobbes aurait prononcé le divorce irrémédiable entre les mots et les choses et, du coup, entre le sujet et son monde. La nécessité d'instituer l'État apparaît dès lors résulter des effets polémogènes de cette ambiguïté constitutive du langage, inapte à exprimer l'essence de choses toujours singulières, mais néanmoins capable, du fait de sa propre abstraction, d'ouvrir la voie à la rationalité. Étant lui-même un artifice langagier, l'État aurait donc pour tâche d'établir les conditions sémiologiques propices à la paix sociale. La conception hobbesienne du politique fait également fond, selon Zarka, sur la figure d'un « individu universel », en rupture avec l'héroïsme aristocratique, en vertu de laquelle le principe politique de la représentation a pu s'établir. En ce qu'elle suppose la constitution d'une volonté publique, par-delà l'irréductible singularité de chaque citoyen, une volonté dont la décision souveraine serait à la fois le produit et l'expression, l'affirmation de ce principe aurait circonscrit les données d'un problème politique pérenne, dans les termes duquel nous serions encore aujourd'hui forcés de réfléchir notre propre expérience.

Sur le revers de cette figure de l'individu universel qui qualifie juridiquement tout citoyen, le problème de l'ambiguïté du langage persisterait néanmoins, selon Dominique Weber, dans la caractérisation d'une expérience qui assigne à la rationalité ses propres limites : la folie. En reconstituant les liens intellectuels qui unissent les idées de Hobbes à un ensemble diffus de thèmes présents tant dans la médecine, la théologie que dans la science optique de son temps, Weber montre que cette question de la folie, entendue comme une incapacité à ordonner correctement la temporalité de l'action et du désir, a constitué un des axes principaux du problème politique que Hobbes a cherché à régler. De ce point de vue, la proximité des concepts hobbesiens avec la nouvelle représentation de la structure biologique de l'homme donne à sa théorie politique un caractère quasi médical. Les désordres sociaux paraissant résulter d'une sorte de délire contagieux, la conception hobbesienne de l'État tend à faire de

cette instance le moyen d'une thérapeutique du corps social. S'il y a là la matrice d'une considérable extension du problème de la vulnérabilité dans l'ordre politique moderne, on y décèle également l'importance, outre la seule fonction législative du souverain, d'une régulation politique de l'affectivité et de l'imaginaire, nécessaire à la production d'individus « dociles ». Par-delà les seules idées de Hobbes, replacées dans un ensemble discursif qui le dépasse en amont comme en aval, semble alors s'esquisser le programme d'une rationalité politique calquée sur le problème que l'homme, en ce qu'il se donne à connaître dans ses déterminations d'être vivant, désirant et vulnérable, ne cesse depuis de se poser à lui-même.

Dans ces deux premiers chapitres de notre thèse, nous chercherons donc, d'une part, à cerner comment cette caractérisation anthropologique, qui fait de l'homme un sujet désirant et vulnérable, soutient la formulation d'un problème politique auquel la conception hobbesienne de l'État prétend apporter une solution, qui consiste à garantir la sécurité individuelle tout en permettant une expression relativement libre du désir de puissance au sein de la sphère des échanges économiques. D'autre part, nous tenterons de mettre en relief la signification historique de la thèse hobbesienne en récapitulant, grâce aux interprètes dont nous avons retenu les commentaires, le sens de sa rupture avec une certaine tradition philosophique, mais aussi celui des liens qui l'unissent à la configuration intellectuelle de son temps, liens qui ouvrent également, dans un horizon plus large, sur les transformations sociales et culturelles qui ont marqué son époque et qui ont posé, par le fait même, les bases structurelles et normatives du régime politique moderne.

Deuxième partie : la genèse d'une sensibilité

La deuxième partie de notre thèse visera pour l'essentiel à clarifier les causes et les effets de ce processus de mutation sociale dont ont jailli, dans leur spécificité institutionnelle, les

sociétés modernes, cela afin de mieux jauger dans quelle mesure le type subjectif dépeint par Hobbes a pu correspondre à l'expérience concrète des individus qui y ont vécu. Il s'agira, pour ce faire, d'identifier les éléments conceptuels requis pour résoudre trois problèmes principaux. En premier lieu, à supposer que l'expérience subjective offerte par la modernité soit bel et bien celle d'un sujet en proie à un désir de possessivité et à un besoin de sécurité induit par la conscience de sa vulnérabilité personnelle, il nous faut tenter de comprendre comment l'affectivité d'un sujet peut être façonnée, de façon générale, par son inscription au sein d'une culture instituée, c'est-à-dire par l'articulation entre une certaine normativité et la structure des relations sociales qui prévaut dans une société donnée. En second lieu, s'il est vrai que la théorie politique hobbesienne a posé les linéaments programmatiques du régime libéral moderne, il nous faut tenter de reconstituer la généalogie des principaux processus historiques qui ont conduit à l'institutionnalisation de ce régime, sous la forme de la double structure relationnelle que constituent l'État de droit et le marché capitaliste. Du coup, nous tenterons également de comprendre le rapport de codépendance qui a uni ces structures à l'existence d'un certain type de subjectivité dont les actions, les pensées mais aussi les affects ont contribué à la dynamique sociale qui en a assuré le développement et la reproduction. Enfin, puisqu'il importe de rendre compte également de la construction discursive de la normativité qui a soutenu la logique et le fonctionnement de ces structures, et qui a façonné par le fait même le caractère du type d'homme qui vit en leur sein, il nous faudra aussi examiner comment ces processus de transformation sociale ont été eux-mêmes conditionnés ou influencés par la problématisation politique de l'affectivité humaine, du désir et de la vulnérabilité, dont la formule a été posée au sein d'une configuration intellectuelle dont Hobbes fut un des principaux points nodaux, et qui a imprimé à la rationalité politique de nos sociétés quelques-unes de ses grandes orientations.

Il s'agira donc d'analyser, sous trois angles différents mais complémentaires, la relation entre la sensibilité des individus, la transformation de la normativité et le changement des structures sociales. Le chapitre qui ouvrira cette deuxième partie s'attardera plus particulièrement à l'examen du premier de ces trois problèmes, celui du façonnement social de l'affectivité, cela à partir des catégories conceptuelles qui soutiennent les théories de Sigmund Freud et de Norbert Elias. La métapsychologie freudienne s'appuie sur une caractérisation de l'être psychique qui présente sur plusieurs points une grande similarité avec l'anthropologie de Hobbes. Chez Freud comme chez ce dernier, l'individu paraît mû par la recherche du plaisir, une tendance polymorphe qui, selon le père de la psychanalyse, trouve son intensité maximale dans le plaisir sexuel. La constitution du psychisme individuel relève néanmoins d'un processus de séparation qui expose l'être à faire l'expérience de l'angoisse et de la souffrance. Ce n'est qu'au prix de ces traumatismes fondateurs que s'acquiert la conscience de soi, ce qui suppose aussi l'apprentissage d'un principe de réalité qui révèle à l'être sa dépendance constitutive à l'égard d'un monde relativement hostile. L'expérience du manque et de la frustration au coeur même du désir conduit ainsi au façonnement de rapports objectaux marqués par une profonde ambivalence affective. Or, c'est la particularité de ces choix d'objets, et l'intensité de leur investissement affectif qui donnent à la personnalité individuelle sa consistance singulière. Mais celle-ci s'étaye aussi sur la manière dont elle a résolu d'arbitrer les inévitables conflits que suscitent des tendances libidinales incompatibles, sur les modalités et le succès relatif de leur refoulement. L'histoire de la personnalité individuelle est donc à la fois celle de ses désirs, mais aussi celle de ses blessures narcissiques, qui font d'elle un être psychiquement vulnérable.

La vie onirique est particulièrement révélatrice de ces tensions psychiques, et à ce titre, l'interprétation des rêves constitue une des techniques principales de la cure analytique. Or, si la psychanalyse est une science interprétative, c'est parce que le désir est fondamentalement

lié à un ordre symbolique qui transcende l'individu isolé. C'est surtout en ce que le psychisme individuel y est posé comme étant partiellement déterminé par un façonnement normatif et culturel que la théorie freudienne s'écarte du modèle individualiste hobbesien. Aussi porterons-nous une attention plus soutenue aux quelques ouvrages de Freud qui appartiennent à son projet anthropologique. Celui-ci n'en partage pas moins avec la théorie hobbesienne l'idée d'une relative insociabilité de l'homme, qui suppose comme condition de la cohésion sociale une nécessaire répression pulsionnelle. La fameuse thèse du complexe d'Oedipe et les spéculations qui l'accompagnent quant à une soi-disant « scène primitive » tendent à montrer que les institutions sociales sont autant d'entraves à l'expression des tendances libidinales. Mais elles montrent aussi, à l'inverse, que leur normativité est tout aussi constitutive des désirs individuels qu'elle ne leur oppose des interdits. De ce point de vue, si l'idée de justice peut avoir une telle prégnance chez les êtres humains, au point de définir le problème cardinal de la philosophie, c'est qu'il en va, au niveau des fondements psychiques de la vie collective, d'une organisation sociale du désir qui distribue à chacun son lot de satisfactions et de frustrations.

Comme chez Hobbes, la théorie freudienne de la subjectivité considère l'homme isolément, à la lumière de ses désirs et de sa vulnérabilité. Mais elle s'en différencie néanmoins en montrant que ces désirs et cette vulnérabilité sont profondément marqués par l'histoire des sociétés. Sous ce rapport, le développement psychique individuel reproduit un processus sociogénétique qui s'étire depuis l'« homme des origines » jusqu'à l'homme névrosé de l'ère moderne. L'intériorisation de la normativité sociale, à travers la constitution de cette instance psychique baptisée « surmoi », apparaît déterminante quant à la structuration de la personnalité individuelle. Moyennant la renonciation à l'hédonisme infantile, l'individu trouve dans sa culture historique les matériaux grâce auxquels il peut élaborer un « idéal du moi » qui donne à ses comportements une orientation socialement valorisée et psychiquement

gratifiante, et qui fonde même sa capacité créative. Mais l'être n'en est pas moins déchiré entre sa recherche de plaisir et sa volonté de satisfaire aux attentes normatives qu'il a faites siennes. En lui fait rage un profond conflit qui signale une terrifiante difficulté à maîtriser ses propres pulsions, et qui va croissant au fur et à mesure que s'alourdissent les contraintes propres aux sociétés dites « civilisées ».

La psychanalyse freudienne saisit sa propre historicité à l'aulne de ce qui passe pour l'accroissement d'un malaise civilisationnel. Si les religions fournissaient jadis le modèle d'une orchestration sociale de la régression psychique et facilitaient en outre la renonciation au plaisir en laissant miroiter un ensemble de satisfactions substitutives, il semble à Freud que leur capacité à répondre aux besoins affectifs des hommes s'est estompée à la faveur des progrès de la rationalité scientifique. Il n'en demeure pas moins que les illusions collectives sont nécessaires à la socialisation des individus, à la construction de leurs fantasmes comme à l'acquisition de leur sens moral, et l'enjeu de son époque consiste précisément à réaffirmer la nécessité d'une morale, qui accomplisse sa fonction purement pragmatique de régulation de l'affectivité, mais qui soit néanmoins suffisamment contraignante pour emporter l'adhésion des hommes désenchantés. Le problème politique freudien, s'il en est un, ressemble en un sens à celui de Hobbes, en ceci qu'il prend appui sur le désir d'autoconservation et sur le besoin d'allouer aux hommes la possibilité d'une satisfaction pulsionnelle, tout en prenant acte de la nécessité d'une organisation sociale de la contrainte. Mais là où Hobbes y voit la raison d'être d'une souveraineté absolue, Freud, qui semble se méfier de la mystique de l'État, préfère promouvoir une méthode thérapeutique visant à habiliter l'individu à une meilleure maîtrise de ses déterminations inconscientes.

Cela dit, en nous colletant à la lecture de Freud, notre intention consiste à en dégager des concepts utiles à la compréhension des ressorts sociaux de l'affectivité individuelle, cela dans le but de saisir comment a pu se constituer historiquement un type d'homme attaché à lui-

même sur le mode de la propriété de soi, ainsi que la théorie de Hobbes en offre le portrait. Or, en discutant des déterminants sociaux de l'identité individuelle, Freud insiste sur le fait que le « moi », en tant qu'il se pose comme distinct du monde des objets, n'est rien de plus qu'une représentation qui camoufle mal la porosité de ses contours. Le « moi » est en quelque sorte une illusion réifiante, qui appartient au tissu symbolique d'une culture, mais qui n'en produit pas moins des effets réels au niveau psychique. On peut dès lors supposer que le « moi » propriétaire de lui-même appartient bel et bien à un contexte socioculturel particulier. Il devient tentant, par suite de cela, de déduire des concepts métapsychologiques de Freud une explication des deux attributs caractériels du sujet hobbesien, soit l'illimitation du désir et de la possessivité, doublée d'un besoin inquiet d'être protégé dont procèderait l'envie de se soumettre à un pouvoir dominant.

Par contre, force sera de constater que la théorie freudienne est relativement inadéquate à la compréhension des spécificités institutionnelles de la société moderne. Si elle nous offre des bases conceptuelles intéressantes pour penser le façonnement social de l'affectivité, encore faut-il mieux comprendre la tournure qu'a pu prendre ce processus corrélativement à la transformation structurelle dont a jailli le régime politique et économique dont Hobbes avait théorisé les fondements. C'est pourquoi nous adjoignons à notre lecture de Freud celle de l'oeuvre sociologique de Norbert Elias. De son propre aveu, c'est à partir des concepts freudiens que Elias a élaboré sa théorie de l'individualisation psychique, à l'aulne de laquelle il a entrepris d'analyser le développement des sociétés occidentales et leur transition du Moyen Âge à la modernité. S'il en a contesté certains aspects, tels que l'opposition entre nature et culture qui pousse Freud à négliger la disposition psychophysique de l'être humain à la vie en société, et sa conception réductrice, « atomistique » du social, il n'en demeure pas moins qu'Elias a donné aux concepts freudiens, et notamment à celui de « surmoi », une consistance historique fort précieuse du point de vue de notre propre démarche.

Elias observe que la manière dont le problème de la connaissance a été posé dans la philosophie moderne, soit, *grosso modo*, depuis Descartes, s'est toujours trouvé adossée à une certaine représentation de l'homme faisant de lui un être radicalement séparé du monde extérieur. La possibilité même de définir les conditions de validité du savoir semblait dépendre d'une capacité préalable du sujet à se saisir lui-même en tant qu'objet de connaissance. Or, cela imposait de tracer une nette délimitation entre l'intériorité du « je » et l'extériorité du monde. C'est à cette condition que pouvait être posée et résolue la question de l'adéquation entre les perceptions subjectives et la réalité des choses. Pour Elias, cette façon de penser typique de la philosophie moderne porte la trace d'un processus de mutation de la sensibilité qui a engendré, dans le monde occiental, un certain type d'homme, *homo clausus*, dont la conscience de soi le mène à se considérer comme indépendant des autres. Si une oeuvre comme celle de Hobbes a pu paraître crédible à maints lecteurs, c'est que l'idée même d'un individu existant sans lien aucun avec ses semblables correspondait à une certaine expérience de la subjectivité, une expérience qui a défini, selon Elias, le caractère des sociétés « civilisées ».

Même si cette manière de nous représenter comme des individus séparés peut encore nous paraître intuitive, il importe, selon Elias, de reconstituer ses conditions sociales et historiques de possibilité. De ce point de vue, il semble que la pensée moderne a largement occulté, dans sa compréhension de la subjectivité, la part des déterminismes sociaux qui, à l'instar du langage, président au développement psychique de tout individu. L'individualité, explique-t-il, ne peut prendre forme que sur le fond d'un ensemble préexistant de relations sociales. Elias appelle « configurations » ces structures relationnelles qui impliquent l'interdépendance de celles et ceux qui en participent, et qui dessinent entre eux des rapports asymétriques, des hiérarchies de pouvoir. Or, cette inscription sociale de la subjectivité implique un profond modelage affectif et caractériel, soit l'intériorisation de ce qu'il nomme un « habitus », qui fait

que les comportements d'un individu, tout en lui étant singuliers, portent la marque du groupe social auquel il appartient. Révélant par le fait même la grande plasticité du psychisme humain, l'individualisation apparaît donc comme un possible propre à un certaine configuration des relations sociales, dont l'articulation est elle-même le produit d'une dynamique historique de l'activité humaine.

C'est à l'aulne de cette conception des ressorts sociaux de l'individualisation psychique que Elias entreprend l'analyse de ce qu'il appelle le « processus de civilisation », dont a résulté l'homme cloisonné des temps modernes. C'est dire qu'il en va, dans cette transformation des modalités de la conscience de soi, d'un important changement dans la structure même des relations sociales. Le Moyen Âge, sous ce rapport, correspond à peu de choses près à la figure hobbesienne de l'état de nature. Politiquement morcellée, marquée par la guerre et une insécurité permanente ne permettant que des relations de courte étendue, la structure sociale du féodalisme a correspondu à une structure psychique idoine. L'habitus de l'homme médiéval se caractérisait en effet, selon Elias, par une grande spontanéité psychique, par une absence de pudeur et par un mélange de gaîté et de fureur faisant de lui un être profondément instable et imprévisible, bien en phase, de ce point de vue, avec la propension guerrière de la noblesse féodale.

Or, il appert que cet habitus s'est transformé, au fil du temps; il s'est policé et s'est plié de plus en plus à un nombre grandissant de règles qui ont visé, au nom d'un idéal de civilité, à contenir tous ces débordements auxquels la culture médiévale était accoutumée. Elias repère la trace de cette « civilisation des moeurs » dans le foisonnement et la sophistication croissante des traités de bienséance, qui attestent, selon lui, d'une modification de la sensibilité, plus réfractaire à tout ce qui évoque le corps et ses instincts, et plus versée, au contraire, dans la valorisation des plaisirs subtils et délicats. Les normes de la courtoisie imposent à l'individu l'exercice d'une autocontrainte permanente, qui relève d'un souci de

maîtrise de soi doublé d'une mise à distance physique et symbolique d'autrui. C'est par la constitution de cet habitus « civilisé » que s'est développée progressivement la représentation d'un individu isolé, séparé des autres, et cherchant dans l'intimité du rapport à soi le lieu d'une authenticité personnelle opposée au formalisme et à l'apparat de la sphère publique.

Cette mutation de la sensibilité s'explique, selon Elias, par l'épuisement de la dynamique conflictuelle qui avait marqué le Moyen Âge et qui requérait des hommes une disposition d'esprit davantage encline à l'agressivité. Suivant une inexorable « loi du monopole » qui, à partir de la rivalité d'une multitude de maisons nobles, aurait abouti à consolider la structure politique centralisée des monarchies absolues, l'usage de la violence aurait été banni des relations interpersonnelles, de sorte que la rivalité sociale aurait dû trouver de nouvelles formes d'expression. En France, notamment, le roi a su, en faisant venir à sa cour les anciens guerriers devenus courtisans, mettre en place une configuration relationnelle où tous se sont retrouvés dépendants de l'estime et du jugement d'autrui, d'où la nécessité d'exercer sur eux-mêmes un autocontrôle méticuleux destiné à bien paraître. Du reste, la sophistication des règles de l'étiquette au fil du temps aurait servi, d'après Elias, à creuser les lignes de démarcation sociale, et notamment à distinguer la noblesse des classes bourgeoises dont la progressive ascension lui faisait de plus en plus ombrage.

Ainsi, à une époque où pouvait déjà s'entendre l'essoufflement de l'absolutisme et de la société de cour, où la bourgeoisie ascendante entreprenait non seulement de conquérir l'appareil d'État que la monarchie avait su consolider, mais aussi de faire valoir ses propres normes de goût, ses propres inclinations, sa propre affectivité, en somme, Thomas Hobbes aurait donc traduit, en faisant de la régulation de l'affectivité le noeud du problème politique qu'il s'agissait alors de résoudre, une tendance historique lourde par laquelle, dans le sillage d'une pacification sociale induite par la consolidation d'États centralisés, les moeurs occidentales s'étaient profondément transformées, faisant naître un homme nouveau, clos sur

lui-même. L'étude de la théorie de Norbert Elias nous permettra donc, en donnant une profondeur historique aux concepts freudiens, de mieux comprendre comment l'oeuvre hobbesienne a pu se faire l'écho de cette séculaire mutation des sensibilités. Mais il nous importe également de saisir, par-delà cette question du façonnement social de l'affectivité, le lien qui unit ceci à une transformation culturelle plus large, qui a non seulement instillé un habitus marqué par l'autocontrainte, mais aussi implanté, au coeur des hommes, un tout nouveau complexe de motivations. C'est dire qu'il nous faut tenter de comprendre, outre les causes de la pacification sociale qui ont pu rendre les hommes plus sensibles à toute forme d'insécurité, comment s'est opérée la mise en place, parallèlement, d'une structure relationnelle, le marché capitaliste, qui a donné une nouvelle orientation à leurs désirs. Car c'est aussi de cette transformation, à la fois structurelle et subjective, dont il est question chez Hobbes.

Pour y parvenir, nous nous tournerons, dans le chapitre suivant, vers Max Weber. Le père de la sociologie compréhensive, dont l'influence sur la théorie d'Elias est palpable, s'est longuement employé à clarifier les enjeux et les limites du savoir relatif aux comportements sociaux. La méthode interprétative qu'il a définie vise essentiellement à reconstituer la trame sociale des conduites individuelles, c'est-à-dire la manière dont les actions de tout individu sont liées au développement historique des cadres normatifs où elles puisent leur signification. « Comprendre » l'action sociale implique donc à la fois de saisir le sens des intentions qui orientent les conduites, et de retracer le faisceau de causalités duquel ont pu émerger les structures relationnelles au sein desquelles ces conduites prennent place. Les relations sociales présentent en effet, aux yeux du chercheur, un certain nombre de régularités dont on peut déduire qu'elles circonscrivent les possibilités d'agir dont dispose tout acteur. L'élaboration d'« idéaux-types », entendus comme des outils permettant d'appréhender la forme que devrait logiquement prendre la conduite d'un acteur en fonction des

caractéristiques de sa situation sociale, doit ainsi permettre d'inférer également les effets historiques liés à la propagation de certaines « visions du monde », qui infléchissent les « intérêts » des individus et orientent, par le fait même, le devenir des structures relationnelles. En ce qu'il suppose un façonnement social de l'individualité, et en ce qu'il nous paraît donc relever d'une psychologie implicite sous-jacente à sa théorie de la « valeur », le concept de « type d'homme » avancé par Weber devrait nous permettre de mieux saisir la spécificité historique du « sujet hobbesien ».

Si l'on veut comprendre, dans ses grandes lignes, comment s'est cristallisée la situation historique dont Hobbes a réfléchi les enjeux, et, partant, comment a pu se façonner le type subjectif sur lequel il a appuyé son anthropologie, il importe de définir la logique propre à ces trois principaux domaines de l'activité sociale que sont, selon Weber, la religion, l'économie et la politique. Chacune de ces sphères obéit en effet à une détermination fondamentale et spécifique de la vie humaine, dont il faut distinguer les effets pour mieux apprécier, dans la complexité de leur combinaison, la nature du changement historique.

Ainsi, selon Weber, qui semble ici faire écho aux idées de Hobbes, la religion ressortit à un besoin d'ordre inhérent à la psyché humaine, qui fait fond sur son essentielle vulnérabilité. Dans sa discussion de la magie et des formes archaïques de la pensée religieuse, Weber montre que celles-ci témoignent d'une certaine rationalité pratique, en ce sens qu'elles visent principalement à répondre à des besoins mondains et immédiats. Du reste, en usant du mécanisme du tabou, la religion archaïque instrumentalise la peur des puissances sacrées de manière à étayer la prégnance psychique des normes sociales. La religion donne ainsi un grand pouvoir à quiconque peut décréter ce genre d'interdit, et en ce sens, l'évolution des pratiques religieuses à travers le temps manifeste une séparation de plus en plus profonde entre les spécialistes du culte et les laïcs. La consolidation du pouvoir théocratique s'est accompagnée, explique Weber, d'une sophistication des dogmes à l'aulne de laquelle il faut

mesurer le développement de l'obligation éthique subjectivement intériorisée. C'est donc au niveau de leurs effets pratiques sur la conduite des individus qu'il faut analyser la signification des doctrines religieuses, selon lui. De ce point de vue, l'intensification du désir de salut parallèle à l'approfondissement du problème doctrinal de la théodicée, témoigne d'un creusement de l'intériorité subjective non moins important, historiquement parlant, que celui rapporté par Elias.

Les nécessités biologiques du corps humain sont à la racine, selon Weber, de toute activité de nature économique, mais celle-ci atteste néanmoins d'une grande plasticité symbolique, en ce sens que les désirs des hommes et leur sens de l'« utilité » sont toujours socialement organisés en fonction de certaines dispositions normatives. Aussi, si l'on peut retracer une origine de la notion de propriété dans la fabrication d'outils ou de parures qui sont des extensions de l'appareil psychophysique naturel, cette notion de propriété n'en a pas moins pris, au fil des âges, de multiples formes. En étudiant le régime agraire archaïque des peuples germains, Weber donne un certain crédit à l'hypothèse d'un « communisme primitif », dont même Hobbes s'était fait le relais. Si ce dernier y voyait la raison d'être de la guerre de tous contre tous, Weber, au contraire, argue de ce que ce régime de propriété collective, soutien des solidarités claniques et villageoises, ne s'est que progressivement désorganisé, sous la pression de tendances à l'individualisation qui en ont sapé les bases. L'histoire économique semble avoir été aiguillée par un processus immanent de différenciation sociale, celle-ci s'étant accrue parallèlement à la diversification et à la multiplication des besoins que l'activité économique organisée est censée satisfaire. L'institution du marché, cette base sur laquelle se sont formées les premières civilisations urbaines, a ainsi donné lieu à une spécialisation croissante du travail, tout en générant un type d'activité de nature lucrative qui a progressivement implanté au coeur des hommes cette motivation dont Hobbes croyait qu'elle était naturelle : le désir de gain. L'activité économique s'est progressivement émancipée de

son étayage premier sur les besoins vitaux des hommes, l'usage de la monnaie conduisant à une rationalisation croissante des échanges et de l'organisation du travail. Or, ce faisant, en altérant la répartition sociale des propriétés en fonction de la détention de valeurs monétaires, l'activité économique a donné lieu à la consolidation de rapports de classes antagoniques, dont les bases sociales en sont venues à se confondre avec celles de la domination politique.

L'activité sociale présente au sociologue des régularités que l'usage de concepts et d'idéaux-types rend observables. Or, l'activité sociale est organisée en fonction de normes qui sont précisément destinées à régulariser son cours, et quoiqu'elles paraissent souvent relever de la seule habitude, leur origine ayant été perdue de vue, ces normes n'en sont pas moins elles-mêmes les produits d'une activité sociale spécifique. S'il se peut que les hommes, à l'image du contrat social hobbesien, conviennent de ces règles et s'engagent à les respecter, l'histoire enseigne que, la plupart du temps, l'édiction des normes sociales et, au premier chef, celle des règles de droit, constitue un pouvoir dont la détention suppose d'occuper une position dominante dans la structure des hiérarchies sociales. La domination politique est, en ce sens, une activité fondamentalement langagière, puisqu'elle consiste à dire le droit. Or, si la domination consiste dans la « chance » de faire « triompher sa volonté » en obligeant autrui à une prestation d'obéissance, elle suppose également la faculté de contraindre au moyen de la violence. L'affect thanatopolitique de la peur, si crucial dans la théorie de Hobbes, semble donc bel et bien soutenir la structure de tout État constitué. Or, pour Weber, la violence de l'État doit être pensée comme « légitime », c'est-à-dire que la contrainte, plutôt que d'être exercée en permanence, est intériorisée suivant le principe mystérieux d'une « servitude volontaire », qui suppose la reconnaissance de la validité normative des prétentions à dominer. Or, cette reconnaissance, comme le montre le type charismatique de légitimité analysé par Weber, suppose également une forte expérience affective.

Chacun de ces trois domaines de l'activité sociale s'appuie sur une rationalité qui lui est propre; ils définissent également différents types de puissances sociales. La théorie sociologique de Max Weber a ceci de commun avec la philosophie de Hobbes qu'elle postule l'universalité d'une lutte des puissances, dont elle fait le principal moteur du devenir historique. Le résultat de ces luttes étant forcément toujours contingent, la structuration historique d'un certain ordre social, d'un certain « régime » paraît dès lors largement accidentelle. Mais il est néanmoins possible, pour Weber, de repérer certaines tendances spécifiques, d'en reconstituer la logique de développement, et d'analyser comment elles se sont combinées pour produire certaines orientations décisives de l'activité sociale.

Dans cette perspective, en isolant dans leur particularité sociologique les conditions de possibilité de la modernité occidentale, celles-ci font apparaître aux yeux de Weber, tant au niveau de l'orientation significative des conduites humaines qu'à celui de l'articulation structurelle de l'activité collective, une tendance lourde, ce qu'il a appelé un « processus de rationalisation ». Cette notion, comme on le verra, paraît cependant fort ambiguë. Si le processus de rationalisation évoque ce fameux « désenchantement du monde » signalé par Freud, et auquel Hobbes a lui-même contribué en démystifiant les bases de l'autorité religieuse, il n'en est pas moins en partie le produit d'évolutions propres à la pensée théologique et à la pratique du culte. Par ailleurs, bien que la constitution d'un esprit scientifique rationnel ait donné lieu à de multiples progrès techniques qui ont augmenté la puissance des hommes et la maîtrise de leur monde, elle ne s'est pas moins traduite, selon Weber, par le développement d'une culture qui frappe d'une insignifiance croissante l'orientation normative des conduites de vie, et qui confine à la débilité les hommes vivant dans des dispositifs sociaux de plus en plus complexes.

Par-delà son ambiguïté, c'est néanmoins à l'aulne de ce concept de rationalisation qu'il nous est possible de mieux comprendre les conditions de possibilité du régime libéral dont Hobbes

a contribué à poser les fondements théoriques. La philosophie hobbesienne porte en effet la marque d'une évolution de la pensée juridique, mais aussi de la pratique politique, vers un rationalisme formel. Ce phénomène propre à la structure urbaine de la Renaissance qu'est la constitution de la bourgeoisie comme classe, atteste de la destitution des autorités traditionnelles, religieuses et politiques. Ce faisant, la création du droit s'est révélée n'être qu'un artifice relevant de la seule volonté des hommes. Faisant écho à l'expérience des cités antiques, quoique la lutte des classes y ait obéi à des motifs différents, l'autonomie politique des villes fut conquise, au sortir du Moyen Âge, au nom de la liberté des citoyens. En effet, la vie urbaine a fait naître à cette époque l'idée d'une intrinsèque dignité des hommes, d'une liberté naturelle et inviolable, qui a implanté dans la mentalité bourgeoise un « sentiment de droit subjectif » en vertu duquel les relations sociales en sont progressivement venues à s'orchestrer sur un mode contractuel. Si le contrat ressortit à une technique juridique dont le développement est le fruit d'une pratique autonome des juristes, son usage s'est néanmoins répandu parallèlement à l'extension des rapports de marché et à leur emprise croissante sur l'organisation des sociétés européennes. L'orientation économique de l'activité urbaine, en rupture avec le mode de vie essentiellement guerrier des classes dominantes du régime féodal, a néanmoins corrodé progressivement l'autonomie politique des villes. Or, comme le montre Weber, la consolidation de l'appareil d'État sous la monarchie a elle aussi trouvé dans la rationalisation du droit un langage, un mode de pensée et des outils qui ont fini par transformer le mode de légitimation dont les autorités politiques se réclamaient.

La prise en compte de cette expérience singulière que fut celle des villes médiévales et renaissantes permet à Weber d'identifier quels ont été les préludes à la constitution de la rationalité économico-politique moderne. L'autonomie politique des cités s'est doublée de la mise en place de mécanismes de régulation des marchés qui se sont structurés sur le modèle des corporations d'artisans. Celles-ci ont longtemps promu une éthique économique dont le

but plus ou moins avoué était d'assurer, au nom d'une conception des besoins fondamentaux qui étayait une théorie du « juste prix », une relative égalité parmi leurs membres. On verra que Hobbes s'est attaqué aux tenants de ce mode de pensée. La régulation du commerce et de l'industrie s'articulait en outre à des considérations de sécurité qui paraissent indissociables des nécessités pratiques de l'ordre économique bourgeois. Cela étant, du sein même de la structure corporatiste, l'essor de l'activité économique paraît avoir engendré de lui-même une différenciation croissante qui a mené à déstabiliser les relations sociales et qui a fait de l'accumulation du capital une considérable ressource de puissance. Parallèlement, avec l'importance croissante des États centralisés, et du fait de leur rivalité stratégique, la rationalisation des échanges économiques a aussi entraîné la naissance d'une réflexion proprement politique sur l'économie, le mercantilisme, doctrine dont on verra qu'elle transpire du propos hobbesien. Alors que l'intensité de l'activité lucrative s'avérait être un élément primordial de la puissance des États, il s'est dessiné entre la monarchie et la bourgeoisie un rapport complexe fait de complicités et d'affrontements dont Weber estime qu'il a considérablement pesé sur la situation politique de l'Angleterre au temps de Hobbes. De ce point de vue, l'élaboration des doctrines du droit naturel aura joué un grand rôle dans les luttes politiques de l'époque, en préparant, au plan de leurs conditions intellectuelles, l'avènement des révolutions qui auront porté la bourgeoisie au pouvoir.

Cela étant, la puissance sociale et politique de la bourgeoisie paraît due à un certain nombre de facteurs indépendants, de nature essentiellement technique, dont le développement a favorisé l'éclosion du capitalisme moderne et engendré la profonde mutation des relations sociales qui s'en est suivie. Weber retrace ainsi, en montrant le lien qui les unit à un processus d'individualisation ou de décomposition des solidarités familiales, les conditions techniques de la genèse de l'entreprise, cette forme spécifique d'organisation des rapports de production et d'échange qui prendra l'ascendant que l'on sait dans le régime économique

moderne. Si le marché paraît être à Weber, comme le dit aussi Macpherson dans sa critique de Hobbes, le lieu véritable d'une « lutte de l'homme contre l'homme », celle-ci s'est intensifiée parallèlement à la rationalisation comptable de l'activité économique. Weber prend soin de distinguer le capitalisme moderne du protocapitalisme antique, basé sur l'esclavage, et qui a posé des limites objectives aux possibilités d'accumulation. Parce qu'il se fonde au contraire sur le principe du travail libre, et parce qu'il instrumentalise, ce faisant, l'« aiguillon de la faim », c'est-à-dire la vulnérabilité et la dépendance des hommes à l'égard du marché, le capitalisme moderne et rationnel permet ainsi une implacable sujétion des travailleurs face aux détenteurs de capitaux. L'utilisation de la science et de ses applications techniques à l'intensification de la production permettra aussi d'accroître la discipline du travail, l'industrialisme naissant impliquant, selon Weber, une « fonctionnalisation » du corps humain. Or, le développement de la société industrielle et l'institutionnalisation du marché libre n'auraient pas été possibles, explique-t-il, sans un considérable effort politique visant à abattre toutes les résistances posées par les mentalités traditionnelles.

En ce sens, c'est ultimement au niveau de ces mentalités, de ce complexe de représentations et d'affects subjectifs, que s'est jouée la transformation structurelle dont est né le régime économique et politique moderne. Dans sa thèse où il s'emploie à analyser les « affinités électives » entre le protestantisme et la logique du capitalisme, Weber montre que la Réforme, en ce qu'elle a produit une sorte d'effondrement des évidences normatives traditionnelles, a libéré du carcan médiéval une somme d'énergies nouvelles qui ont trouvé dans l'économie un terrain propice à leur déploiement. Le protestantisme, dans sa version rigoriste et puritaine, a posé le principe, sur le plan doctrinal, d'une solitude absolue du croyant face à la toute-puissance divine. Or, comme les doctrines religieuses n'ont d'intérêt, pour Weber, que du point de vue de leurs effets pratiques, c'est l'incitation concrète à une rationalisation des conduites de vie qui paraît être la conséquence la plus significative de la propagation du

protestantisme. La « civilisation des moeurs » analysée par Elias trouve ici une confirmation dans l'intensification considérable du problème éthique qui se posait aux croyants, en rapport avec l'angoisse que génère la question du salut. Weber explique que cette angoisse métaphysique a engendré un « ascétisme intramondain », faisant de l'activité professionnelle l'objet d'un investissement affectif frénétique, qui a fourni des conditions subjectives propices à l'accumulation du capital, le gain monétaire n'étant pas tant désiré pour lui-même qu'interprété comme un signe de la bénédiction divine.

Le puritanisme, en engageant le croyant à exercer une maîtrise indéfectible de lui-même, se serait également traduit par une formalisation de la morale ayant donné aux relations sociales un caractère explicitement utilitaire et s'étant décliné, sur le plan politique, par la promotion d'une conception méritocratique de la justice, dont la théorie de Hobbes, quoiqu'il ait été l'adversaire des puritains, porte également la marque. Le régime politique et économique libéral, en ce sens, peut être compris comme l'effet systématique d'une réorientation normative des conduites de vie individuelles. Mais à l'inverse, la restructuration capitaliste des relations sociales, en soumettant tout un chacun, progressivement, à l'emprise de sa logique formelle, aurait fini par générer un « type d'homme » adéquat au fonctionnement de ses structures qui, sans le secours des incitatifs religieux de ses prédecesseurs, serait condamné à reproduire dans ses agissements la dynamique de son propre asservissement. Weber juge d'ailleurs que la philosophie politique libérale est fondamentalement fataliste. En cela, elle n'est au fond que l'écho d'un processus social accidentel, mais qui est devenu, par la force des choses, irrésistible.

Cela dit, bien que la théorie de Weber nous aide considérablement à comprendre l'historicité des normes qui étayent la pensée de Hobbes, et la genèse du « type d'homme » qu'il a décrit, il reste encore à comprendre ce que l'on pourrait appeler l'« effet de vérité » qui se dégage de ses axiomes. Il s'agit ici non seulement d'étudier la manière dont la formulation hobbesienne

du problème que l'homme s'est posé à lui-même a pu participer d'un régime discursif caractéristique de son époque, mais aussi d'élucider, ce faisant, comment la production sociale des subjectivités au sein du monde moderne a pu elle-même prendre ses mesures sur le modèle anthropologique que ce régime de discours a défini. Telle est la question à laquelle notre lecture de Michel Foucault nous permettra de réfléchir, dans le dernier chapitre de notre thèse.

L'oeuvre de Michel Foucault se revendique d'un événement philosophique, la découverte du primat du langage, auquel est associée la destitution de la figure du sujet fondateur qui avait caractérisé, pour une part essentielle, la pensée moderne. L'« ordre du discours », dont la génération paraît procéder d'une dynamique de prolifération autonome des énoncés discursifs, s'avère enserrer, à l'intérieur d'un régime toujours contingent où s'articulent le visible et le dicible, les possibilités d'expérience que recèle toute aire culturelle historique. C'est dire que le sujet individuel, en ce qu'il recueille en lui-même une expérience qui lui est propre, doit être envisagé dans son historicité constitutive. Le sujet est le produit d'une certaine configuration des discours qui circonscrivent, pour une époque donnée, le sens de la « réalité », si l'on entend par là ce que visent à décrire et, par le fait même, ce que construisent activement des procédures, éminemment sociales, de véridiction.

De ce point de vue, l'apparition relativement soudaine, à l'époque de Hobbes, de différents types de savoirs qui se sont donné « l'homme » pour objet, passe pour avoir défini un système de pensée historiquement singulier et significatif, en cela que l'expérience qu'il a rendu possible s'est trouvée suspendue à un ensemble de prédicats anthropologiques qui se sont liés plus ou moins directement avec diverses tendances sociales. Par exemple, l'essor des rapports de marché à l'aube des temps modernes s'est accompagné de la constitution d'un savoir sur l'économie, qui n'a pas fait que transcrire simplement un mouvement « réel », mais qui a aussi servi de programme à l'organisation concrète de cette activité sociale. C'est donc par la

prise en compte des « problématisations » dont l'homme a fait l'objet qu'il faut tenter de comprendre sa destinée. En ce sens, l'analyse généalogique du problème de la « folie », qui prend chez Foucault une importance cruciale et dont on sait qu'il avait passablement préoccupé Hobbes, permet de décrypter la structure interne de la pensée rationaliste moderne, non seulement en ce que cette analyse montre comment celle-ci a généré par-devers elle une expérience particulière et différenciée, la folie, mais aussi en ce que par là, elle a révélé ses propres limites.

Dans la mesure où la constitution des savoirs portant sur l'homme s'avère liée au fonctionnement d'institutions sociales, comme le montre l'exemple de l'asile où l'expérience de la folie s'est vue enfermée et rendue disponible à un arraisonnement scientifique, il importe donc de poser un regard fortement critique sur tout ce qui semble, à la base de nos savoirs, désigner un quelconque « universel anthropologique ». La vérité est toujours une affaire politique, selon Foucault, et en ce sens, il faut examiner comment celle-ci supporte et se nourrit à la fois de la dynamique des relations de pouvoir qui prévalent au sein d'une société donnée. La perspective généalogique de Foucault lui permet ainsi d'étudier le développement de « dispositifs » où les pouvoirs et les savoirs se combinent pour dessiner l'architecture d'institutions diverses, mais dont la logique programmatique paraît relever d'un même système de pensée. Le pouvoir, en ce sens, doit être envisagé non pas comme une propriété, comme un droit qui serait aliénable et fondateur, comme le voudrait Hobbes, d'un ordre légal, mais comme une relation stratégique qui constitue, ou qui produit la subjectivité de ses participants, et qui s'articule à un ensemble de finalités, de « normes » posées comme des étalons à la fois idéaux et immanents du réel.

L'« homme », ainsi compris, consiste alors à la fois en cet être dont les déterminations se révèlent à l'oeil inquisiteur des savoirs qui visent à le connaître, et en cet être qu'il s'agit également de produire, d'incarner par des procédures institutionnelles de fabrication et de

calibrage des subjectivités. Sous cet angle, la manière dont Hobbes a problématisé l'homme paraît ressortir à un « dispositif » général dont la logique imprègne les institutions politiques modernes et préside à leur fonctionnement. Mais dans l'ombre des pouvoirs qui obéissent à cette rationalité germent et grandissent toutes sortes de « résistances » qui, selon Foucault, en compromettent l'équilibre et, bien qu'il faille comprendre celles-ci dans une dialectique insurmontable avec le pouvoir qui les engendre et leur réagit, cette idée engage néanmoins à concevoir autrement une pratique de la liberté. Car c'est aussi en tant qu'ils sont libres que les sujets sont liés au pouvoir.

C'est donc à l'aulne des « normativités » et des puissances qui sont impliquées dans leur genèse historique qu'il faut mesurer la forme de l'expérience où se constitue la subjectivité. Sous ce rapport, s'il existe quelque chose comme un sujet moderne, comme un « type d'homme », dirait Weber, caractéristique de la culture occidentale, c'est en étudiant la manière dont les conduites individuelles et leurs déterminants y ont été problématisés que l'on peut s'expliquer sa naissance. L'anthropologie hobbesienne, de ce point de vue, apparaît comme un programme pour la fabrication d'un type correspondant de subjectivité. On peut en dire autant, du reste, de la psychanalyse freudienne, et ce corpus de savoir, doublé d'une rationalité pratique qui régit le fonctionnement de la cure analytique, a longuement retenu l'attention de Michel Foucault. L'oeuvre de Freud lui apparaît comme un événement ayant opéré un retournement décisif dans l'expérience occidentale de la folie. Ce nouveau regard appliqué à la problématisation des névroses s'est attaché à les décrire à la lumière d'un rapport trouble entre le désir et la faute. Freud a soutiré la « folie » à l'emprise infâmante des asiles, mais ce faisant, en lui restituant le pouvoir de s'exprimer par le langage, il a soumis cette expérience à un nouveau genre d'encadrement. En s'allongeant sur le divan, le malade s'engage dans une production discursive de lui-même en tant que sujet désirant, procédure par laquelle il se livre à l'examen de son analyste. Dans cette production intersubjective de vérité,

qui dessine entre le malade et son médecin un dispositif de savoir et de pouvoir à échelle réduite, se joue donc la possibilité d'une opération thérapeutique. C'est dire que dans ses effets concrets, la psychanalyse fabrique une expérience subjective qui s'accorde, tout en reconnaissant la spécificité de l'histoire de l'analysé, avec la caractérisation générale qu'elle donne de la « nature humaine ». Or, s'il faut se méfier, dit Foucault, de ce genre d'universaux, parce qu'ils tendent à masquer l'historicité des catégories de la pensée, le cas particulier de la psychanalyse ouvre sur ce qui peut être vu comme un impensé, soit la dimension affective inhérente à ce que Foucault appelle un « mode de subjectivation ».

La critique foucaldienne de la psychanalyse participe d'une réflexion de grande envergure sur l'histoire de la subjectivité dans la culture occidentale, appréhendée à l'aulne des « techniques de soi » au moyen desquelles les sujets ont été appelés à réfléchir et à travailler sur eux-mêmes. C'est afin d'échapper au carcan discursif qui, dans le monde moderne, semble avoir enfermé la sexualité dans une problématisation sans fin du désir que Foucault a cherché à remonter le fil du temps, à la recherche d'une autre expérience de l'érotisme, qu'il a pensé découvrir dans l'« esthétique de soi » des anciens Grecs. Par la manière dont la sexualité a pu constituer pour ces derniers un problème, il appert que la formulation qu'ils en ont donné, plutôt que d'attacher le sujet à une identité englobante, s'est plutôt liée au souci de développer, par l'expérimentation des plaisirs, un rapport à soi-même ouvert sur un apprentissage des limites sans lesquelles l'usage de la liberté s'anéantirait. Cette problématique de la maîtrise de soi, que Foucault trouve au fondement de l'éthique stoïcienne mais qui lui paraît découler plus généralement d'un « souci de soi » remontant à Platon, paraît indissociable de l'expérience politique singulière de la cité grecque, et de l'enjeu que soulevait la question du commandement et de l'obéissance parmi des hommes réputés libres et égaux.

Afin d'habiliter le citoyen à l'exercice d'une telle maîtrise, diverses méthodes ont été inventées, parmi lesquelles Foucault mentionne l'examen et la direction de conscience, en vertu desquelles les sujets ont été amenés à s'interroger sur eux-mêmes. Ces techniques sous-jacentes au projet d'une « herméneutique de soi » ont été reprises, comme le montre Foucault, par les pères fondateurs de l'Église chrétienne, qui les ont employées à de toutes autres fins que celles qui étaient visées naguères à travers elles. La religion chrétienne, en implantant dans le coeur des hommes le souci de leur salut éternel, a conduit au développement d'une problématique de la volonté fautive, qui a véritablement enraciné le thème du désir, si important, d'ailleurs, pour la philosophie de Hobbes, au sein de la culture occidentale. Par l'emploi des techniques herméneutiques que sont l'aveu et la confession, l'institution ecclésiale a généré un nouveau type de pouvoir, bien différent du pouvoir souverain, que Foucault analyse sous le terme de « pastorat ». Ce pouvoir suppose une perspective à la fois massificatrice, en ce qu'il vise à conduire le troupeau des fidèles vers son salut, et individualisante, puisqu'il faut en passer, pour ce faire, par une régulation exhaustive des conduites individuelles, à travers une analyse de ce qui les motive. Foucault montre que cette « révolte des conduites » que fut la Réforme protestante a intensifié et laïcisé du même coup l'étendue de cette technologie du pouvoir.

Il est possible de lire, dans l'oeuvre de Hobbes, des traces de l'expansion de cette forme de pouvoir, cela bien qu'à première vue, il s'agisse simplement chez lui de fonder en droit les prérogatives de la souveraineté. Foucault montre que cet objectif de la théorie hobbesienne s'est adossé à une stratégie discursive visant à saper l'influence, palpable dans les luttes politiques qui secouaient alors l'Angleterre, des tenants d'une « contre-histoire », qui, arguant de ce que l'ordre souverain n'était en fait que la perpétuation d'une immémoriale « guerre des races », dénonçaient l'oppression qui s'exerçait sous le couvert des lois. L'émergence de ce discours contre-historique à l'aube des temps modernes a promu une nouvelle conception du

pouvoir en termes de rapports de force, que Foucault emploie à son tour pour analyser les diverses modalités de son exercice. Selon lui, il importe en effet de distinguer la logique spécifique des différentes formes de pouvoir. La souveraineté, qui s'articule au problème de la loi, de la légitimité et de l'obéissance, ne convient qu'imparfaitement à saisir la rationalité politique des sociétés modernes. Force est de constater qu'une autre logique semble s'y être superposée dans la définition des enjeux du gouvernement tels qu'ils ont été réfléchis depuis Hobbes jusqu'à nos jours, et tels qu'ils ont orienté le fonctionnement des grandes institutions caractéristiques de la modernité.

Le problème de la punition, central dans la pensée politique hobbesienne, est particulièrement révélateur de ce déplacement programmatique. Dans la théâtralité des supplices de jadis, le seul enjeu était de manifester par une violence spectaculaire la toute-puissance du souverain et de rétablir, dans la destruction physique du condamné, l'autorité bafouée du roi. La question pouvait bien se poser, comme chez Hobbes, de savoir ce qui fondait le droit de punir, mais il faut remarquer que cette question a été éclipsée par une autre, soit de savoir à quelle fin et selon quelles modalités il faut châtier. On verra que Hobbes opère lui-même ce déplacement, lorsqu'il pose la nécessité d'une régulation politique de l'affectivité. La problématisation du châtiment a donné lieu à une nouvelle manière d'envisager la saisie politique des corps, liée à l'étude de ses capacités intrinsèques et au souci d'améliorer celles-ci afin d'en soutirer des prestations utilitaires. Cette technologie du pouvoir que Foucault qualifie de « disciplinaire » lui paraît définir le fonctionnement et les finalités des principales institutions modernes : la prison, l'école, la caserne, l'hôpital, l'usine, etc., toutes dédiées à fabriquer ou à instrumentaliser des capacités individuelles qui inscrivent les sujets dans l'orchestration de l'activité d'organisations complexes.

Si, pour Foucault, il faut chercher à analyser le pouvoir à cette échelle « capillaire » plutôt que de se concentrer sur l'État lui-même, et s'il faut aussi résister à la tentation de résumer la

domination à l'antagonisme des classes sociales, il n'en demeure pas moins que l'État capitaliste, celui-là même dont Hobbes annonçait la venue, doit lui aussi être étudié à la lumière des problématisations qui en soutiennent la structure institutionnelle. Le concept de « gouvernementalité » s'avère ainsi utile à décrypter la rationalité politique libérale, en ce que celle-ci s'est fondée sur une double problématisation, celle de la nature même de l'État, qui est censée éclairer ses fonctions et la pertinence de ses instruments, et celle de la société civile, ce moteur de l'activité économique envisagé comme une entité dotée d'une dynamique propre et spontanée. Par-delà la figure de l'individu, sujet de désir et sujet de droit, s'est ainsi profilée une réalité nouvelle, la population, qui est d'abord apparue comme un phénomène ressortissant au domaine de la biologie, mais qui a pris à ce titre une importance politique décisive. Puisqu'il importe que l'État maximise les ressources dont il tire sa puissance, il faut qu'il puisse non seulement en connaître les déterminants, tous liés, de près où de loin, à la dynamique vitale de la population, mais aussi qu'il soit capable de gérer celle-ci, en infléchissant les régularités qu'elle présente dans un sens favorable à l'augmentation de son rendement général. Cette rationalité « biopolitique » a présidé au développement des appareils administratifs et bureaucratiques qui ont entrepris une régulation exhaustive de la vie sociale au sein des États modernes, et dont la logique réglementaire ne s'exprime pas tant en des termes légaux qu'en des figures de statistique calibrées selon des normes dérivées des sciences humaines.

Or, cette rationalité n'en est pas moins grevée de profondes tensions, notamment en ce qui a trait à l'activité économique. S'il importe que celle-ci soit florissante, il est apparu que l'activité sociale oppose une certaine rétivité aux interventions politiques. On verra qu'il y a chez Hobbes le pressentiment d'une telle tension, et à sa suite, le libéralisme économique aura promu l'idée d'une autorestriction de l'État au nom d'une efficience supérieure des marchés, censés produire d'eux-mêmes une vérité des prix sur laquelle l'activité sociale doit être

réglée. Dès lors, dans la mesure où ce sont les intérêts des acteurs économiques qui, par leur rencontre sur le marché, génèrent cette vérité, c'est dire que le désir subjectif, tel qu'il est rendu par la science économique, mais tel qu'il est aussi suscité par diverses techniques d'assujettissement, s'est bel et bien imposé au coeur de la rationalité politique moderne. Mais à l'inverse, comme il en va d'équilibres toujours précaires, d'un ordre éminemment fragile qui n'en soumet pas moins tout un chacun à son emprise, nous verrons que l'épreuve de la vulnérabilité, ainsi que Hobbes l'avait entrevue, n'a cessé d'enfler dans la conscience des sujets modernes, dans le rapport qu'ils ont été appelés à constituer avec eux-mêmes et avec leur monde, cela à mesure que l'impératif de sécurité s'est affirmé comme tâche principale du gouvernement des sociétés.

* * *

Les cinq chapitres que compte notre thèse peuvent être lus comme autant d'études indépendantes, et c'est partiellement dans cet esprit qu'ils ont été rédigés, en cherchant à mettre au jour les principaux concepts qu'articule la pensée des auteurs retenus. Mais une interrogation les traverse tous, néanmoins, et donne à l'ensemble une certaine cohérence, soit de savoir pourquoi nous en sommes venus à nous percevoir nous-mêmes comme des êtres vulnérables, et à concevoir notre expérience politique comme ouvrant sur le droit d'être protégés. Il semble que ce soit à l'aulne du façonnement de nos désirs et de notre affectivité que cette question doive être évaluée. En ce sens, nous sommes peut-être bel et bien des « sujets hobbesiens ».

Première partie : Le sujet hobbesien

1. Hobbes et le problème politique moderne

Il est impossible de dater avec précision le moment où la culture occidentale est devenue « moderne », parce qu'il ne s'est pas tant agi d'un événement repérable que d'un processus de longue haleine, complexe et inégalement rapide selon les lieux, un mouvement tectonique qui finit par bousculer de fond en comble l'ordre médiéval. Entendue dans un sens sociologique, la notion de modernité est imprécise et équivoque. Mais nous pouvons peut-être, en revanche, identifier dans le cours de l'histoire certains moments de modernité, si l'on entend par là le surgissement d'une pensée, l'affirmation d'une attitude, l'exposition d'un problème. À tout prendre, ce qui fait que les sociétés occidentales sont devenues modernes, c'est la naissance, en leur sein, d'une interrogation sur elles-mêmes, c'est la remise en cause radicale de leurs propres fondements, c'est la découverte du fait que les relations entre les hommes relèvent d'une équation insoluble, d'un problème politique dont la solution n'est pas donnée.

L'histoire de la philosophie politique fournit autant d'exemples de formulations de ce problème qu'il y eut de penseurs pour y réfléchir. Il y eut parfois des fulgurances improbables, de celles qui firent écrire à un jeune homme de dix-huit ans, du fond de son bourg périgourdin, que la question politique touchait au mystère de la « servitude volontaire », geste inouï mais sans grand écho dans l'immédiat, quoiqu'il mît pourtant à bas tout l'édifice féodal en réduisant à néant son principe d'autorité. Le geste moderne se produisit alors spontanément, surgissant au sein d'un monde assoupi, pour annoncer les bouleversements à venir. En d'autres moments, ce furent les événements eux-mêmes qui provoquèrent, en ébranlant les bases de l'ordre établi, le besoin de penser à nouveaux frais la nature et la destination des institutions politiques. C'est à ce dernier genre qu'appartient l'œuvre de Thomas Hobbes.

Nous ne saurions dire que la théorie hobbesienne constitue la formulation définitive du problème politique moderne. Mais elle a innové à plus d'un titre, et d'abord, dans la mesure où elle a pris acte d'une transformation fondamentale de la société anglaise, constituant la toile de fond des événements qui y précipitèrent la guerre civile et le renversement de la monarchie. Elle a aussi innové par sa méthode qui, plutôt que de prendre ses règles sur les exemples du passé ou sur des réflexions abstraites quant à la nature et à l'origine du droit, a dérivé celles-ci d'une considération première des facultés et des affections humaines. Ce faisant, elle a posé dans une perspective inédite, et à l'héritage durable, l'idée que ce sont les individus qui font les sociétés, et que si les États ont une raison d'être, celle-ci ne peut tenir qu'aux besoins inhérents de la créature humaine.

Pour la première fois, avec Hobbes, c'est l'Homme, en tant qu'il est pris entre sa nature bornée et sa puissance d'artifices, en tant qu'il est à la fois sujet et objet d'une connaissance possible, qui se trouve placé au centre de l'équation politique. La guerre civile anglaise lui est apparue moins comme une calamité que comme une épreuve philosophique, une expérience à grande échelle permettant d'observer la dynamique des passions humaines. Cette observation, en montrant l'humain dans ses déterminations fondamentales, qui font de lui un être de désir et un être vulnérable, fournit ainsi à Hobbes les données incompressibles du problème politique moderne. Si l'institution de l'État fut pour lui une nécessité, l'idée même que sa fondation doive se faire en suivant des coordonnées biologiques et psychologiques représente la première esquisse d'une solution qui demeure encore la nôtre, en dépit des apories qui la caractérisent.

Dans ce chapitre, nous tenterons de reconstituer la démarche intellectuelle de Hobbes, en montrant le rôle axial qu'y joue sa conception de l'affectivité humaine. Tant l'explication qu'il donne des troubles politiques que l'Angleterre a connus à son époque, que la logique qui soutient la solution institutionnelle qu'il prétend leur apporter gravitent en effet autour de

cette problématisation anthropologique où l'homme apparaît clivé entre l'affirmation de son désir de puissance et le souci de sa propre vulnérabilité. La philosophie politique de Hobbes peut donc être synthétiquement décomposée en trois parties : l'énoncé du problème, qui renvoie aux causes de la guerre civile anglaise; la caractéristation anthropologique, où se révèle la nature aporétique de l'homme et où s'annonce la possibilité de son dépassement; la théorie de l'État, qui confère au souverain une responsabilité législative ainsi qu'une charge pastorale, et qui fait de l'économie marchande l'espace au sein duquel l'inépuisable vitalité des hommes pourra pacifiquement s'exprimer.

On ne saurait comprendre le sentiment d'urgence qui transpire du propos de Hobbes sans voir combien sa théorie a été conditionnée par la violence des luttes politiques qui ont déchiré l'Angleterre de son vivant. La décapitation du roi Charles I, au paroxysme de la guerre civile, lui semblait la preuve non seulement de la brutalité des rebelles, mais aussi de la mécompréhension générale des fonctions de la souveraineté. Dans la première partie de ce chapitre, nous récapitulerons l'analyse que Hobbes a faite des causes de la guerre civile, et comment celles-ci lui ont paru imposer une redéfinition intégrale des concepts fondamentaux de la pensée politique. Deux « dispositions séditieuses » se sont liguées, explique-t-il, pour jeter le peuple anglais dans le tumulte de la rébellion. D'une part, la bourgeoisie commerçante, rassemblée au sein d'un Parlement disputant au monarque et à ses ministres les prérogatives de la souveraineté, en refusant, au nom d'une conception intransigeante du droit de propriété, de contribuer au Trésor royal, a ainsi privé l'État des moyens nécessaires à la préservation de l'ordre social. D'autre part, les Puritains, eux aussi nombreux au sein de la Chambre des Communes, ont rejeté l'autorité religieuse de la monarchie en prétextant du droit d'interpréter librement les Écritures, donnant ainsi à la révolte une justification théologique qui fouetta l'ardeur des rebelles.

La propagation de ces deux « dispositions séditieuses » montrait bien, selon Hobbes, comment les passions des hommes, qu'elles les fassent s'attacher jalousement à leurs possessions ou qu'elles les incitent à craindre les châtiments divins davantage que leur souverain terrestre, peuvent être aisément manipulées, sitôt que l'éloquence se joint chez leurs meneurs à la promotion d'idées confuses et erronées. L'éclatement de la guerre civile ayant été favorisé par la méconnaissance de la signification réelle des mots « liberté » et « souveraineté », cela consacrait l'échec de la tradition philosophique, dont se réclamaient les rebelles, à penser les conditions réelles de la paix civile. Il importait donc à Hobbes non seulement de démontrer à ses contemporains comment ils se leurraient eux-mêmes en pensant trouver leur intérêt dans la guerre, mais plus encore, de refonder entièrement la philosophie politique de manière à purger le langage de toutes ces ambiguïtés qui excitaient vainement les passions des hommes. À travers cette critique du langage, Hobbes entendait traiter du problème de la justice en suivant la méthode rigoureuse de la géométrie, dont il célébrait la précision lexicale, et dont il partageait aussi l'orientation matérialiste, où toute chose se révélait n'être que « figure et mouvement ».

Afin de tarir la source des désordres politiques, il fallait donc comprendre ce qui meut généralement les hommes. La deuxième partie de ce chapitre explorera l'anthropologie hobbesienne, à la lumière des deux principaux affects qui y sont posés comme déterminants du mouvement humain : le désir et la crainte. Hobbes propose en effet une conception amoraliste de l'action, où l'homme est d'abord envisagé dans le mouvement solipsiste de son désir, qui le pousse à la recherche d'un « bien pour lui-même » en vertu duquel il veut s'approprier toute chose utile à la perpétuation de son élan vital. Pensée dans les termes d'une théorie de la perception et de l'affectivité qui prononce l'impossibilité de définir ce que serait la substance d'un bien universel, la liberté s'avère indissociable, pour Hobbes, d'une nécessité physiologique, ce qui mène à invalider tout appel à la vertu, ou à l'« *apatheia* », tel qu'il se

faisait entendre chez les moralistes depuis les Grecs anciens. Il n'y a pas à lutter contre le désir, car c'est la vie elle-même qui commande à l'homme de chercher à maximiser sa puissance, posée comme étant à la fois le moyen et la fin de son mouvement. Par contre, l'illimitation de ce désir de puissance, sitôt qu'elle mène à croiser le mouvement d'autrui, induit une inévitable conflictualité, qu'il ne faut pas comprendre comme le fruit d'une tare morale, mais comme la collision physique de deux êtres dont les trajectoires obéissent aux lois générales du mouvement naturel.

Si l'état de nature, qui est pensé chez Hobbes non seulement comme la métaphore de la guerre civile mais aussi comme l'observatoire des effets naturels de la liberté humaine, lui apparaît aussi misérable, c'est donc parce que le désir de puissance qui anime tout homme se voit perpétuellement entravé par celui des autres, compromettant ainsi la possibilité d'assurer ce qui constitue pour chacun le mobile fondamental de ses conduites, le souci d'autoconservation. Le paysage de la condition naturelle des hommes dépeint par Hobbes présente l'image d'un monde foncièrement hostile, qui expose en permanence l'être humain au danger de la souffrance et de la mort, et qui lui révèle son essentielle vulnérabilité. Une rationalité utilitaire préside bien, selon lui, au mouvement du désir, mais elle est aporétique du fait qu'elle expose à la mort tout en répondant aux nécessités de la vie. La conscience de sa vulnérabilité, ce que Hobbes, avec son allégorie de l'état de nature, vise précisément à susciter chez son lectorat, se révèle être le début de la sagesse, en ce sens qu'elle permet d'entrevoir la solution qui permettra à l'homme de s'arracher aux limites de sa nature, en construisant cet artifice suprême qu'est l'État.

L'anthropologie hobbesienne est fondée sur le principe du droit naturel, et elle renvoie, en ce sens, à un certain mode de la conscience de soi où l'homme s'avère être fondamentalement propriétaire de lui-même. Hobbes estime d'ailleurs que cette image spéculaire de l'homme sera validée par un appel de ses concitoyens à l'introspection, en vertu duquel ceux-ci

devraient reconnaître également le bien-fondé de sa théorie de l'État. L'institutionnalisation de l'État trouve en effet sa raison d'être dans la garantie du droit naturel, auquel elle impose certes des limitations importantes, mais dont elle vise néanmoins à préserver les deux orientations essentielles, soit la libre appropriation de ce qui paraît à chacun être un bien pour lui-même, et la protection de cette double propriété dont chacun est titulaire sur son corps et sur ses possessions. Solution rationnelle au problème de la conflictualité naturelle des désirs, l'État n'est pas tant fondé sur l'opposition de la raison aux passions qu'il lui faudrait dominer, que sur le principe d'une articulation combinatoire de ces passions afin qu'elles annulent d'elles-mêmes leur propre dérèglement.

C'est donc sur une objectivation des passions et sur une problématisation de l'affectivité que Hobbes fonde sa théorie de l'État. Dans la troisième partie du chapitre, nous verrons en quoi ce fondement affectif conditionne la rationalité politique que Hobbes assigne au souverain, et comment ceci conduit à l'énonciation d'un problème politique nouveau, irréductible à celui du désordre et de la sédition, et qui se trouve induit par l'institutionnalisation même de l'État. En fondant la souveraineté sur le principe du contrat social, tout en arguant de l'efficacité supérieure du régime de type monarchique, Hobbes cherche en fait à concilier tant bien que mal le penchant démocratique de ses adversaires républicains et l'absolutisme de la Couronne anglaise. Sous ce rapport, le principe du contrat social se veut offrir une nouvelle légitimité à une structure de pouvoir héritée du féodalisme, et fondée essentiellement sur la puissance et la conquête, mais en référant la raison d'être de l'État au désir des citoyens d'être protégés, Hobbes en est venu à révoquer les arguments historiques et théologiques sur lesquels la monarchie appuyait ses prétentions. Nulle autre justification que la garantie du droit individuel et la prestation de sécurité ne pourrait plus désormais emporter l'obéissance des citoyens. Or, en disant cela, Hobbes se trouvait à compromettre les fondements principiels du

droit souverain de punir, qui ne pouvaient être déduits de la volonté contractante des individus, bien qu'ils soient le rempart ultime de l'ordre légal que l'État est censé instituer.

La souveraineté est posée par Hobbes dans une perspective qui fait du pouvoir un élément de nature essentiellement législative. Puisque l'accord des hommes au sujet du bien est impossible, du fait d'un perspectivisme radical qui ressortit à sa théorie de la perception, Hobbes estime que la raison d'un seul doit primer sur celle des autres, et en ce sens, la volonté du souverain, exprimée par la loi, a en principe pour effet de dissiper les causes de mésentente, en clarifiant aux yeux de chacun les limites de son domaine respectif et les buts qu'il lui est légitime de poursuivre. Or, la loi n'a de prise que sur les actions des hommes, dont elle balise la liberté, mais nullement sur leur conscience, qui est par définition soustraite au regard du souverain. Pourtant, c'est bien au niveau de la conscience, de la pensée et des mobiles affectifs qui dirigent les hommes que se situe le coeur du problème politique que l'État doit résoudre, et cela conditionne la discussion des finalités du châtiment, qui doit peser sur les désirs des citoyens en instillant en eux la peur et la prudence. Pour la même raison, au caractère législatif de la souveraineté, Hobbes adjoint également une charge pastorale qui, en s'inspirant des racines de la religiosité et des effets affectifs du culte, lui paraît fournir non seulement une légitimité supplémentaire, faisant s'équivaloir lois divines et lois civiles, mais aussi un instrument d'appoint au service de l'obéissance et de la discipline, dans la mesure où l'efficace du religieux consiste en une régulation du désir.

La longue discussion du problème de l'opposition entre autorités civiles et religieuses, qui introduit dans le coeur des hommes un conflit indû d'allégeances, vise essentiellement à désamorcer l'une des deux « dispositions séditieuses » que Hobbes voyait à la racine de la guerre civile. S'il reconnaît l'importance de la question du salut pour les croyants, Hobbes n'en cherche pas moins à déconstruire les élucubrations théologiques qui, en se nourrissant de l'inquiétude naturelle des hommes devant ce qu'ils ne peuvent comprendre, ont prêté aux

clercs une puissance surnaturelle d'intercession miraculeuse, grâce à laquelle ils ont pu séduire les hommes et miner l'autorité civile. Il convient, estime Hobbes, de ramener la question du salut et de l'obédience religieuse à sa plus simple expression, à la simple foi en la divinité du Christ, qui commande, explique-t-il, d'obéir en toute chose au pouvoir temporel. Ce désenchantement radical de la pensée religieuse implique également une sécularisation intégrale de la notion même de salut, qui, niant l'immortalité de l'âme, en fait le synonyme de la sécurité du corps et de la félicité mondaine. Le « *salus populi* », cette loi suprême qui doit régir la conduite du gouvernement des hommes, se trouve ainsi reportée sur un terrain essentiellement matérialiste, celui de l'économie.

L'institution de l'État a pour fonction première, selon Hobbes, de garantir à chacun ses droits, et en particulier, d'offrir une sécurité juridique à la propriété privée, ce qui doit permettre l'épanouissement de l'industrie humaine que les contradictions de l'état de nature entravaient. Le problème de la justice se trouve ainsi entièrement reformulé en termes de répartition des propriétés, Hobbes s'attaquant au passage aux conceptions commutative et distributive de la justice qui, depuis Aristote, suspendaient le droit individuel à des considérations morales supérieures. L'ordre légal du souverain est ainsi censé aplanir le champ de l'économie, où les hommes pourront dès lors se livrer librement à leur désir d'accumulation illimitée, et transiger entre eux sans avoir à craindre, du fait des garanties juridiques apportées par l'État, d'être floués par l'indéracinable opportunisme d'autrui. Du reste, il importe que le souverain laisse aux hommes la liberté d'entreprendre, car sa propre puissance dépend de celle des particuliers, ce qui dessine entre l'État et la société civile une sorte de symbiose vitale, l'économie étant effectivement le domaine où les nécessités biologiques de l'être humain s'expriment et se satisfont. Mais des tensions se font jour, néanmoins, au sein de ce domaine, non seulement parce que l'État doit prélever sur la richesses des particuliers les moyens de sa propre puissance, et intervenir également pour réglementer le commerce, ce qui avait alimenté

la première des deux « dispositions séditieuses » de la bourgeoisie anglaise, mais aussi parce que l'enrichissement des uns entraîne nécessairement la privation des autres, ce qui annonce, entre les possédants et les pauvres qu'il faut forcer au travail, une rivalité nouvelle, qui rappelle à la présence toujours latente, jamais lointaine, de l'état de nature.

Le problème politique hobbesien, comme on le verra dans ce chapitre, s'articule donc entièrement autour d'une problématisation de l'affectivité, du désir et de la vulnérabilité des hommes, et si l'institution de l'État est censée apporter une solution au conflit des passions, ce n'est pas tant l'ordre, essentiellement statique, de la loi qui doit en tarir la source, qu'une entreprise permanente de régulation des affects, ce qui semble donner à la rationalité politique moderne, à travers la dissémination des thèses hobbesiennes, une fonction stratégique irréductible à la seule question de l'obéissance et de la légitimité. La théorie de Hobbes est moins, en ce sens, une œuvre purement philosophique, que la première version d'un programme de gouvernement dont les intentions furent reprises par tous ceux qui l'ont suivi jusqu'à nous, et qui se sont matérialisées dans les institutions qui enserrent notre expérience de la vie en société. S'il est possible de repérer l'origine de cette idée voulant que l'État soit un pourvoyeur de sécurité et le garant de l'épanouissement individuel, c'est dans cette théorie qu'il faut la chercher.

1.1 Guerre civile et philosophie

La guerre civile qui ravagea l'Angleterre, à partir de 1640 et pendant près de vingt ans, constitua sans doute l'un des moments inauguraux de la modernité politique occidentale, ne serait-ce que pour l'intensité des débats d'idées qui l'accompagnèrent et qui montrèrent qu'un ordre politique vieux de six cents ans était soudainement devenu problématique. Mais pour Hobbes, quoiqu'il ait été vécu dans une angoisse telle qu'il s'enfuit en France avant même

que n'éclatent les premiers combats, cet épisode sanguinaire fut néanmoins une source considérable d'enseignement, une sorte de point d'Archimède politique, « car celui qui, de cet endroit comme de la montagne du Diable, aurait considéré le monde et observé les actions des hommes, et particulièrement en Angleterre, aurait pu contempler le spectacle de toutes les sortes d'injustice et de toutes les formes de folie que le monde pût fournir ».[4]

Ce « spectacle » de l'autodestruction de sa société révélait à l'observateur le visage grimaçant de l'animal humain, et montrait, à l'opposé de toute notion d'harmonie naturelle, la capacité de l'homme à être un loup pour son semblable. Sans pour autant suspendre son jugement, et prenant même le risque d'un parti pris monarchiste à contre-courant de l'opinion de ses compatriotes, Hobbes a néanmoins su voir dans le tumulte de son époque une logique implacable, mécanique et amorale, qui expliquait, selon lui, tant les causes de la révolte que les raisons de l'institution politique qu'elle prenait pour cible.

La guerre civile s'avérait être un phénomène quasiment naturel, aussi inévitable et rigoureux que la mort, une sorte de « maladie ou un désordre des humeurs »[5] comparables à ces maux qui affligent tout être vivant. L'État est à l'image des hommes qui le composent. Comme eux, il est « mortel et sujet à la ruine », cela non pas parce que sa dégénérescence est dictée par la rémanence de cycles inéluctables, à l'instar de la vie biologique, mais plus simplement parce que « rien de ce que les mortels construisent ne [peut] être immortel ».[6] Ainsi, à une époque où les souverains arguaient de leur droit divin et inscrivaient leur règne parmi les lois intangibles de la nature, Hobbes faisait de l'État une création, un artifice, un fruit du travail des hommes et marqué, pour cette raison même, d'une fragilité extrême.

---

[4] Thomas Hobbes : *Béhémoth ou le Long Parlement*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1990, p. 39; v.o.a. : *Behemoth : The History of the Causes of the Civil Wars of England*, New York, Burt Franklin, 1840.

[5] Thomas Hobbes : *Éléments de loi*, Paris, Éditions Allia, 2006, p. 178; v.o.a. : *The Elements of Law, Natural and Politic*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1994.

[6] Thomas Hobbes : *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l'État chrétien et civil*, Paris, Éditions Gallimard, 2000, pp. 475-476; v.o.a. : *Leviathan*, Harmondsworth, Baltimore, Ringwood, Penguin Books, 1968.

Si l'Angleterre s'est embrasée, c'est que ses habitants n'ont pas su ériger des fondations assez solides pour résister aux assauts de la maladie. La cause en est qu'il leur manquait le savoir nécessaire ; l'État n'y était encore qu'une « institution imparfaite » et cette « procréation défectueuse » ne pouvait qu'engendrer une « infirmité » telle que le moindre trouble suffisait à l'anéantir.[7] Or, comme c'est par la connaissance des maladies que la médecine a su développer des traitements thérapeutiques, pour Hobbes, l'étude des causes de la guerre civile devait permettre de découvrir une cure politique.

1.1.1 Les causes de la sédition

Dans son livre intitulé *Béhémoth*, Thomas Hobbes a fait la chronique des événements qui ont mené du déclenchement de la guerre civile à la restauration, vingt ans plus tard, de la monarchie anglaise. Il n'est pas question, ici, de résumer ces faits. Du reste, quoique le récit de Hobbes soit assez exhaustif d'un point de vue historique, son appréciation des événements est clairement orientée par un parti pris monarchiste. Cela étant, si l'on y peut déceler un ensemble de causes sociales et institutionnelles, qu'elles soient d'ordre politique, économique ou religieux – des causes que l'on pourrait qualifier d'« objectives » – il semble que pour Hobbes, celles-ci n'ont pas été déterminantes en elles-mêmes mais seulement en tant qu'elles ont pesé sur la mentalité de ses contemporains.

Autrement dit, la guerre civile est d'abord due à l'existence d'une « disposition séditieuse »[8] qui s'est répandue dans la population. La rébellion est une question d'attitude. Elle provient de ce que les hommes sont saisis de « mécontentement » lorsqu'ils se sentent empêchés « de passer d'un état à un état meilleur », et que rend plus criant encore la crainte d'une « souffrance corporelle ». Sans ce mécontentement qui se pare du « prétexte du droit », et

[7] *Idem*, p. 477.
[8] Thomas Hobbes : *Le citoyen ou les fondements de la politique*, Paris, Flammarion, 1982, p. 215; v.o.a. : *On the Citizen*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1998.

sans « l'espoir du succès » qui peut seul mener l'homme à risquer sa peau, l'histoire des républiques ne serait qu'un long fleuve tranquille.[9] En somme, la guerre civile est avant tout un état d'esprit.

1.1.1.1 L'étincelle

Il faut expliquer brièvement les circonstances qui menèrent à la guerre civile si l'on veut comprendre la forme dans laquelle cette « disposition séditieuse » a pu trouver à s'exprimer. Depuis la mort de la reine Elizabeth et l'accession au trône de la dynastie des Stuart avec James I, trois royaumes, l'Angleterre, l'Écosse et l'Irlande se trouvaient coiffés du même monarque, bien qu'étant formellement indépendants. De plus, sur le plan religieux, chaque royaume conservait ses allégeances : si la religion anglicane était devenue depuis Henri VIII l'élément central de l'identité anglaise, l'Irlande était demeurée farouchement catholique tandis que l'Écosse avait épousé depuis plus d'un siècle la théologie calviniste.

Aussi, lorsqu'en 1637, William Laud, Archevêque de Canterburry, adversaire acharné du puritanisme et principal conseiller du roi Charles I, convainquit ce dernier, sous prétexte d'embellir le culte divin, d'imposer à l'Écosse presbytérienne le *Livre des prières publiques* sur lequel se basait la liturgie anglicane, cette tentative suscita à Edimbourg un tel « tumulte » que les Écossais en vinrent, trois ans plus tard, à lever une armée avec le dessein d'envahir l'Angleterre. Afin de pouvoir contrer cette offensive, le roi dut se résigner à convoquer le Parlement pour que celui-ci approuve les crédits nécessaires à l'entretien des armées royales. Or, cela faisait déjà douze ans que Charles I exerçait un règne personnel, depuis que les parlementaires, invoquant la *Magna Carta* de 1215, lui avaient contesté la prérogative de lever taxes et impôts sans leur consentement. Ces douze années n'ayant fait qu'amplifier

[9] *Éléments de loi*, *op. cit.*, pp. 178-179.

leurs griefs, aussitôt assemblés, « au lieu de prendre en considération les affaires du roi, à savoir, trouver de l'argent, ils se mirent à discuter de la satisfaction de leurs requêtes »[10] concernant le pouvoir fiscal et les méthodes arbitraires employées par le monarque et ses ministres. Incapable d'obtenir satisfaction, ce dernier procéda à la dissolution de l'assemblée après seulement trois semaines, et dut se rabattre sur la noblesse pour former son armée, celle-ci étant attachée à la monarchie, mais contestant néanmoins ses prétentions à la souveraineté absolue.

Financièrement ruiné par les conditions sous lesquelles il dut céder aux Écossais, le roi fut forcé de convoquer de nouveau le Parlement, qui s'empressa de voter une loi empêchant sa dissolution sans l'accord de ses membres, et réclama le pouvoir de juger les ministres ainsi que d'autres mesures destinées à limiter les droits du souverain. Au cours de cette querelle opposant la Couronne et le Parlement, l'Irlande en vint à se soulever à son tour, et l'enjeu du contrôle des armées s'ajouta aux motifs de discorde, les parlementaires revendiquant pour eux seuls le droit « de lever et de mobiliser des soldats, ce qui revenait à ôter au roi le pouvoir sur les forces armées, qui est en réalité l'intégralité du pouvoir souverain ».[11] Devant le refus du roi de se soumettre à ces exigences, qui équivalaient à un lent grignotage des prérogatives de la Couronne, le Parlement finit par déclarer, en avril 1642, « que le pouvoir souverain réside dans les deux Chambres, et que le roi ne pourra avoir de droit de refus » quant à tout ce que les Chambres proclameront comme loi. Ce faisant, comme l'écrit Hobbes, les parlementaires « ont ôté au roi non seulement la force armée, mais aussi le pouvoir législatif ».[12]

Au faîte de cet affrontement, le refus du roi de satisfaire aux dix-neuf propositions de l'*Humble pétition et avis* de juin 1642, qui ne visaient rien de moins que l'imposition d'une monarchie constitutionnelle, marqua le début des préparatifs d'une guerre qui s'annonçait inévitable. « Jusqu'alors (bien qu'il y ait eu auparavant une guerre) il n'y avait pas eu de sang

[10] *Béhémoth*, *op. cit.*, p. 71.
[11] *Idem*, p. 119.
[12] *Idem*, p. 143 et 141.

versé; ils ne s'étaient lancés que du papier. »[13] Cela dit, une fois que l'appel aux armes fut lancé des deux côtés, on continua néanmoins à faire des proclamations contestant la légalité des décrets de l'autre partie. Alors même que l'affrontement devenait physique, l'autorité législative demeurant incertaine, la lutte d'arguments se poursuivit pour déterminer, ultimement, qui avait le droit d'exercer ce qu'on pourrait appeler la « violence légitime ».

1.1.1.2 Le problème du droit de propriété

Ce trop bref résumé des circonstances qui ont mené à la guerre civile montre en premier lieu que derrière la rivalité entre la Couronne et le Parlement au sujet des prérogatives de la souveraineté, l'enjeu fondamental, sensible, celui dans lequel s'est d'abord moulée la « disposition séditieuse » du peuple, concernait le droit de propriété. Sans être plus explicite, Hobbes reconnaissait écrire « à une époque où les intérêts des gens ont changé »[14], leur allégeance traditionnelle envers la Couronne ayant cédé le pas devant ces nouveaux intérêts. Ceux-ci ne s'attachaient-ils pas au développement d'une société commerciale, à la passion de l'enrichissement qu'il engendre, et à la possessivité qui fait regarder jalousement sa propriété privée?

Chose certaine, l'argent constitue pour Hobbes un problème politique majeur, et l'on ne saurait se surprendre qu'il ait été au centre de la crise qui déchira le pays, car « ceux qui manient l'argent ont véritablement l'autorité souveraine ».[15] La pugnacité des parlementaires s'explique ainsi par l'insistance avec laquelle ils voulurent s'arroger le contrôle des politiques financières et fiscales du royaume. En invoquant le droit coutumier, comme la *Magna Carta*, et en opposant ainsi au roi le fait que ses prédécesseurs avaient « jadis garanti qu'aucun homme ne serait saisi, à savoir que ses biens ne pourraient lui être pris que conformément au

[13] *Idem*, p. 148.
[14] *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 964-965.
[15] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 220.

droit du pays »[16], le Parlement se faisait le défenseur d'une conception intransigeante de la propriété privée qui servait de fondement à la revendication de ses prérogatives politiques. Quoiqu'ils revendiquassent l'autorité politique pour eux-mêmes, les parlementaires promouvaient, en affirmant ainsi, comme un droit inviolable, « que chaque individu privé a la propriété absolue de ses biens », une « doctrine tendant à dissoudre l'État »[17], et qui mettait du coup en péril leur propre prétention à incarner la souveraineté.

Or, la position des parlementaires n'était pas sans trouver un profond écho parmi le peuple qui les élisait, celui-ci considérant, d'après Hobbes, comme étant « le plus sage et le mieux apte à être choisi pour le Parlement, l'homme le plus opposé à accorder des subsides ou d'autres paiements publics ».[18] Le fait que la question des impôts ait pu devenir aussi explosive signalait une radicalisation de l'opinion populaire qui était elle-même le signe d'une recomposition du corps social ou du déplacement de son centre de gravité. La révolte contre la Couronne apparaît en effet à Hobbes comme une rébellion typiquement bourgeoise, puisque ce sont en effet « les bourgeois, c'est-à-dire les marchands, dont la profession est le gain privé, [qui] sont par nature les ennemis mortels de ces impôts, leur seule gloire étant de devenir considérablement riches en achetant et vendant avec sagesse ».[19]

Mue par sa passion pour l'enrichissement, la bourgeoisie anglaise regardait avec envie la prospérité des Pays-Bas voisins, dont le commerce florissant paraissait aux Anglais envieux avoir été rendu possible par la révolte qui les avaient fait s'affranchir de la tutelle espagnole quelques décennies plus tôt.[20] Selon Hobbes, ce désir d'enrichissement obnubilait la bourgeoisie au point de la jeter dans la guerre, au mépris de ses intérêts véritables. Les marchands, en effet, sont pour lui « des hommes qui n'envisagent jamais rien d'autre que leur

[16] *Béhémoth*, *op. cit.*, pp. 76-77.
[17] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 482.
[18] *Béhémoth*, *op. cit.*, pp. 42-43.
[19] *Idem*, p. 167.
[20] L'indépendance des Pays-Bas fut proclamée en 1579. Sur ce sujet, voir *Léviathan*, *op. cit.*, p. 483 et *Béhémoth*, *op. cit.*, p. 42.

profit présent, et qui sont d'une certaine façon aveugles à tout ce qui n'entre pas dans ce domaine »; or, cette myopie qui ne leur fait voir que « leur intérêt particulier » rend en même temps les hommes « ignorants de leurs devoirs envers le public ».[21] Emportée par sa passion, la bourgeoisie tend ainsi à méconnaître le fait que son intérêt a pour condition la stabilité de l'État.

Révolution bourgeoise, la guerre civile porte ainsi témoignage de l'ascendant pris en Angleterre par la Cité de Londres et les autres grandes villes marchandes, ce qui s'observe notamment dans le fait que la députation du Parlement réuni sous Cromwell en 1654 était issue d'un profond redécoupage électoral, accordant un poids égal aux villes et aux campagnes, alors que celles-ci étaient jusqu'alors favorisées dans un ratio de 7 à 2.[22] Hobbes pose d'ailleurs comme un principe politique universel la menace que peut poser, pour l'État, une croissance démesurée des villes, dès qu'il leur « est possible de pourvoir, à partir de [leur] propre domaine, à une armée nombreuse et à son financement ».[23] Or, la rébellion eut été inimaginable et encore moins victorieuse sans le soutien financier de la bourgeoisie londonienne, alors qu'à l'inverse, incapable de financer ses armées, le roi Charles fut privé des moyens matériels nécessaires à la suppression de la révolte. L'argent fut donc bel et bien, le véritable nerf de la guerre civile. Il faut y voir l'indication de ce que l'économie devint alors un des enjeux les plus importants du problème politique moderne.

1.1.1.3 Le problème de l'autorité religieuse

Si la disposition séditieuse exprimée dans l'affirmation d'un droit absolu de propriété alimenta une révolte d'abord motivée par le refus de reconnaître au roi le droit de prélever arbitrairement taxes et impôts, nous avons pu remarquer également l'importance que des

[21] *Béhémoth*, *op. cit.*, p. 184 et 78.
[22] *Idem*, pp. 228-229.
[23] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 491; voir aussi *Béhémoth*, *op. cit.*, p. 167.

motifs religieux semblent avoir prise parmi les causes de la guerre civile, et le récit de Hobbes oscille entre ces deux facteurs sans indiquer lequel fut décisif. Le problème de l'autorité en matière religieuse paraît constituer, pour Hobbes, la question politique par excellence. Dans son *Béhémoth*, Hobbes se livre en effet à une critique historique du pouvoir des religieux, c'est-à-dire des « philosophes et des théologiens ». Depuis les druides celtiques, les Égyptiens, les Juifs, les Indiens et les Éthiopiens jusqu'à l'ascension de la papauté, partout et de tout temps, les prêtres n'ont eu de cesse de chercher à soumettre les rois à l'obéissance, ceux-ci « étant maîtrisés non par la force et par les armes, mais leur raison étant maîtrisée par la superstition ».[24] Or, il n'est rien de plus néfaste, pour Hobbes, que cette lutte pour le pouvoir suprême, qui a atteint son paroxysme dans la chrétienté, où la question de l'autorité papale lui paraît avoir été la source de toutes les guerres civiles.[25]

La papauté, ce « fantôme [du] défunt empire romain »[26], a su profiter de l'effondrement de l'autorité civile sous les assauts des envahisseurs barbares pour s'imposer comme maître politique du peuple de Rome, et depuis le siège pontifical, elle entreprit dans les siècles qui suivirent, en « prétextant son pouvoir spirituel, [d'] empiéter sur les droits temporels de tous les autres souverains d'Occident ».[27] En vertu de leur magistère religieux, les papes ont ainsi pondu une doctrine stipulant qu'ils étaient les vicaires du Christ et proclamant que « l'église actuelle est le royaume de Dieu sur terre », cela afin de s'arroger le « bénéfice d'une monarchie universelle ».[28] Aussi cherchèrent-ils à donner à leurs canons le caractère de véritables lois, en vertu desquelles ils prétendirent pouvoir punir quiconque, souverains compris, en menaçant les récalcitrants du châtiment de l'excommunication, terrible pour qui

[24] *Béhémoth*, *op. cit.*, pp. 130-134.
[25] *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 154-155.
[26] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 948.
[27] *Béhémoth*, *op. cit.*, p. 51.
[28] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 938.

accepte l'idée que « celui qui meurt excommunié [est] damné », et bien pire, à ce titre, que toute punition terrestre.[29]

Les souverains temporels se laissèrent ainsi tranquillement assujettir par l'évêque de Rome, et ce jusqu'à l'avènement de la Réforme. L'Église jouissait alors d'une influence telle que rien ne semblait pouvoir freiner son arrogance. Or, selon Hobbes, le protestantisme s'est nourri d'une désaffection à l'égard de l'Église, et « l'absence de vertu chez les pasteurs produisit l'absence de foi chez le peuple », à quoi s'ajouta le raffinement des doctrines scholastiques qui contenaient « un si grand nombre de contradictions et d'absurdités que le clergé se fit par là une réputation à la fois d'ignorance et d'intention frauduleuse, ce qui amena les gens à se révolter contre eux ».[30] En Angleterre, le roi Henri VIII parvint ainsi à secouer le joug de Rome tout en bénéficiant du soutien populaire, non seulement de ces « hommes du meilleur jugement » qui avaient reçus favorablement « la doctrine de Luther », mais aussi des « gentilshommes » au bénéfice de qui s'effectua la confiscation des possessions abbatiales.[31]

Or, si l'institution de l'Église anglicane favorisa pour un temps l'autorité royale, la Réforme protestante entraîna un mouvement qui finit par saper celle-ci. Auparavant, l'interdiction de traduire la Bible garantissait à l'Église le maintien d'un monopole interprétatif. Mais en la faisant traduire en langue vernaculaire et en la recommandant à chacun comme « règle de [ses] actions », il s'ensuivit que « tout homme sachant lire l'anglais […] pensai[t] parler avec Dieu tout-puissant, et comprendre tout ce qu'il disait », et du coup, c'est toute l'autorité ecclésiastique qui se vit contester.[32] À la base de la disposition séditieuse de la bourgeoisie anglaise, se trouva donc aussi cette passion religieuse revendiquant la liberté de conscience.

La guerre civile en vint ainsi à prendre l'allure d'une guerre sainte, la Couronne se voyant attaquée d'un côté par ce qui restait des « Papistes », et de l'autre par les divers groupes de

[29] *Béhémoth*, *op. cit.*, p. 46.
[30] *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 217-218.
[31] *Béhémoth*, *op. cit.*, pp. 57-58.
[32] *Idem*, p. 61.

Puritains, « Presbytériens » et « Indépendants », autant de « séducteurs » réclamant pour eux-mêmes une autorité exclusive en matière de religion, au nom de laquelle ils prétendaient pouvoir restreindre la portée de l'autorité civile.[33] Majoritaires au Parlement, les Puritains eurent ainsi beau jeu d'accuser le roi « de nourrir le dessein d'introduire et d'autoriser la religion romaine dans ce royaume », la reine étant catholique, cela afin d'accroître encore l'insoumission du peuple, déjà acquis à l'idée que le monarque était un tyran pour avoir exigé de lever le fameux « impôt naval ».[34] Mais si l'on en croit Hobbes, les motifs religieux semblent n'avoir été que des prétextes maquillant la passion charnelle de la bourgeoisie commerçante. Les « *divines* » puritains apportèrent ainsi, sinon une explicite bénédiction aux revendications de la nouvelle classe possédante, du moins ne s'attaquèrent-ils jamais « aux vices lucratifs des commerçants et artisans […] ce qui était un grand soulagement à la majorité des citoyens et des habitants des villes de marché », et ce qui les confortait du coup dans leur révolte antifiscale.[35]

1.1.1.4 L'emprise des fausses doctrines

Pour Hobbes, les événements survenus en Angleterre ont montré que les humains demeurent prisonniers d'un « royaume des ténèbres », qui « n'est rien d'autre qu'une association de falsificateurs » se servant de « fausses doctrines » pour « conquérir le pouvoir sur les humains ».[36] C'est donc que s'il existe dans la population une « disposition séditieuse », c'est-à-dire une sorte de passion poussant à la rébellion, celle-ci est alimentée et façonnée par un ensemble d'idées dont la diffusion encourage à la révolte en jouant sur le sens des réalités, tout en affermissant, par le fait même, la position de ceux qui les énoncent.

[33] *Idem*, pp. 40-41.
[34] *Idem*, p. 99.
[35] *Idem*, p. 64.
[36] *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 835-836.

Ces doctrines frauduleuses avaient en Angleterre un ancrage institutionnel sur lequel Hobbes a concentré tout le feu de sa critique : l'université. Créées à l'initiative de la papauté, les universités, écrit Hobbes, « ont été pour cette nation ce que le cheval de bois fut pour les Troyens ».[37] Dispositif central de la politique papale, les universités permirent l'inculcation de doctrines visant à conforter la suprématie de l'autorité spirituelle. Aussi les docteurs furent-ils malgré eux les pions d'une lutte politique, fourbissant les armes de la papauté par l'écriture « de gros livres de théologie scolastique, incompréhensibles à tout homme, et à eux-mêmes », livres qui n'étaient « rien d'autre, en majeure partie, que des séries sans signification de mots barbares et bizarres ».[38] Mais leurs arguments, dont la sophistication forçait l'admiration de ceux qui s'en trouvaient médusés, en convoquant l'autorité d'Aristote à l'appui de concepts obtus, tels que celui d'« essence séparée », n'avaient d'autre effet, en faisant croire à l'existence d'une âme incorporelle et immortelle, et par là, à celle des fantômes, que d'encourager l'ignorance et la superstition.[39] Or, c'est là précisément la principale ressource de l'autorité cléricale, que d'acquérir une « réputation de sagesse » en forçant les gens « à croire des choses contradictoires ».[40]

Les universités avaient ainsi ressuscité l'autorité philosophique des Anciens en mélangeant leurs arguties aux textes de l'Écriture. Cependant, ici encore, la Réforme vint décupler les effets néfastes de la politique papale, car en incitant à la lecture comparative de la Bible dans ses versions grecques et latines, elle ouvrit elle aussi à la connaissance des philosophes antiques et de leurs doctrines morales. Pour Hobbes, « rien n'a jamais été si chèrement acquis dans le monde occidental que l'apprentissage du grec et du latin », car, selon lui, la lecture des auteurs anciens a pour effet de favoriser « les révoltes et les critiques licencieuses des actions

[37] *Béhémoth*, *op. cit.*, p. 79.
[38] *Béhémoth*, *op. cit.*, p. 56 et *Léviathan*, *op. cit.*, p. 933.
[39] *Léviathan*, *op. cit.*, pp 916-920, voir aussi *Béhémoth*, *op. cit.*, pp. 80-81.
[40] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 214.

des souverains ».[41] Comme l'a cruellement montré la guerre civile, les questions de doctrine politique sont fondamentalement dangereuses, et doivent pour cette raison être manipulées avec précaution.

En ces matières, les auteurs que Hobbes qualifie de « dogmatiques », malgré l'autorité qu'on leur confère, « ont été si loin de supprimer doutes et controverses dans les questions dont ils ont traité qu'ils les ont grandement multipliés ».[42] Les concepts équivoques sur lesquels ils basèrent leur raisonnement n'étaient « rien qu'une description de leurs propres passions »[43], et celles-ci étant naturellement diverses, cela empêcha l'établissement d'un accord sur les notions fondamentales et produisit par conséquent la plus grande confusion. Mais plutôt que de voir dans la polyphonie de leurs doctrines la preuve de leur défaut de raisonnement, les Anciens en tirèrent argument pour donner à chacun une capacité égale à juger des questions de justice et de droit. Or, s'il est un « dogme » qui a « monstrueuse figure », pour Hobbes, c'est bien cette idée voulant que l'on puisse soumettre la justice à des « jugements particuliers ». Chacun s'estimant plus sage qu'autrui, il ne peut qu'en résulter « tous les massacres dont les hommes se déchirent et se détruisent eux-mêmes ».[44]

La redécouverte des textes de l'Antiquité a véritablement corrompu l'esprit des hommes même les plus intelligents, estime Hobbes, car elle fit naître en eux un désir d'imitation qui les poussa à vouloir non seulement égaler les Anciens dans leur conception erronée de la vertu, mais aussi à établir chez eux un « gouvernement populaire » calqué sur le modèle des républiques gréco-latines. Pourtant, si les Aristote ou les Cicéron des temps anciens ont pu prétendre que leurs doctrines du gouvernement étaient conformes aux « principes de la nature », leur métaphysique montre assez qu'ils ignoraient tout de ceux-ci, aussi ce qu'ils « transcrivaient dans leurs ouvrages » n'était pas tiré d'un savoir positif mais de la seule

[41] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 345, voir aussi *Béhémoth*, *op. cit.*, p. 82.
[42] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 93.
[43] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 913.
[44] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 70.

« pratique de leurs propres États ».[45] Leurs lecteurs modernes se laissèrent ainsi abuser par des distinctions sans fondements, comme celle d'Aristote classant les formes de gouvernement selon qu'elles s'exercent à l'avantage du souverain ou des sujets, et, convaincus que seule la démocratie procure la liberté aux hommes, ils finirent par développer une véritable « tyrannophobie », qui n'est au fond, pour Hobbes, que « la peur d'être gouvernés avec fermeté ». [46]

Aussi s'égaraient-ils, ceux-là qui pensaient pouvoir jouir de la même « prospérité » en imitant les constitutions des cités antiques, car ils méconnaissaient « les révoltes fréquentes, et les guerres civiles, [qui] résult[èrent] de leur politique imparfaite ».[47] C'est qu'il en allait, pour Hobbes, d'une mauvaise compréhension des notions fondamentales de la philosophie politique, qui les menait à s'empêtrer dans d'insolubles contradictions. Aussi, lorsqu'ils s'en prenaient au roi dont ils critiquaient « la puissance absolue », les « séditieux […] ne se mett[aient] point tant en peine pour l'abolir, que pour la transférer à quelques autres personnes ».[48] S'attaquant à la souveraineté, ils ne visaient en somme qu'à s'en emparer. Maudissant la tyrannie au nom de l'idée de liberté dont ils étaient épris, et qu'ils prenaient pour le « pouvoir [de] faire impunément tout ce que bon [leur] semble », ils en oubliaient que même en démocratie, personne ne jouit d'une telle licence.[49] En somme, les bourgeois séditieux étaient dans l'erreur. En opposant la souveraineté et la liberté, ils ignoraient ou feignaient d'ignorer que même chez les Anciens, la liberté n'était pas « celle des personnes particulières, mais celle de l'État », et que la revendiquer ne voulait dire au fond qu'aspirer à « la domination ».[50]

---

[45] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 344.
[46] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 485, voir aussi *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 195-196.
[47] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 484.
[48] *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 155-156.
[49] *Idem*, p. 189.
[50] *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 342-343 et *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 202. Quentin Skinner juge que cette opposition aux idées d'un courant politico-intellectuel qu'il appelle « républicanisme civique » est déterminante en ce qui a trait à la signification de l'oeuvre hobbesienne. Nous développerons cet argument au chapitre suivant, pp. 246-265.

1.1.2 Langage et vérité

Dans l'Épître dédicatoire qui ouvre les *Éléments de Loi*, Hobbes écrit que des deux « parties principales de notre Nature, Raison et Passion, ont résulté deux sortes de savoir, mathématique et dogmatique ». Le premier, parce qu'il ne fait que comparer des figures et des mouvements, ne saurait prêter à controverse : sa vérité est univoque et ne s'oppose pas aux intérêts des hommes. Mais le second, parce qu'il « compare les hommes et examine leurs droits et leurs profits », est sujet, quant à lui, à des désaccords perpétuels, d'autant plus vifs que les hommes se font gloire d'être plus sages les uns que les autres. En cette matière, la raison est impuissante dès qu'elle s'oppose aux intérêts et aux désirs des individus, *a fortiori* lorsque ceux-ci se présentent enrobés sous des préceptes tirés de fausses doctrines. Pour Hobbes, le défi de la théorie politique, dès lors, sera d'engager, à partir d'une réflexion sur le langage en tant qu'il est la seule voie d'accès à la vérité, une rénovation complète de la réflexion sur la justice, de manière à la fonder, pour une première fois, sur « des principes tels que les passions ne s'en défient pas et ne puissent chercher à les destituer ».[51]

1.1.2.1 Le pouvoir de l'éloquence

Avant de pouvoir prétendre fonder une science du politique sur de pareilles bases, encore faut-il comprendre la façon dont le langage se combine aux passions, de manière à façonner chez un individu une quelconque « disposition », qu'elle soit séditieuse ou non. Le langage est conçu par Hobbes comme une puissance, puissance d'énonciation qui permet à l'homme d'exprimer ses sensations et ses pensées, mais puissance, également, capable de produire des « effets » chez autrui, des « effets qui sont également des signes par lesquels on remarque ce

[51] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 35.

qu'un autre conçoit et projette ».[52] Un tel « pouvoir cognitif » relève d'une faculté que l'homme partage avec les bêtes, la compréhension, qui est une capacité de décoder les intentions d'autrui lorsque celui-ci s'exprime « par des mots et d'autres signes volontaires ». De même que les bêtes sont aptes à comprendre la volonté de leur maître, les hommes sont en plus capables de saisir des pensées formées « par la série et la liaison des noms », soit ce que Hobbes appelle le « discours ».[53] Ces aptitudes langagières, mobilisées dans des rapports d'énonciation et de réception de signes et d'idées, permettent ainsi une sorte de transplantation cognitive entre interlocuteurs, enseigner consistant précisément en l'action de faire naître, « en autrui, des conceptions que l'on a en soi ».[54]

Parce qu'il est un pouvoir sur autrui, le langage n'est pas neutre, et c'est en cela d'ailleurs que l'humanité se sépare du règne animal. Reprenant la distinction aristotélicienne entre la voix et la parole, Hobbes explique que si les bêtes peuvent se servir de la première pour « exprimer leurs passions entre elles », elles n'ont pas, en revanche, cet « art du discours, si nécessaire pour exciter dans l'âme les troubles et les tempêtes. Elles ne savent pas représenter le bien et le mal plus grands qu'ils ne sont en effet. Mais l'homme a une langue, qui est, à dire le vrai, une trompette de sédition et une allumette de la guerre […]. »[55] C'est que seul l'humain a le souci de cette chose qu'il appelle « vérité ». Or, en cette matière, l'homme ne semble pas avoir beaucoup avancé. Pour Hobbes, en effet, « tout ce que les Philosophes moraux ont écrit jusqu'à présent de la science de la vérité, n'a servi de rien ». Si nous leur concédons pourtant une grande autorité, ce n'est pas parce qu'ils ont véritablement « éclairé [nos] esprits », mais plutôt à cause de l'éloquence de leurs discours, « pleins de mouvements pathétiques, avec lesquels ils ont confirmé des opinions qui avaient été déjà reçues sans être bien examinées ».[56]

---

[52] *Idem*, p. 91.
[53] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 84.
[54] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 91.
[55] *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 142-143.
[56] *Idem*, pp. 84-85.

L'opinion consiste pour Hobbes en l'estimation d'une vérité basée sur la confiance en la validité d'une proposition énoncée par autrui, et elle implique donc une croyance en ce que disent les autres qui est fondamentalement un crédit accordé à la personne qui parle.[57] La croyance est une puissance que l'on reconnaît à autrui. C'est ainsi, notamment, que s'explique l'influence politique des religieux. Leur « prédication », pour Hobbes, « ne visait [pas] à enseigner aux hommes que croire, mais qui croire ».[58] Parce que le contenu du discours importait peu et n'avait pas à être assimilé pour opérer ses effets, les prédicateurs se trouvaient capables non seulement de jouer sur les perceptions de leur auditoire, mais même d'amener celui-ci à agir dans tel ou tel sens. Ainsi, durant la guerre civile, « les gens du peuple, dont le bras devait résoudre le litige, ne comprenaient pas les raisons de l'un et de l'autre parti », mais ils n'en furent pas moins l'instrument de la victoire de ceux qui avaient le mieux su les séduire par leurs discours.[59]

La croyance et l'opinion ont un fondement non pas rationnel mais affectif. L'éloquence qui convainc se sert des passions qu'elle flatte et des croyances qu'elle amplifie afin de déformer la réalité. Ainsi, plutôt que de résulter d'un examen posé et réfléchi des idées reçues, « le consentement, [que les hommes] prêtent à une chose, procède de haine, de crainte, d'espérance, d'amour, ou de quelconque perturbation de l'âme ».[60] En ce sens, l'éloquence rhétorique s'oppose à la vérité, quoiqu'elle en ait l'aspect extérieur. L'orateur éloquent « ne se propose pas de pénétrer dans la nature des choses, mais d'accommoder son discours aux passions de ceux qu'il veut émouvoir », car son but n'est pas la « vérité » mais la « victoire ».[61]

Pourtant, tout le pouvoir de l'orateur est contenu dans la reconnaissance de ceux qui l'écoutent. Bien qu'il puisse être capable, par d'habiles artifices rhétoriques destinés à

[57] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 59, voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 144-145.
[58] *Béhémoth*, *op. cit.*, p. 55.
[59] *Ibidem*.
[60] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 102.
[61] *Idem*, p. 204.

manipuler leurs émotions, d'amener ceux-ci à « croire n'importe quoi », il n'en demeure pas moins que les auditeurs sont complices et coupables de leur propre errance, lorsqu'ils se laissent convaincre par des discours erronés. En effet, « celui qui prétend administrer une preuve fait juge de sa preuve celui à qui il s'adresse ».[62] C'est donc dire que l'emprise des fausses doctrines, dans l'Angleterre de Hobbes, et la lourdeur avec laquelle elles ont pesé dans la gestation de la révolte, ne sont attribuables qu'à cette méconnaissance délibérée de la part du peuple. Le phénomène de la sédition est ainsi la rencontre entre l'éloquence du démagogue, lui-même imbu de faux préceptes, et le « manque de jugement » de ceux qui le suivent et qui, mus par l'espoir d'améliorer les choses, finissent par les détruire.[63] Peut-être qu'en exposant leurs erreurs et leurs tromperies, l'homme sage parviendrait-il à dessiller les yeux de la populace ? L'ennui, selon Hobbes, c'est qu'« une fois que les gens sont possédés par ces individus spirituels, il n'y a pas de remède humain à appliquer, qu'un humain puisse inventer ».[64] À moins, peut-être, de réinventer complètement le vocabulaire…

1.1.2.2 L'épuration du langage

Pour Hobbes, l'homme s'est arraché à la nature à partir du moment où il s'est aperçu de sa nature oublieuse, et qu'il a trouvé le moyen d'y remédier. Ayant « observé et s'[étant] souvenu de la cause de ce défaut [...], [il] a imaginé et décidé de poser une marque visible [...], laquelle, lorsqu'il la revoit, peut lui rappeler la pensée qu'il avait lorsqu'il l'a posée ».[65] Le langage, comme ensemble de signes, possède avant tout une fonction mnémonique à usage individuel. Aussi un « nom » est-il d'abord une marque, volontaire et arbitraire, destinée à supporter la mémoire de conceptions passées relatives à un objet sur lequel elle est apposée ou

[62] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 724.
[63] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 187.
[64] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 944.
[65] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 51.

qu'elle sert à désigner. Ce n'est qu'ensuite que le langage devient outil de communication, dès lors que la rencontre d'autrui permet l'établissement de conventions lexicales. Telle est la raison pour laquelle la parole demeure, malgré les dangers que recèle son usage, « l'invention la plus sublime et la plus nécessaire »; grâce à elle, en effet, les humains « fixent leurs pensées, s'en souviennent quand elles sont passées, et aussi les exposent aux uns et aux autres pour leur utilité mutuelle ».[66] Fondamentalement utilitaire, c'est donc par le langage qu'il faudra en passer si l'on veut rétablir la paix civile.

Du reste, c'est grâce au langage que l'homme est capable d'accéder à la vérité, soit la connaissance adéquate de lui-même et des phénomènes qui se présentent à lui. Cette possibilité repose sur le potentiel d'universalisation des signes lexicaux. Il existe, en effet, des noms « universels » qui servent à rassembler des choses différentes sous un attribut unique. Il en est ainsi, par exemple, du « nom "homme" donné à chaque individu du genre humain ».[67] Les noms servant à décrire les qualités d'un objet, celui d'« homme » semble ainsi ouvrir sur la possibilité d'une anthropologie, entendue comme une connaissance positive des attributs communs à tout individu de l'espèce. Mais cela exige d'abord la clarification des termes sous lesquels l'homme peut apprendre à se connaître, y compris dans sa nature d'être parlant. Pour Hobbes, en effet, l'universalité des noms entraîne souvent la croyance erronée en celle des choses. On pense ainsi qu'il existe une chose telle qu'un « homme en général », alors qu'il n'y a, derrière ce nom, que des individus particuliers. « Il n'y a rien d'universel dans le monde que les noms, car toutes les choses nommées sont, chacune d'entre elles, individuelles et singulières. »[68]

Bien que la science requière l'usage de noms universels pour atteindre à une vérité générale, ceux-ci n'effacent donc pas l'ambivalence constitutive du langage. Tout individu étant

[66] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 96.
[67] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 52.
[68] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 99; voir aussi *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 53. Yves Charles Zarka relève combien le nominalisme de Hobbes conditionne l'énonciation de sa doctrine politique, qui ressortit à une « sémiotique du pouvoir », dont nous traiterons en détails au chapitre suivant, pp. 266-288.

singulier, l'expérience que chacun se fait du monde demeure entièrement solipsiste. Il s'ensuit que la diversité des conceptions que tous se font d'une seule et même chose ne peut qu'entraîner la multiplicité des attributs qu'ils lui accolent et donc une relative polysémie de ses appellations. Les noms, même universels, demeurent donc toujours empreints d'équivocité, et cela d'autant plus que se mêlent à eux les passions toujours particulières éprouvées pour l'objet et qui le font voir de telle ou telle manière. Par conséquent, « à peine deux hommes s'accordent-ils sur ce qui doit être appelé "bon" et sur ce qui doit être appelé "mauvais" ».[69] Tel est d'ailleurs le problème fondamental de la morale.

Pour Hobbes, le raisonnement consiste en l'action d'enchaîner des propositions, autrement dit, à faire des syllogismes. Or, puisque la connaissance de toute chose passe nécessairement par l'emploi de termes qui leur correspondent plus ou moins bien, un raisonnement peut être d'une logique infaillible mais s'avérer néanmoins faux. C'est pourquoi la faculté de raisonner demeure toujours entravée par le risque de « l'absurdité, à laquelle aucune créature vivante n'est sujette, à la seule exception des humains. Et parmi ceux-ci, les plus sujets à l'absurdité sont ceux qui font profession de philosopher. »[70] En effet, si les mots dont ils se servent pour construire leurs propositions sont inadéquats, les conséquences qu'ils en tireront seront forcément fausses. Ainsi, l'imprécision du vocabulaire fait que, souvent, « les non-vérités se multiplient ».[71] Il n'est pourtant pas impossible pour un homme doué de raison de connaître le vrai, s'il réfléchit correctement, car Hobbes estime qu'un « raisonnement droit ne produit rien qu'une vérité générale, éternelle et immuable » ; mais la possibilité d'y parvenir dépend d'une condition préalable, soit d'établir « la signification constante des mots ».[72] Il en va ainsi d'une « *philosophia prima* », dont dépend tout le reste, et qui consiste en « la limitation droite des significations », c'est-à-dire en l'établissement de « définitions » univoques et

[69] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 56.
[70] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 115.
[71] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 55.
[72] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 908 et 565.

universellement valables.[73]

La raison étant pour Hobbes indissociablement liée à l'usage de la parole, toute connaissance s'avère conditionnée, dans sa validité, par l'adéquation du vocabulaire, et ne renvoie par conséquent à rien d'autre qu'au sujet d'énonciation, « car le vrai et le faux sont des attributs de la parole, non des choses ».[74] Hypothétique, le savoir appartient ainsi à l'ordre de l'artifice, puisque le langage dans les termes duquel il doit s'élaborer est le produit de « l'invention des hommes ». Quel que soit l'objet sur lequel un savoir peut porter et dont il est susceptible d'énoncer la vérité, la connaissance reste avant tout autoréférentielle. En effet, « savoir cette vérité n'est autre chose que reconnaître que nous en sommes les auteurs ».[75] Par conséquent, la seule manière de dissiper les ambiguïtés du langage et de déconstruire les erreurs qui se sont accumulées depuis les premiers balbutiements de la tradition philosophique, consiste à tout recommencer « depuis les fondements premiers et véritables de tout le savoir, c'est-à-dire la sensation ». Seule l'étude du sujet sentant et percevant peut permettre d'élaborer, en matière de morale et de politique, une doctrine qui soit enfin vraie. Pour ce faire, plutôt que consulter des livres truffés d'erreurs, il n'est besoin d'autre chose que de s'examiner soi-même et « reli[r]e avec ordre [...] ses propres conceptions », estime Hobbes, reconnaissant du coup la valeur de l'adage socratique : « *nosce teipsum* », « connais-toi toi-même ».[76]

1.1.2.3 La paix géométrique

Ce projet d'une remontée aux éléments primordiaux de la connaissance, en matière de science morale, prend pour modèle cette autre sorte de savoir, la mathématique, dont Hobbes disait qu'elle était imperméable aux disputes découlant des passions et des intérêts. Il vise ainsi,

[73] *Idem*, p. 915.
[74] *Idem*, p. 102.
[75] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 342.
[76] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 56.

dans la mesure où l'origine du savoir se situe dans la sensation, à produire une analyse dépassionnée des passions humaines, qui doit produire pour résultat une clarification et une épuration du vocabulaire servant à décrire l'expérience sensible, au sujet de laquelle naissent tant de discordes.

La géométrie est ainsi posée par Hobbes comme l'archétype d'un savoir véridique. En effet, si tant est que « la vérité consiste en l'exacte mise en ordre des noms dans nos affirmations », voilà précisément ce à quoi s'emploient les géomètres, qui commencent toujours « par déterminer la signification de leurs mots ; cette détermination des significations, ils l'appellent définitions et placent celles-ci au début de leur calcul. »[77] C'est donc en suivant leur exemple qu'il importe de réexaminer et de rectifier les définitions établies par les auteurs anciens en matière de philosophie morale et politique.

Or, cette préférence pour la géométrie n'est pas seulement une fantaisie épistémologique. Elle tient lieu, chez Hobbes, de postulat ontologique, car la géométrie constitue la base de la philosophie naturelle. « La nature, en effet, procède par mouvement dont on ne peut connaître ni la voie ni les degrés sans la connaissance des proportions et propriétés des lignes et des figures. »[78] Il n'en va pas différemment en matière de philosophie morale, qui, en tant qu'elle concerne l'homme, vise elle aussi à percer la nature d'un être en mouvement. L'univers étant « la totalité de toutes les choses », l'homme en fait donc partie et, à l'instar de tout ce qui le compose, il est par conséquent, lui aussi, « corporel ». Pour Hobbes, en effet, tout est corps, en ce sens que tout a « des dimensions de grandeur » et se trouve ainsi assujetti à des lois physiques.[79]

Tous les éléments qui forment l'univers sont ainsi liés entre eux par le partage, au sein d'un certain espace, de relations dynamiques, en vertu desquelles ils agissent les uns sur les autres

[77] *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 102-103.
[78] *Idem*, pp. 912-913.
[79] *Idem*, p. 917. Leo Strauss marque avec insistance le fait que cette conception mécaniste de la nature, en rompant avec toute représentation téléologique du cosmos, est ce qui, chez Hobbes, consomme la rupture avec la « philosophie politique classique ». Sur le sujet, voir ci-dessous, pp. 207-226.

et réciproquement. Il en va d'un mouvement universel, qui est posé par Hobbes comme « premier principe » du savoir. « Tout ce qui meut autre chose le fait soit par un pouvoir d'agir inhérent à lui, soit par un mouvement reçu d'autre chose. »[80] Ainsi entendue comme le prolongement de la philosophie naturelle, la question de la morale a donc trait à la recherche d'un principe moteur, nécessaire à la compréhension des lois qui gouvernent le mouvement de l'être humain dans ses relations avec ses semblables.

Envisagé à l'aulne de cette rationalité géométrique, le problème de la paix civile revêt ainsi le même caractère utilitaire que possèdent le langage et l'ensemble de la philosophie qu'il rend possible. La philosophie désigne en effet « toutes les sciences […], dont les unes sont nécessaires à la vie, et les autres nous font vivre plus commodément ».[81] Suivant cette méthode de raisonnement qui va « de la façon dont une chose est engendrée à ses propriétés » et inversement, la science permet de « produire, autant que la matière et les forces humaines le permettent, ces effets nécessaires à la vie humaine ».[82] La philosophie est donc une puissance de création d'artifices. Parce qu'elle va au-delà de la seule connaissance d'un fait, qui relève de la simple expérience, pour embrasser l'ensemble des causes et des conséquences auquel il appartient, elle confère ainsi à l'homme un pouvoir de causation, soit celui de produire artificiellement les effets qu'il désire.

Utilitaire, la science est mère de la civilisation. Pour Hobbes, en effet, le progrès de son siècle s'avère entièrement dû à la géométrie, et c'est elle qui distingue son époque, par toutes « les choses excellentes » qui la caractérisent sur un plan essentiellement matériel, « des peuples sauvages comme ceux qui habitent actuellement plusieurs régions d'Amérique ».[83] Les nombreuses avancées dans le domaine des sciences naturelles, pour lesquelles Hobbes n'a d'ailleurs jamais cessé de s'enthousiasmer, n'ont pas qu'un intérêt purement académique.

[80] Thomas Hobbes (?) : « Court traité des premiers principes », reproduit in *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 219. La paternité du texte est incertaine.
[81] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 312.
[82] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 907.
[83] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 92; voir aussi *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 84.

Pour lui, l'accroissement des connaissances est bénéfique surtout du fait de la puissance qu'il confère à l'humanité, grâce à laquelle celle-ci s'affranchit toujours plus des contraintes de la nature et s'engage résolument sur la voie d'un progrès indéfini. Aussi, dans la mesure où elle se fonde sur « des définitions exactes préalablement débarrassées et lavées de toute ambiguïté », la science est appelée à devenir « la lumière de l'esprit humain », celle qui le guide sur cette « route » où chaque enjambée rationnelle représente un « pas » de plus vers ce « but » qu'est « l'avantage du genre humain ».[84]

Or, pour Hobbes, force est de constater que la somme des progrès obtenus par l'usage de la raison et qui se traduisent par autant de capacités techniques nouvelles n'ont pas d'équivalent dans le domaine de la morale. Pourtant, « si nous connaissions avec une même certitude la raison des actions humaines que nous savons la raison des grandeurs dans les figures, […] les hommes jouiraient d'une paix si constante, qu'il ne semble pas qu'ils dussent jamais se quereller ».[85] Si l'espoir de parvenir à une telle certitude anime toute sa philosophie sociale, Hobbes reconnaît que cette entreprise reste suspendue au bon vouloir d'autrui. La géométrie indique la voie à suivre, mais celle-ci exige néanmoins une attitude, une disposition à la paix, car « la méthode qui commence par la définition des choses, et qui en ôte les équivoques, n'est propre qu'à ceux qui ont envie de ne pas laisser de lieu à la dispute ».[86]

Or, dès qu'il est question de justice, la discussion réveille immanquablement les passions humaines et ranime leur conflictualité. C'est d'ailleurs pourquoi la science du juste ne peut être enseignée « en sécurité, alors qu'elle s'oppose à l'intérêt de ceux qui détiennent le pouvoir de […] nuire » à qui s'y consacre.[87] Hobbes n'a pas oublié ce qui est advenu à Galilée, dans un domaine pourtant beaucoup moins controversé. Non seulement la « fausse philosophie » conserve-t-elle son pouvoir d'égarer les esprits, elle est en plus pratiquement

[84] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 120.
[85] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 84.
[86] *Idem*, p. 101.
[87] *Béhémoth*, *op. cit.*, p. 78.

capable de supprimer « la vraie ».[88] Se mettre en quête des principes de la justice est donc un pari risqué. Mais l'intention semble déjà présager de son succès, car pour Hobbes, puisque « une théorie s'opposant à la paix ne peut pas […] être vraie », celle qui fait, à l'inverse, de la paix son seul objectif ne peut qu'être véridique.[89] La paix est ainsi à la fois vérité et condition de la vérité. Saura-t-elle triompher?

1.1.3 La guerre civile comme outil épistémologique

Les deux décennies de guerre civile qui ont ravagé son pays ont sans doute constitué la motivation principale qui a conduit Hobbes à formuler trois fois plutôt qu'une sa philosophie politique. La critique des doctrines qui ont justifié l'opposition des parlementaires à la monarchie rend compte des circonstances particulières qui ont fait se dissoudre l'État anglais. Mais cette expérience, quoique locale, possède néanmoins pour Hobbes une signification universelle. Aussi ce ne sont pas tant les causes particulières de la rébellion qu'il importe de comprendre, que ce qu'elles recèlent d'indications au sujet des dispositions humaines. En effet, le témoignage des causes de la ruine d'un État particulier ne permet pas de conclure au fait que la dissolution d'un autre État puisse être due à « la même guerre [ou au fait que] le même cours des choses ont eu lieu là, également », car dans le domaine de la connaissance historique, tout n'est que « conjecture […] incertaine ».[90] Il faut donc remonter, pour comprendre la signification profonde des événements, aux causes principielles qui les ont engendrés.

L'épreuve de la guerre civile prend alors un caractère épistémologique, celui d'un outil heuristique qui rend possible l'observation des faisceaux de causes et de conséquences procédant du mouvement humain, et l'explication de sa tendance à l'insoumission. L'analyse

[88] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 935.
[89] *Idem*, p. 297.
[90] *Idem*, p. 92.

des événements adopte ainsi la méthode géométrique. Hobbes estime en effet « qu'on ne saurait mieux connaître une chose, qu'en bien considérant celles qui la composent ».[91] Si l'on veut connaître les conditions d'un équilibre homéostatique de la société civile, il faut prendre en compte la réalité première du mouvement désordonné des hommes, et examiner, par là même, le rapport entre le tout et les parties qui le composent. Tout comme la science de l'horlogerie repose sur la connaissance des relations entre le mouvement de l'ensemble et le rôle des roues et des ressorts qui l'assurent, ainsi doit-il en aller d'une science civile. Et tout comme une horloge qui se brise a besoin d'être démontée pour être réparée, « ainsi en la recherche du droit de l'État et du devoir des sujets, bien qu'il ne faille pas rompre la société civile, il la faut pourtant considérer comme si elle était dissoute ».[92] En détruisant la structure qui en assure l'unité, la guerre civile dévoile ainsi à l'observateur la dispersion des parties, et la raison de leur détraquement.

La « montagne du Diable », dans la théorie de Hobbes, soit le lieu de l'analyse des causes principielles de la guerre civile, prend le nom d'« état de nature ». Comme la guerre civile entraîne la destruction de l'État, l'état de nature désigne, par hypothèse, la situation caractéristique de l'humanité avant qu'elle n'ait établi la première société civile, c'est-à-dire avant qu'elle n'ait institué un pouvoir souverain. Et c'est ce passé lointain qu'il s'agit de remémorer aux hommes, eux qui, se complaisant dans « l'ignorance et la sûreté », et ayant perdu « le souvenir de la première constitution de leur État », ont du coup oublié « par le pouvoir de qui ils ont été couramment défendus contre leurs ennemis, qui a protégé leurs activité, par qui leur droit a été rétabli après un dommage subi ».[93]

Mais avant d'être le prétexte d'une remontrance historique adressée à ses contemporains, la figure de l'état de nature constitue avant tout une sorte de laboratoire, en ce sens qu'elle permet d'observer l'enchevêtrement de causes et de conséquences qui doivent nécessairement

[91] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 71.
[92] *Ibidem*.
[93] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 417.

se produire sitôt que l'être humain se trouve dans une situation d'absolue liberté. Mettant en scène ce qui lui a paru être la revendication des adversaires de la Couronne, Hobbes leur renvoie ainsi le miroir de leur sauvagerie. Pour lui, en effet, une telle liberté ne peut être que « farouche et brutale », tant elle rappelle à l'homme son animalité et « le dérèglement des appétits » qui sont les siens.[94] Aussi faut-il l'avertir du caractère aporétique de son désir de liberté, cela en décrivant ce que serait sa situation s'il n'avait pas à endurer les contraintes de la vie en société. « Il est vrai, admet-il, que hors de la société civile chacun jouit d'une liberté très entière, mais [elle] est infructueuse, parce que comme elle donne le privilège de faire tout ce que bon nous semble, aussi elle laisse aux autres la puissance de nous faire souffrir tout ce qui leur plaît. »[95]

Si l'homme n'est pas assez sage pour se méfier de lui-même, en stimulant en lui la crainte de son semblable, par contre, on peut l'amener à admettre ce premier principe d'une science de la justice, soit l'égalité naturelle de tous les êtres humains. Or, si cette reconnaissance constitue l'amorce d'une solution du problème politique, cette égalité n'en est pas moins, en fait, à la racine de celui-ci. Pour Hobbes, « la nature a fait les humains si égaux quant aux facultés du corps et de l'esprit » que chacun, dans l'absolue liberté de son désir, peut prétendre à tout, et même « le plus faible a assez de force pour tuer le plus fort » si cela est nécessaire pour y parvenir.[96] Ce n'est donc pas tant en cultivant un sentiment de réciprocité qu'il convient de façonner les dispositions de l'être humain et sa capacité à vivre en société, mais bien en agitant la crainte d'autrui, celui-ci s'avérant être le principal obstacle à l'épanouissement de soi-même. Ce n'est pas tant la virulence de ses passions qui nuit à l'individu affranchi, que la présence de l'autre, qui rend sa liberté « infructueuse », car celui-ci compromet sans cesse la réalisation de son désir. « Dans une telle situation, il n'y a pas de place pour aucune entreprise parce que le bénéfice est incertain », et l'homme se voit ainsi

[94] *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 178-179.
[95] *Idem*, p. 195.
[96] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 220.

privé de toutes les commodités de la vie civilisée, qui sont les fruits de son industrie. Mais « ce qui est pire que tout, il [y] règne une peur permanente, un danger de mort violente. La vie humaine est solitaire, misérable, dangereuse, animale et brève. » [97]

Qui pourrait raisonnablement souhaiter vivre dans un tel état? C'est pourquoi, avant même de chercher à comprendre ce qui meut généralement les hommes, Hobbes veut nous rappeler « la violence du chaos originaire ».[98] Peu importe que l'état de nature ait jamais pu exister, qu'il ait pu correspondre aux temps anciens de la Germanie, où de « petits seigneurs […] se faisaient continuellement la guerre », ou qu'il s'en trouve encore des traces chez les « sauvages » d'Amérique.[99] S'il constitue d'abord un dispositif permettant l'observation de la dynamique inhérente aux passions humaines, et donnant ainsi accès aux particules élémentaires de la société civile, l'état de nature représente surtout un artifice rhétorique qui instrumentalise la peur individuelle à l'appui de la démonstration philosophique. En somme, quoiqu'il ait pu dire des rhétoriciens et des démagogues qui poussèrent le peuple à la rébellion, Hobbes sent bien, lui aussi, que *ratio* sans *oratio* ne sert de rien, et qu'il lui faut bien manipuler à son tour les passions humaines s'il veut parvenir à régler le problème qu'elles posent. La peur est peut-être, à cet égard, la passion la plus fertile, lorsqu'on la cultive, et la plus raisonnable lorsqu'il s'agit de convaincre. Aussi n'est-il pas inutile de l'attiser par de tels artifices, car « sans une puissante éloquence, qui attire l'attention et permet le consentement, la raison ne produit que peu d'effet ».[100]

[97] *Idem*, p. 225.
[98] *Idem*, p. 621.
[99] *Idem*, pp. 182 et 227.
[100] *Idem*, p. 953.

1.2 Désir et vulnérabilité : l'anthropologie hobbesienne

Comme la guerre civile anglaise avait fait des prérogatives de la souveraineté l'enjeu central du conflit, c'est donc « le droit civil des souverains » qu'il s'agit pour Hobbes de rétablir, mais celui-ci, plutôt que d'en appeler à l'autorité de la tradition, ne peut être durablement fondé, pense-t-il, que sur l'étude des « inclinations naturelles connues du genre humain ».[101] Inversement, c'est cette même « considération de l'homme, de ses facultés, et de ses affections » qui constitue le préalable à l'appréciation de ses devoirs de citoyen.[102] Avant d'apporter une solution au problème politique moderne, il faut donc mettre en place les prémisses d'une anthropologie.

Hobbes entend ainsi procéder à une dissection analytique de l'homme visant à découvrir ce qui en constitue le principe moteur. À l'instar du « mouvement des corps naturels », celui de l'homme doit être considéré sous trois angles : « la disposition intérieure, qui l[e] rend propr[e] au mouvement ; l'agent externe, par lequel un certain et déterminé mouvement est produit en effet ; et l'action même » qui en découle.[103] Il s'agit donc d'élucider comment la puissance d'agir inhérente au corps humain est sollicitée et mise en branle par tout ce qui l'environne. Sous ce rapport, l'humain s'avère soumis à un ensemble de déterminations et d'influences qui pèsent sur ses actions et leur donnent l'apparence d'un automatisme. En ce sens, la suggestion de Hobbes, voulant que l'institution de l'État, cet « homme artificiel », soit une imitation de l'art divin dont l'homme est la créature, ne paraît pas trop incongrue. Animal vivant, l'homme n'en est pas moins à l'image d'une machine. « Puisqu'en effet la vie n'est qu'un mouvement des membres, dont l'origine est dans quelque partie interne, pourquoi ne pourrait-on dire que tous les automates (ces machines mues par des ressorts et des roues

[101] *Idem*, p. 964.
[102] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 75.
[103] *Idem*, pp. 214-215.

comme dans une montre) ont une vie artificielle? »[104] Il y a ainsi, entre l'homme et la machine, davantage qu'une ressemblance : une quasi identité de fonctionnement.

1.2.1 Le mouvement du désir

Pour Hobbes, tout, dans l'univers, n'est que figures et mouvements. Toute chose subit constamment l'influence d'une autre, pour en affecter une autre à son tour, et ainsi, ce jeu de réverbérations réciproques imprime à l'ensemble un inépuisable dynamisme, de sorte que rien n'est jamais stable, tant il est vrai que « le mouvement ne produit rien que le mouvement ».[105] Il importe, néanmoins, de comprendre en quoi l'homme diffère d'une chose inanimée, et en quoi, par le fait même, le problème politique est et n'est pas à la fois une question de physique. Sous la notion d'« animal rationnel » qui désigne l'homme se trouvent, en effet, deux ordres de facultés (ou « pouvoirs naturels »), que Hobbes divise en celles du corps et celles de l'esprit.[106] Le premier type participe des lois physiques, en ce sens qu'il inscrit l'homme dans un champ de forces, « le pouvoir moteur du corps [étant] ce par quoi il meut les autres corps ». Le « pouvoir moteur de l'esprit », soit ce qui « donne son mouvement animal au corps dans lequel il existe », diffère du premier parce qu'il dénote le rôle de « nos affections et passions ».[107] Si le premier est un pouvoir d'extériorisation, le second en constitue l'envers intériorisé, soit un pouvoir d'être affecté.

Le pouvoir de l'esprit représente davantage qu'une puissance simplement physique parce qu'il fait intervenir la notion de volonté, et pose ainsi d'emblée la créature animale dans un rapport affectif et, partant, significatif avec ce qui l'environne. L'homme est un être animé, et il est en ce sens doté d'une capacité d'agir sur les choses qui l'entourent, mais, quoiqu'il soit

[104] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 63.
[105] *Idem*, p. 73.
[106] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 37.
[107] *Idem*, p. 60.

volontaire, il est davantage mû qu'il ne se meut lui-même. C'est d'ailleurs un des postulats fondamentaux de la philosophie matérialiste de Hobbes que d'affirmer la primauté des affects sur la volonté. « Vu que les esprits Animaux meuvent le corps […] ils doivent le mouvoir soit par un pouvoir inhérent à eux, soit par un Mouvement reçu d'autre chose […]. » Or, puisqu'il est dans la nature d'un être volontaire de ne pas agir constamment, ni toujours de la même manière, le mouvement ne peut donc qu'être second, c'est-à-dire opéré en réaction par rapport à un affect « reçu d'autre chose ». Il appert ainsi que « les esprits Animaux sont mus par les espèces des objets extérieurs, immédiatement ou médiatement », et il s'ensuit que « la volonté et l'appétit » ne sont pas moteurs en eux-mêmes, mais seulement en tant qu'ils sont orientés par la force d'attraction d'un objet.[108]

La sensation implique ainsi une passivité fondamentale de l'être, qui est d'abord le réceptacle, ou la surface d'impression des forces qu'exercent les objets au magnétisme desquels il se trouve exposé. L'objet de la sensation est ainsi considéré comme « l'agent » réel du mouvement. Hobbes pose en effet que « rien ne peut se modifier soi-même ». Ainsi, « une chose au repos restera à jamais au repos à moins que quelque autre chose ne la déplace », mais inversement et pour la même raison, le mouvement demeure perpétuel tant qu'il ne se voit pas arrêté par autre chose.[109] Si cette loi de l'inertie détermine l'ordre des phénomènes physiques, elle trouve aussi son équivalent au plan moral, et l'on ne peut, par conséquent, assigner à l'homme une quelconque finalité qui serait comme un épuisement de son mouvement vital ou l'aboutissement d'une tendance au repos qui lui serait inhérente.

Étant invariablement soumis à la mécanique des forces qui régissent l'ensemble des corps, l'humain n'en est pas moins une créature sensible et volontaire, capable, en ce sens, d'interpréter les puissances physiques dont il ressent les effets en leur assignant une signification. Si l'objet qui s'offre à la perception est bien à l'origine de la sensation, celle-ci

[108] « Court traité des premiers principes », *loc. cit.*, p. 233.
[109] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 75.

lui réagit par la production d'images, de « phantasmes », qui suggèrent quelque chose comme une capacité d'autoaffection du sujet sensible. « Un Phantasme est une Action du cerveau sur les esprits Animaux, par le pouvoir qu'il reçoit des choses sensibles extérieures. »[110] Toute conception est le produit de « l'action de la chose » conçue ; c'est donc celle-ci qui prête à l'être sensible le pouvoir de se la représenter, mais en retour, aussitôt née, la sensation s'affranchit de l'objet et ne renvoie plus qu'à elle-même, prise dans le jeu des apparences qu'elle se crée.

La sensation se trouve ainsi à la jointure du pouvoir d'affecter des objets extérieurs et du pouvoir d'autoaffection du sujet percevant. Mais dans cet interstice d'où jaillit, dans l'esprit de l'homme, l'indicible et singulière image qu'il se fait de l'objet qui se présente devant lui, se trouve précisément ce qui, mystérieusement, distingue l'être volontaire de la chose inanimée. « Bien qu'on puisse n'être pas certain de la manière dont le cerveau reçoit un tel pouvoir des objets extérieurs, écrit Hobbes, ce n'est cependant rien de plus ni rien d'autre que lorsque l'acier touché par l'Aimant reçoit de lui le pouvoir Magnétique de produire les mêmes effets que l'Aimant lui-même. »[111] Hobbes a beau chercher à réduire la genèse de la sensation à une causalité de type matérialiste, celle-ci finit bien par apparaître insuffisante à l'explication de ce mystère de la représentation, d'où naissent la volonté et le désir.

La sensation, processus physique, étant posée par Hobbes comme « l'origine de toutes les pensées », il semble donc qu'il faille, pour rendre compte de son statut particulier parmi toutes les choses qui appartiennent à la nature physique, scinder l'homme en deux. Celui-ci se trouve dès lors tendu entre ses déterminations d'être vivant et ses capacités d'être pensant. Peut-être est-ce de manière à clarifier ce dualisme que Hobbes en vient à distinguer entre le mouvement « vital », qui assure la reproduction de l'homme-espèce, et le mouvement « animal » ou « volontaire », qui a sa source, quant à lui, dans l'imagination, et s'avère

[110] « Court traité des premiers principes », *loc. cit.*, p. 234.
[111] *Idem*, p. 235.

découler « d'une pensée du où, du comment et du quoi » dans laquelle s'exprime la singularité de l'homme-individu.

1.2.1.1 La nécessité du plaisir

Ce n'est pas dire qu'il faille d'emblée poser une opposition entre ces deux types de mouvement, vital et volontaire. En effet, ces deux mouvements entrent, par l'intermédiaire de la sensation, qui est elle-même à l'origine de la pensée, dans un rapport composite. Ainsi en est-il, par exemple, de la sensation de plaisir, qui joue un rôle si fondamental dans la détermination de la volonté. Le plaisir est d'abord puisé dans l'affect par lequel un objet se signale à la conscience incorporée ; il est ce signal même, soit la sensation qui prolonge jusque dans l'esprit son mouvement d'attraction. Ici, l'affect perçu se charge des attributs que lui donne la conscience. Il s'associe à une conception qui donne son caractère « plaisant » à l'objet, et impulse ainsi un mouvement interne au sujet sensible, allant de l'esprit jusqu'au cœur, où il se lie au « mouvement vital » et « l'aide ».[112] La volonté agit ainsi comme un matériau conducteur, à travers lequel circule la force physique des affects, mais qui en convertit les énergies sous la forme d'images et de conceptions, lesquelles animent à leur tour le mouvement animal du corps et lui donnent une direction.

Hobbes écrit que « par nécessité naturelle, tout homme tend, dans toutes ses actions volontaires, à quelque bien pour lui-même. »[113] Le bien est donc la caractérisation générale de toutes les finalités vers lesquelles peuvent se projeter les actions humaines, et il partage par conséquent leur double dimension, à la fois physique et morale. On peut en effet décrire le bien en termes physiques, en disant, par exemple, que « le Bon est pour chaque chose ce qui a

[112] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 60; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 128-129.
[113] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 108.

le pouvoir de l'attirer ».[114] Si l'être sensible et volontaire est bien le sujet d'une action, celle-ci est en fait réaction qui fait suite à l'affect ressenti et se laisse partiellement déterminer par lui. Ainsi, l'appétit, pour Hobbes, c'est « l'effort » qui répond à une « sollicitation » d'origine extérieure; il est en ce sens le « commencement interne d'un mouvement animal » visant à « s'approcher de la chose qui plaît ».[115] Il n'en demeure pas moins que l'appétit est lui-même « l'effet du pouvoir d'attirer » qui est propre à l'objet. L'appétit est donc, en ce sens, un « pouvoir passif ».[116]

Cela dit, l'humain n'est pas, comme le fer contraint par le magnétisme de l'aimant, entièrement assujetti à l'influence affective des objets. Celle-ci, comme on l'a dit, est en quelque sorte filtrée par la sensation, et convertie en images par le biais desquelles le sujet peut en apprécier la qualité. Si le bien a une objectivité, ou plutôt une réalité matérielle, en ce sens qu'il désigne les choses qui aident à la reproduction du mouvement vital, il n'en est pas moins une représentation subjective, le produit d'un « discours mental ». Mais cette succession des pensées reste ordonnée par la passion; le jugement en vertu duquel la volonté se détermine s'opère ainsi toujours sous l'influence d'une « pensée passionnée qui oriente celles qui la suivent à la manière dont un désir quelconque, ou toute autre passion, va vers son accomplissement et son objet ».[117]

C'est pourquoi une notion comme celle d'« utilité » est associée par Hobbes à la sensation de plaisir. L'utilité est la considération des choses vues comme plaisantes parce qu'elles permettent, comme moyens, d'atteindre la jouissance. La volonté possède ainsi une fonction stratégique, en ce qu'elle met en rapport des moyens et des fins. Elle s'ordonne également en vertu de l'expérience, soit « le souvenir de la succession d'une chose à une autre », qui nous permet d'anticiper les effets qu'une chose est susceptible de produire grâce à la mémoire que

[114] « Court traité des premiers principes », *loc. cit.*, p. 237.
[115] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 60; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 124-125.
[116] « Court traité des premiers principes », *loc. cit.*, p. 238.
[117] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 86.

nous conservons des sensations jadis éprouvées.[118] L'homme est donc à même, du fait de son expérience cumulée, de juger de ce qui est bon pour lui, de même qu'il est capable, en se remémorant la succession des causes et des effets, de déterminer les moyens les plus appropriés à l'atteinte d'une fin. C'est d'ailleurs cela que Hobbes appelle « sagacité », soit le lien que l'esprit établit entre la représentation d'un désir et celle des moyens pour le combler. Pour Hobbes, le bien, c'est donc l'utile, et l'utile est le nécessaire. Une chose est bonne parce qu'elle est désirée, et le fait « qu'on la désire est une marque de sa véritable nécessité, ou une preuve vraisemblable de son utilité à la conservation de qui la souhaite ».[119] Si la pensée est indissociable de l'usage des mots, le langage trouve ici un caractère législatif, par lequel l'homme se commande à lui-même. En effet, « le langage du désir […] est l'impératif ».[120] Il en va, chez Hobbes, d'une conception assez particulière de la causalité, qui nie la différence entre causes suffisante et nécessaire. « La Cause qui ne peut que produire l'effet est une Cause Nécessaire […] mais une cause suffisante ne peut que produire l'effet, parce qu'elle a tout ce qui est requis pour le produire ».[121] Hobbes critique par là l'idée aristotélicienne voulant que « l'âme de l'homme [soit] le premier moteur du corps, et par conséquent d'elle-même ».[122] Comme on l'a vu, la volonté humaine est sujette à des influences affectives qui en déterminent le cours, et si elle meut bel et bien le corps, ce n'est que dans la mesure où elle est d'abord mue par la puissance d'affecter propre à un objet. « De là apparaît que la définition d'un Agent Libre comme ce qui, toutes choses requises pour opérer étant posées, peut opérer ou ne pas opérer, implique une contradiction. »[123] Autrement dit, la volonté humaine étant déterminée par des puissances affectives qui s'imposent à elles et dont elle ne peut faire fi, il s'ensuit qu'elle ne peut être libre ou autonome.

---

[118] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 48; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, p. 89 et 126.
[119] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 97.
[120] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 138.
[121] « Court traité des premiers principes », *loc. cit.*, p. 222.
[122] *Béhémoth*, *op. cit.*, p. 81.
[123] « Court traité des premiers principes », *loc. cit.*, p. 223.

Par conséquent, la seule « signification propre » que l'on peut donner du mot « liberté » n'est, pour Hobbes, autre chose que « l'absence d'entraves extérieures ».[124] C'est là une définition d'ordre purement physique, qui s'applique aussi bien aux choses inanimées qu'à celles douées de raison. « D'une chose, en effet, fixée dans un environnement tel qu'elle ne puisse se mouvoir, sauf dans un espace précis, espace déterminé par la résistance d'un corps extérieur, on dit qu'elle n'a pas la liberté d'avancer. » C'est donc un « abus de langage » que d'appliquer le mot de liberté « à autre chose qu'à des corps ».[125] La liberté, c'est le mouvement, et celui-ci appartient à l'espace physique. Prise en ce sens, la liberté n'est pas une indétermination, mais au contraire, une nécessité. « C'est ainsi que l'eau n'a pas seulement la liberté, mais est aussi dans la nécessité de suivre le canal. »[126] Le raisonnement n'est pas différent parce qu'il en va, chez l'homme, d'une créature morale. Comme l'eau, sa volonté est canalisée par un enchaînement de causes qui remonte ultimement à Dieu, de sorte que « tout cela procède de la nécessité ».

La conception hobbesienne de la volonté donne ainsi un sens littéral au verbe « délibérer ». La délibération consiste en effet à « mettre un terme à la liberté que nous avions de faire ou de ne pas faire en suivant notre appétit ou notre aversion ».[127] La volonté réagit aux sensations et conserve au sujet le pouvoir de décider d'une réponse quelconque, mais celle-ci n'en est pas moins façonnée par l'affect ressenti. Son caractère volontaire n'arrache donc pas l'homme à l'emprise des forces physiques, mais le place en situation de décalage, ouvrant ainsi l'espace d'un choix. Contrairement à l'action spontanée qui, mécaniquement, « suit le premier appétit », l'action délibérée suppose la prise en considération de l'ambivalence de la chose, une évaluation des plaisirs et des peines à prévoir. Nous conservons certes la liberté d'agir, qui est le pouvoir de faire ou de ne pas faire une action, cela tant que la délibération se

[124] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 230.
[125] *Idem*, pp. 236-237.
[126] *Idem*, p. 238.
[127] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 136.

poursuit, mais la décision qui finit nécessairement par survenir suspend aussitôt cette liberté.[128] C'est en ce sens que le plaisir, cette sensation qui accompagne toute chose qui nous paraît bonne, est une nécessité et un impératif, qui ne souffrent aucune contradiction. La volonté étant le dernier appétit qui clôt la délibération, désir et volonté ne peuvent donc pas s'opposer.

1.2.1.2 Passions et singularité

Si Hobbes juge vraie la maxime disant que « le monde est gouverné par l'opinion », c'est parce que, selon lui, la volonté est causée par les appétits et les craintes que chacun éprouve et qu'elle se détermine par une évaluation des avantages et des inconvénients qui se rapportent à toute action.[129] En ce sens, le « monde » étant le composé de toutes les actions, c'est donc dire qu'il doit sa forme à chacun des mouvements qui procèdent du désir, soit de l'opinion que tout être volontaire se fait de la qualité des choses vers lesquelles il se dirige.

Le monde des hommes, tel que Hobbes en brosse le paysage, offre alors forcément l'aspect de ce « vêtement bigarré » auquel Platon comparait l'âme de la cité démocratique, dont l'étoffe présente « toute la variété des couleurs » et reflète la diversité des « caractères ».[130] Car il est clair, selon lui, que les désirs qui animent les hommes sont divers. Chacun ayant une constitution propre, « ce qui est désirable ou bon pour l'un, peut ne pas l'être pour un autre », et il s'ensuit que tous seront virtuellement attirés vers des choses différentes et potentiellement inconciliables.[131] S'il s'agit là du fondement du problème politique, dans la formulation moderne qu'en donne Hobbes, force est d'admettre qu'il n'a guère changé depuis Platon, si ce n'est en ce que Hobbes réfute la possibilité d'identifier une norme du Bien valant

[128] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 89; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 135-136.
[129] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 90.
[130] Platon : *La République*, § 557c, Paris, Garnier Frères, 1966, p. 317.
[131] « Court traité des premiers principes », *loc. cit.*, p. 237.

de manière universelle, car le bien n'a pour lui aucun support tangible et objectif autre que sa contribution au mouvement vital. Puisque, en matière de goût et d'odorat, les sensations diffèrent d'un homme à l'autre, c'est bien la preuve, selon lui, que les qualités sensibles n'appartiennent pas aux objets mais à ceux qui les perçoivent, chez qui elles s'associent immédiatement à des sentiments de plaisir ou de peine qui n'ont aucune correspondance dans les objets mêmes.

Les passions sont particulières à chacun, tant qualitativement, en termes de préférences, que quantitativement, en termes d'intensité. C'est donc en ce qu'il est sujet à des passions qui lui sont propres qu'un homme se singularise. Cette idée d'« homme en général », qui conditionne toute anthropologie, n'est rien qu'une construction mentale visant à rassembler la diversité empirique des caractères. Il n'y a que des individus particuliers, et entre eux, que des différences, et celles-ci tiennent à la multiplicité de leurs passions. « Joie » et « affliction » ne sont eux-mêmes que des termes qui décrivent des phénomènes toujours singuliers et indicibles, tant leurs causes sont à chaque fois spécifiques au caractère de celui qui les vit. « La différence entre les esprits a donc son origine dans les différentes passions, et les différentes fins auxquelles leur appétit les conduit. »[132] Or, celles-ci sont aussi variées qu'il y a d'hommes en ce monde.

Le problème ne serait pas si sérieux s'il ne concernait que ces tropismes singuliers, et s'il ne revêtait pas une dimension morale qui surgit aussitôt qu'est employé le vocabulaire pour parler des sensations. Par contre, comme l'écrit Hobbes : « Chaque homme, pour son propre compte, appelle BON ce qui lui plaît, et le délecte, et appelle MAUVAIS ce qui lui déplaît, de sorte que, les hommes, étant différents par la constitution, diffèrent également dans la distinction générale entre le bon et le mauvais. »[133] Le danger survient dès que les hommes se laissent prendre au piège du langage, qui leur fait croire que les mots qu'ils ont forgés

[132] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 79.
[133] *Idem*, p. 61. Majuscules dans le texte.

expriment les qualités véritables de ce qu'ils désignent. Tout va comme s'ils oubliaient que « l'usage des mots bons, mauvais, méprisable est toujours relatif à la personne qui les emploie [et qu']il n'y a rien qui soit simplement et absolument tel ».[134]

Certes, puisque le vocabulaire employé dans la conversation est une affaire de conventions lexicales, la distinction du bien et du mal finit toujours par relever d'une certaine normativité sociale. Les « coutumes et doctrines des humains » font ainsi que des groupes se forment autour de ces « noms qui signifient nos envies et nos aversions » et en viennent à se différencier les uns des autres.[135] Hobbes, ici, ne se sépare pas d'Aristote, lorsque ce dernier écrivait qu'« avoir de telles notions en commun c'est ce qui fait une famille et une cité ».[136] Mais il demeure que le bien reste une affaire de perception individuelle, et quoique la disposition de chacun à ressentir et à désirer puisse être façonnée par son inscription dans une culture, la normativité sociale n'annule pas l'inévitable dissensus que génère la diversité des caractères et des sensibilités. Du reste, la guerre civile fut pour Hobbes un témoignage suffisant des effets qu'entraîne, au sein d'une cité, le désaccord en matière de jugements subjectifs.

Or, comme il faut, pour comprendre les motivations humaines, poser l'hypothèse d'une dissolution de la société et d'une annulation de sa normativité morale, l'état de nature nous confirme que chacun est juge de ce qui est bon pour lui et des moyens appropriés pour l'atteindre. En cette matière, où l'enjeu concerne la simple reproduction du mouvement vital, et où ne compte que l'adéquation stratégique entre des moyens et des fins, tout homme s'avère aussi sage qu'un autre. Parce que le bien n'est tel que pour celui qui le voit ainsi, Hobbes ne peut que conclure à l'amoralisme du désir. Il n'y a pas de méchanceté naturelle, mais point de bonté non plus. « Car, bien que les hommes aient ceci naturellement, c'est-à-dire dès leur naissance, qu'ils désirent et tâchent de faire tout ce qui leur plaît […] ils ne

[134] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 127.
[135] *Idem*, pp. 267-268.
[136] Aristote : *Les politiques*, I, 2, 1253-a, Paris, Flammarion, 1993, p. 92.

doivent pas être pour cela estimés méchants ; parce que les affections de l'âme qui viennent de la nature animale, ne sont point mauvaises en elles-mêmes, mais bien quelquefois les actions qui en procèdent, c'est à savoir, lorsqu'elles sont nuisibles et contre le devoir. »[137] C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Hobbes juge les puritains trop sévères, eux qui fustigent, sous le nom de concupiscence, non pas juste les actions, mais jusqu'aux premières motions de l'âme. « Les désirs et les autres passions humaines ne sont pas en eux-mêmes des péchés », écrit-il, et les condamner, ce serait « faire une faute du seul fait d'être humain », et nier à l'homme le simple droit de vivre.[138]

1.2.1.3 Puissance et droit : la propriété de soi-même

Bien qu'il n'emploie pas cette expression comme telle, toute l'anthropologie hobbesienne, au-delà de la simple description des passions humaines, sert en effet à poser le principe d'un droit à la vie. Mais comment Hobbes peut-il passer d'une analyse de la sensation à l'affirmation d'un droit ? Puisqu'il lui faut ancrer la normativité inhérente à la notion de droit dans une théorie matérialiste et moralement indifférente des attributs de l'homme naturel, c'est le concept de « puissance » qui lui permettra d'opérer la jonction entre ces deux niveaux.

Cette notion de puissance doit d'abord être entendue en un sens physique qui rejoint l'idée de mouvement universel. La puissance apparaît alors comme l'énergie motrice du corps, ou comme la faculté latente qu'il a de se mettre en marche. Mais comme le mouvement, chez l'être volontaire, s'accompagne toujours d'une certaine représentation du bien qui lui donne sa direction, la puissance correspond également à l'actualisation de cette finalité. Autrement dit, elle est la marche elle-même, comprise comme le processus qui conduit de la sensation d'un affect à la satisfaction d'un désir. « Chez un humain, la PUISSANCE (considérée

[137] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 73.
[138] *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 226 et 438-439.

universellement) consiste en ses moyens actuels pour acquérir dans l'avenir un bien apparent quelconque. »[139] L'action est en ce sens un déploiement de puissance, en vue d'acquérir les moyens ou les ressources qui sont nécessaires à son entretien.

La définition de la puissance donnée par Hobbes mentionne l'« avenir ». Or, dit-il, « toute conception de l'avenir est une conception d'un pouvoir capable de produire ».[140] Elle suppose la connaissance du fait qu'il y a, présent à l'homme et aussi en lui, quelque chose qui détient un tel pouvoir. Cela veut dire que l'être volontaire doit être capable de reconnaître les objets dont il lui faut se servir pour pouvoir se projeter vers l'avant, spatialement et temporellement. Mais cela implique aussi une connaissance réflexive, soit une sorte de savoir-faire spontané grâce auquel l'être peut coordonner son mouvement de manière à atteindre la fin visée. « Quiconque, par conséquent, attend un plaisir à venir doit concevoir en outre un pouvoir en lui-même qui lui permettra d'éprouver ce plaisir. »[141] L'homme a donc le sentiment, sinon l'idée même de sa propre puissance. C'est par ce biais qu'il acquiert la connaissance de lui-même, c'est-à-dire de ses facultés corporelles et mentales, qui sont autant de pouvoirs de produire, de même qu'il développe l'idée des « pouvoirs instrumentaux » que ses facultés lui permettent d'acquérir et qui servent ce même but, autopoïétique, en quoi consiste le déploiement de puissance.

Si l'avenir compte autant dans la définition de la puissance, c'est que celle-ci est à la fois la condition instrumentale de toute fin, et sa propre fin même. La projection de puissance implique ainsi la temporalité, puisqu'à travers tous les objets vers lesquels elle se déploie, la puissance vise avant tout sa propre perpétuation, sa propre durée. Mais, plutôt que d'homéostasie, c'est d'un accroissement sans fin dont il est ici question, la reproduction de la puissance impliquant, sans qu'on ne sache trop pourquoi, son amplification. Hobbes pose en

---

[139] *Idem*, p. 170. Majuscules dans le texte.
[140] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 65. « Puissance » et « pouvoir » traduisent indifféremment le mot anglais « *power* ».
[141] *Ibidem*.

effet, à la racine de tout comportement humain, un principe d'accumulation illimitée, car « on ne peut, dit-il, garantir la puissance et les moyens de vivre bien dont on dispose dans le présent, sans en acquérir plus. »[142] Or, désirer, ce qui est en soi l'imparable effet de la sensation du monde extérieur, et le mouvement même de la vie, c'est pour Hobbes, désirer la puissance qui en permet l'accomplissement. Il s'ensuit que, malgré la diversité inhérente aux passions humaines et la singularité des caractères et des préférences, il y a au moins une chose qui constitue l'objet d'un désir universel, soit la puissance. « C'est pourquoi [Hobbes] place au premier rang, à titre de penchant universel de tout le genre humain, un désir inquiet d'acquérir puissance après puissance, désir qui ne cesse seulement qu'à la mort. »[143]

Cette conception vitaliste du désir implique la négation de l'idée de « fin suprême », d'autant plus assumée par Hobbes que celle-ci lui paraît avoir été le prétexte de bien des disputes philosophiques, et combien stériles, car ignorant toutes le fait pourtant évident, selon lui, qu' « aussi longtemps qu'il y a vie, il y a désir, et un désir suppose toujours une fin ».[144] Il ne peut pourtant y avoir de terme au désir, car chacune des fins qu'il vise sont autant de vecteurs qui le propulsent vers d'autres buts. Par conséquent, il ne peut y avoir, pour l'homme, ni béatitude ni repos, car « la vie n'est elle-même que le mouvement et ne peut jamais être [...] sans désir, [...] pas plus qu'elle ne peut être privée de la sensation. »[145] S'il lui est possible d'atteindre la « félicité », celle-ci ne sera que passagère, l'esprit restant toujours aiguillonné par la multiplicité des sensations, tiré de toutes parts par le langage impératif de ses appétits, de sorte que la félicité ne sera au mieux, pour l'homme, qu'une « progression ininterrompue du désir allant d'un objet à un autre ».[146]

Si l'homme éprouve plus ou moins consciemment ce désir de puissance, qui n'est au fond que le désir d'un « désir futur » s'accrochant momentanément à tout objet capable de contribuer à

[142] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 188.
[143] *Idem*, pp. 197-198.
[144] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 61; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, p. 186.
[145] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 140.
[146] *Idem*, pp. 186-7.

cette projection, c'est qu'il est d'abord motivé par une forme d'attachement affectif à lui-même, par un amour de soi et de sa propre liberté corporelle. Toutes ces choses qui lui paraissent plaisantes et nécessaires, et qu'il cherche par le fait même à s'approprier, ne sont pour lui que des moyens qui comptent moins, en principe, qu'il ne s'aime lui-même. Hobbes écrit en effet que « parmi toutes les choses que chacun a en propriété, les plus chères sont sa vie et ses propres membres ».[147] Il en va d'un principe qui semble capital pour peu que l'on cherche à saisir la teneur exacte du problème politique moderne, que l'on peut appeler la « propriété de soi-même », et qui est posé comme étant à la racine du droit subjectif. En effet, pour Hobbes, « chacun, par loi naturelle, exerce un droit sur son propre corps, et en est propriétaire ».[148]

Cette propriété de soi-même semble ainsi être le condition de toute volonté, en ce qu'elle est ce qui permet à l'homme de se conduire et de gouverner les mouvements de son propre corps. Du coup, elle constitue la matrice de tout droit que l'homme peut réclamer sur les objets qu'il s'approprie et que lui confère le simple fait d'être en vie. Ce « droit naturel », pour Hobbes, désigne en effet « la liberté que chacun a d'user de ses facultés naturelles, conformément à la droite raison », c'est-à-dire en vue de cette fin qui est de « conserve[r], autant qu'il peut, ses membres et sa vie ».[149] Le droit à la fin implique par conséquent le droit aux moyens, dont l'individu est seul juge, et dont il tire une sorte d'empire universel. « Tout homme, par nature, a droit à toutes choses, c'est-à-dire a le droit de faire n'importe quoi à n'importe qui pour posséder, utiliser, jouir de tout ce qu'il veut et de tout ce dont il peut jouir. »[150]

La conception hobbesienne du droit s'avère donc parallèle à celle du désir, désir et droit n'étant au fond qu'une seule et même chose. C'est une conception que l'on peut également qualifier d'utilitaire, si tant est que l'utilité s'ordonne à la quête de jouissance en lui procurant

[147] *Idem*, p. 503.
[148] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 147.
[149] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 96; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, p. 229.
[150] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 97.

les moyens de sa réalisation. Ainsi, « en l'état de nature, l'utilité est la règle du droit ».[151] Par conséquent, la propriété de soi-même, conçue comme un droit au libre usage de ses facultés, s'étend aussi à la propriété des choses, dont la possession est utile à la reproduction de la puissance vitale et rendue possible par le déploiement de celle-ci. Le désir de propriété, dont on a vu qu'il sous-tendait le contentieux fiscal entre la Couronne et le Parlement anglais, relève donc pour Hobbes d'une inclination naturelle et universelle du genre humain. C'est en effet un « principe » de la « nature des hommes » que « leur convoitise naturelle, qui porte un chacun d'eux à désirer d'avoir en propre l'usage de toutes les choses que la nature leur a données en commun ».[152]

On peut voir, par là même, que la conscience de soi, chez Hobbes, prend pour modèle le rapport d'objectivation que suppose l'idée de propriété. Conscient de sa puissance et désireux de la reproduire, l'homme est mû par le sentiment de son droit qui fait s'équivaloir le bien et le juste, le bien correspondant à l'attraction qui le pousse vers des objets, le juste étant quant à lui le droit en vertu duquel il peut se les approprier. La puissance est ainsi, pour Hobbes, le fondement du droit, tandis que le droit s'actualise dans l'appropriation des moyens qui en assurent la reproduction. C'est donc dans le rapport qu'il entretient avec ses objets, et qui lui renvoient en retour l'image de ses propres facultés acquisitives, que l'homme apprend à se connaître.

Cela étant, la puissance conduit aussi par d'autres voies à la conscience de soi, par des chemins qui lui font rencontrer autrui. La conscience de soi s'acquiert ou se précise alors par médiation, c'est-à-dire par comparaison avec autrui. L'intervention de l'altérité dans l'anthropologie hobbesienne signale le passage d'une conception quantitative à une évaluation qualitative de la puissance, celle-ci ne désignant plus simplement la somme des moyens qui

---

[151] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 97.

[152] *Idem*, p. 85; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 130-131. Comme on le verra au chapitre suivant, C.B. Macpherson fait de cet « individualisme possessif » l'axiome fondamental de la théorie politique libérale depuis Hobbes (voir ci-bas, pp. 226-245).

en assurent la reproduction et lui donnent son intensité particulière, mais le rapport comparatif qui s'établit en référence à autrui, et qui s'exprime en termes d'« honneur ».[153] L'honneur, qui consiste en la préséance que donne à l'un la supériorité de sa puissance par rapport à autrui, s'accompagne, au plan subjectif, d'une « passion », la « gloire », « qui vient de l'imagination, ou conception, de son propre pouvoir, surpassant le pouvoir de celui qui rivalise avec soi ».[154] Si la gloire est un sentiment subjectif, l'honneur en est la contrepartie objective, en ce sens qu'il repose sur la reconnaissance, par autrui, des signes de cette supériorité.

Dès lors, ce qui passait d'abord pour les moyens matériels de satisfaire un désir de puissance purement autoréférentiel, se trouve converti dans un régime de signes en fonction desquels chacun cherche à briller aux yeux des autres. C'est ainsi que « les richesses », pour Hobbes, peuvent être dites « honorables », non seulement « pour la puissance qu'elles confèrent », exprimée en termes absolus, mais surtout parce qu'elles sont, face aux autres, donc relativement, « le signe qu'on a la puissance de les obtenir ».[155] Il s'ensuit que se dessine spontanément, entre les hommes, une sorte de marché de la puissance, qui redonne aux qualités dites honorables une valeur quantitative. La « valeur » d'un homme s'apprécie en effet à l'aulne de tous ces signes de puissance, qui sont interprétés et pondérés en fonction d'un calcul utilitaire, car « autant vaut chaque chose que ce qu'un homme veut donner pour utiliser ce qu'elle peut faire ».[156] Ainsi, la valeur d'un homme « est comme celle de toutes les autres choses, à savoir son prix, autrement dit autant qu'on serait prêt à donner pour utiliser sa puissance. Elle n'est donc pas absolue, mais dépend du besoin et du jugement d'autrui. »[157]

Foin de vertu morale, donc, dans la conception hobbesienne du désir, mais la constitution spontanée de relations par lesquelles chacun cherche à faire valoir son droit et sa puissance face aux autres, et à l'accroître encore davantage en acquérant les leurs. Et bien qu'il faille

[153] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 174.
[154] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 67; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, p. 133.
[155] *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 178 et 180.
[156] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 66.
[157] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 173.

sans doute présupposer l'existence d'une société civile pour que fonctionne ce système de reconnaissance symbolique, telle est bien en même temps, pour Hobbes, la raison pour laquelle l'état de nature lui paraît si terrible.

1.2.2 Vulnérabilité et conscience de soi

Ce portrait de l'homme en « machine désirante », que nous venons tout juste de retracer en suivant ce que Hobbes dit des « inclinations naturelles » de l'être humain, ne renseigne pas beaucoup sur les raisons pour lesquelles l'état de nature constitue pour lui une métaphore de la guerre civile dont il a été témoin. D'aucuns pourraient croire, à lire ce qui précède, que l'anthropologie hobbesienne n'est autre chose qu'une apologie du désir et de la puissance vitale. À ceux-là, Hobbes rétorquerait peut-être qu'ils « n'observe[nt] pas le monde depuis assez longtemps pour en avoir vu tout le mal ».[158] S'il en est ainsi, c'est que le désir, bien qu'il soit moralement indifférent, ne représente qu'une seule facette de la nature humaine. Et l'on ne pourra véritablement saisir la complexité des motivations qui agitent l'homme sans prendre en compte cette autre inclination qui les détermine, et qui procède de son essentielle vulnérabilité.

1.2.2.1 L'hostilité du monde

Il y a, dans la conception même du désir chez Hobbes, quelque chose de profondément tragique. Bien que l'homme aspire au libre déploiement de sa puissance, il semble que celle-ci, parce qu'elle doit s'attacher à un objet quelconque, s'en trouve par là même bornée. C'est en ce sens que Hobbes écrit que « la passion est la puissance limitée par quelque chose

[158] *Béhémoth*, *op. cit.*, p. 126.

d'autre ».[159] Le désir est souffrance et manque, et signale, dans son inaccomplissement même, la dépendance constitutive de l'être par rapport au monde. Aussi, « il est impossible de concevoir que quelqu'un désire, espère, ou souhaite, si ce n'est quelque chose dont il souffre la privation [...] car souffrir est le propre d'une puissance limitée et qui dépend de quelque autre ».[160]

Même les sens témoignent de cette imperfection humaine (au contraire de Dieu dont on ne peut dire qu'Il désire quoi que ce soit, car Il est plénitude et rien ne lui manque) ; puisque la vision, par exemple, survient par l'action de l'objet perçu, elle est certes une « puissance », mais elle dépend d'une autre qui la précède et qui, toujours, lui échappe. Il y a même quelque chose de fondamentalement violent dans la sensation. Ce n'est peut-être pas un hasard si Hobbes décrit la perception, en tant qu'elle est une manière d'être affecté par le monde et ses objets, en parlant d' « agitation », d' « ébranlement du cerveau », et en donnant pour exemple du décalage entre l'être de la chose perçue et l'image que l'on s'en fait, cette sensation visuelle, cet aveuglement qui résultent d'un « coup porté à l'oeil », et qui nous fait voir une lumière, « laquelle n'est rien en dehors de nous ».[161] La sensibilité humaine se trouve à la fois assaillie par la multitude d'affects qui ne cessent de la solliciter, et prisonnière d'un monde qui se dérobe à son emprise. Le désir implique « toujours l'absence de l'objet », et quoiqu'il puisse arriver que l'objet convoité en vienne à se présenter (et en ce sens, l'amour de soi vient d'une perpétuelle présence à soi-même), l'homme est constamment à la poursuite d'une insaisissable satisfaction.[162]

Du reste, le désir étant une projection vers l'avenir, il ouvre par conséquent sur l'incertitude. Dès lors, pour Hobbes, le prix du désir, c'est la peine :

> « Il n'est pas d'action humaine en cette vie qui ne soit le début d'une chaîne si longue de conséquences que la prévoyance humaine, aussi loin qu'elle se porte, ouvre aux

[159] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 529.
[160] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 270.
[161] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 40.
[162] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 125.

> humains une perspective sur la fin. Dans cette chaîne, des événements sont liés, aussi bien les bons que les mauvais, de façon telle que celui qui fera une chose pour son plaisir devra s'engager lui-même à subir toutes les souffrances qui lui sont attachées ; ces souffrances sont les peines naturelles de ces actions, qui sont le commencement de plus de mal que de bien. »[163]

Le désir ouvre sur un monde fuyant, imprévisible et hostile, qui révèle à l'homme l'étendue de sa dépendance. Hostile, le monde l'est parce qu'il s'avère, pour l'être vivant, la source d'innombrables dangers. Le désir, comme recherche d'un bien pour soi-même, comme effort tendu vers ce qui vient aider au déploiement de la puissance vitale, a pour revers la crainte, et il est rarement question du premier, chez Hobbes, sans qu'il ne fasse mention de la seconde. L'un et l'autre, pris ensemble, décrivent l'expérience d'un monde fondamentalement ambivalent. Ainsi, au plaisir s'oppose l'aversion, qui est la sensation signalant le caractère néfaste d'un affect, qui « entrave » le mouvement vital plutôt qu'il ne l'aide, et qui suscite une réaction de fuite ou d'évitement.[164] Or, si l'aversion dénote l'hostilité du monde, elle présage également de la finitude du vivant. Le corps est en effet, dans sa « structure » même, essentiellement vulnérable, et sa « fragilité », qui le promet à une inévitable « ruine », « accable » sans cesse l'être humain et érode toujours davantage, avec le temps qui passe, « toutes les facultés, la force, et la sagesse, qui [l']accompagnent ».[165]

Pour Hobbes, la nature est une limite qui s'impose à l'homme, et qui crée pour lui deux types d'obligations, qui renvoient toutes deux à la finitude physique de la créature. La première, qui est de l'ordre des « obstacles corporels », circonscrit les possibilités physiques de l'action, jusqu'à condamner à une radicale impuissance dans l'expérience de la maladie ou de l'infirmité. Mais la seconde est intériorisée. Elle appartient au sentiment et à la conscience de soi, puisqu'elle procède « de la crainte, ou de la connaissance de notre propre faiblesse ».[166] Ainsi, comme chacun est seul juge de ce qui est bon pour lui, l'expérience de la souffrance,

---

[163] *Idem*, p. 535.
[164] Voir par exemple : *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 60.
[165] *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 94-95.
[166] *Idem*, p. 264.

ou la projection d'un mal à venir, relèvent également du pouvoir cognitif, soit de cette sphère essentiellement privée de l'imagination. Qu'il soit réel ou phantasmé, le mal pèse sur la conscience et instille en elle une crainte aussi impérative que peut l'être le désir. Par nature, l'être est ainsi sujet à un véritable empire de la peur . « Il y a en chacun de nous, écrit Hobbes, un certain souverain degré de crainte, par lequel nous concevons le mal comme extrême, et auquel, quand nous sommes parvenus, nous fuyons le mal de toute notre puissance par une nécessité si naturelle, qu'il n'y a point du tout de moyen d'y résister. »[167] Or, cet imparable réflexe de fuite n'est pas moins nécessaire au mouvement vital que l'appropriation des choses utiles et plaisantes, car il renvoie lui aussi au mobile primordial qui anime tout être vivant : la conservation de soi.

Si l'expérience des choses enseigne la peur à l'homme, cependant, c'est surtout dans la rencontre d'autrui qu'il est conduit à prendre conscience de sa vulnérabilité. La puissance vitale est limitée par les objets du désir, et compromise par leur ambivalence, mais elle est relativisée, *a fortiori*, par la présence d'autrui. Pour Hobbes, autrui est forcément un adversaire. « Parce que le pouvoir d'un homme entrave le pouvoir d'un autre et lui résiste, un pouvoir n'est, tout simplement, rien de plus que la supériorité d'un homme sur un autre, car des pouvoirs égaux se détruisent. »[168] Or, l'état de nature, c'est précisément le spectacle de cette destruction mutuelle des égaux. Chacun ayant par nature un droit sur toutes choses, celui-ci donne à tous une liberté égale, et une capacité de nuisance réciproque. En effet, dit Hobbes, « ceux-là sont égaux qui peuvent choses égales », et quoique les puissances varient et les capacités diffèrent, nul n'est assez faible pour n'être pas capable de tuer son semblable.[169] Dans la mesure où chacun, étant « gouverné par sa propre raison », tâche de faire tout ce qu'il peut pour « maintenir sa vie », le droit qu'il a sur toute chose, qui est le droit de faire tout ce

[167] *Idem*, p. 109.
[168] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 65.
[169] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 95.

dont il est capable, s'étend « y compris sur le corps des autres ».[170] Aussi, dans cet âge préhistorique où chacun jouissait d'une liberté entière, il était loisible à chacun « de faire tout ce que bon lui semblait contre qui que ce fût, et chacun pouvait posséder, se servir, et jouir de tout ce qui lui plaisait », jusqu'à se régaler de la mort d'un autre expirant sous ses mains.[171] Car il y a du plaisir dans le déploiement de la puissance, et de la joie à constater sa capacité à vaincre les obstacles qui l'entravent. Ce sont donc les passions et les désirs qui poussent les hommes à se jeter les uns sur les autres dans une lutte sans fin.

Le déploiement de la puissance s'accompagnant toujours de l'espérance du succès dans la réalisation de ses désirs, c'est cet espoir même qui attise la rivalité des hommes, car chacun pense pouvoir parvenir à ses fins et s'estime justifié d'y aspirer. « Et donc, si deux humains désirent la même chose, dont ils ne peuvent cependant jouir l'un et l'autre, ils deviennent ennemis et, pour parvenir à leur fin [...], ils s'efforcent de s'éliminer ou de s'assujettir l'un l'autre. »[172] C'est apparemment la rareté des sources de jouissance qui engendre la rivalité, mais la nature est pourtant prodigue. C'est donc plutôt le caractère illimité du désir, cette propension à l'amplification continue de la puissance, qui entraîne la rareté et la privation. Ainsi, pour Hobbes, la « plus ordinaire cause » de la rivalité entre les hommes réside dans leur désir d'acquisition, « plusieurs recherchant en même temps une même chose […] qu'ils ne peuvent posséder en commun ».[173] S'il est possible de parler d'une appropriation naturelle, c'est donc la force qui en décide, quand elle donne à l'un le pouvoir d'exclure autrui ou de lui fermer l'accès à la jouissance. Mais la propriété, comme telle, c'est-à-dire comme un droit garanti et reconnu, n'existe pas dans la nature, car elle est impossible à maintenir. « À la vérité, chacun eût pu bien dire de toutes choses, cela m'appartient ; mais la possession n'en eût pas été si aisée, à cause que le premier venu, jouissant du même droit, et avec une force

[170] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 231.
[171] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 97.
[172] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 222.
[173] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 96.

égale, y eût eu de pareilles prétentions, et se la fût appropriée avec une autorité semblable. »[174] S'il existe une forme d'appropriation naturelle, que ce soit par le travail ou par la violence, il n'y a pas, en revanche, de titre de propriété, car « ce qui peut appartenir à chacun, c'est ce qu'il peut obtenir et conserver aussi longtemps qu'il le pourra ».[175] Aussi le désir d'acquisition est-il constamment frustré.

C'est pourquoi l'état de nature paraît à Hobbes si stérile, car à quoi bon entreprendre quoi que ce soit si c'est pour se voir dérober les fruits de son industrie par le premier venu? La survenue d'autrui empêche la jouissance solitaire que suppose le désir de propriété. Mais cette propension à acquérir et à se retrancher dans ses possessions n'est pas la seule cause de la guerre de tous contre tous. Il y a en l'homme, dit Hobbes, une profonde insociabilité qui découle de l'amour de soi. En effet, « les humains n'éprouvent aucun plaisir (mais plutôt un grand déplaisir) à demeurer en présence les uns des autres […] [c]ar chacun cherche à s'assurer qu'il est évalué par son voisin au même prix qu'il s'évalue lui-même » ; et parce que chacun s'estime supérieur, la reconnaissance réciproque s'avère forcément impossible.[176] Si chacun tire gloire et satisfaction à contempler son propre mouvement vital, jusqu'à éprouver « la plus grande allégresse » lorsque, en triomphant des obstacles qui s'opposent à son désir, « il en voit d'autres au-dessous de soi » que sa puissance a terrassés, le désir d'honneur, c'est-à-dire le désir d'être reconnu dans sa supériorité, ne peut être, comme le désir d'acquisition, que perpétuellement frustré.[177] Nul n'est jamais assez fort, en effet, pour se mettre à l'abri d'un concurrent.

C'est donc l'image d'une violence endémique qui résume le peu de rapports que les hommes peuvent entretenir dans l'état de nature. « La compétition pour les richesses, l'honneur, le commandement ou pour d'autres puissances conduit à la lutte, à l'hostilité et à la guerre ; il en

[174] *Idem*, p. 98.
[175] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 228.
[176] *Idem*, p. 223.
[177] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 95.

est ainsi parce que, pour satisfaire son désir, le moyen dont dispose un concurrent est de tuer, de soumettre, de supplanter ou d'éliminer l'autre. »[178] Il s'ensuit que pour satisfaire ses moindres désirs, et perpétuer, par le fait même, sa puissance vitale, l'homme est contraint par la nature de risquer sa vie à chaque instant. S'il y a là une profonde contradiction, contenue dans la logique du droit naturel, il n'empêche que la guerre demeure l'option la plus rationnelle. Et plus encore que l'attente anxieuse d'une agression, qui occupe constamment l'esprit et qui pousse à préparer les moyens de se défendre, c'est encore l'attaque qui constitue la meilleure défense. Le droit naturel légitime ainsi ce qu'on appellerait de nos jours la « guerre préventive ». En effet, « à cause de cette défiance de l'un envers l'autre, un homme n'a pas d'autre moyen aussi raisonnable que l'anticipation pour se mettre en sécurité, autrement dit se rendre maître, par la force et les ruses, de la personne du plus grand nombre possible de gens ».[179] Puisse-t-il alors vivre en paix, au moins quelques instants.

1.2.2.2 Anxiété et rationalité

L'homme fait l'apprentissage de sa vulnérabilité constitutive lorsqu'il constate que sa condition est bornée par la finitude, qui le rappelle à sa dépendance envers un monde hostile et à l'essentielle fragilité de son corps. L'image empreinte de naïveté d'un homme frémissant de désir contraste avec celle d'un être perpétuellement anxieux, dont la conscience est dominée par le présage d'une mort toujours imminente, et qu'amplifie encore davantage le fait que c'est le mouvement même de son désir qui le pousse à la rencontre de « ce terrible ennemi naturel ». De la mort qu'il voit venir, il « attend aussi bien la perte de tout pouvoir, que la plus grande de toutes les douleurs corporelles dans cette perte », aussi cherche-t-il par tous les moyens à l'esquiver, mais cela ne le mène qu'à s'exposer toujours plus à ses assauts.

[178] *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 188-189.
[179] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 222.

Si son droit naturel lui permet de tout faire « pour préserver son corps et ses membres de la mort et de la douleur », il faut voir que ce droit, sans être pour autant « irrationnel », n'en est pas moins grevé de contradiction.[180]

L'état de nature, c'est en effet le portrait d'une situation où chacun visant à l'atteinte du « *bonum sibi* », n'aboutit en fait qu'à provoquer son malheur. Or, puisque cet état est celui d'une guerre qui annule toute utilité et tout avantage associés au droit naturel, il s'ensuit que « qui désire vivre dans un tel état de liberté de droit de tous sur tout se contredit lui-même ».[181] On ne saurait vouloir rester dans l'état de nature sans aller à l'encontre de sa propre volonté , « car chacun désire par une nécessité naturelle ce qui lui est bon, et il n'y a personne qui puisse estimer que cette guerre de tous contre tous […] soit une bonne chose ».[182] Est-ce dire alors que ceux qui se sont rebellés contre la Couronne anglaise agissaient contre leurs propres instincts ? N'étaient-ils pas mus par une certaine idée du bien, suffisamment forte pour leur faire braver la mort ? Hobbes est convaincu que « tous les hommes désirent, par une nécessité naturelle, de se tirer de cet odieux et misérable état dès qu'ils en reconnaissent la misère » ; mais que faut-il pour qu'ils la reconnaissent ?[183]

Pour Hobbes, la crainte et la conscience de leur vulnérabilité représentent pour les hommes quelque chose comme le début de la sagesse. S'il est possible de penser théoriquement une sortie de l'état de nature, et d'espérer que cette pensée puisse réconcilier les belligérants et ramener la paix en Angleterre, on ne pourra y parvenir que par une alliance entre les passions et la raison. Telle est la fonction de l'hypothèse de l'état de nature, soit d'articuler ces passions que sont « la peur de la mort, le désir des choses nécessaires à une existence confortable, et l'espoir de les obtenir par [son] activité », et l'usage de la raison qui seule

[180] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 97.
[181] *Idem*, p. 98.
[182] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 99.
[183] *Idem*, p. 73.

permet d'identifier une voie de sortie par la découverte de ce que prescrivent les « lois de nature ».[184]

Bien que l'état de nature soit posé comme appartenant au passé préhistorique de l'humanité, sa fonction consiste en fait à façonner la représentation de l'avenir. Pour Hobbes, « le présent seul existe dans la nature »; passé et avenir ne sont rien que des phénomènes d'ordre mental.[185] Mais c'est précisément parce qu'elle est entièrement imaginaire que la temporalité est malléable. L'avenir est proprement inconcevable, car il « n'est pas encore », mais on le « fabrique » néanmoins en combinant le souvenir des « conceptions du passé », qui permet d'anticiper la « conséquence de ce qui est présent », et donc de présager de ce qui adviendra.[186] La crainte, comme le désir, d'ailleurs, ne concernent que des choses à venir, mais c'est justement en ce que les hommes sont constamment tendus vers ce qui n'est pas encore que la peur est opératoire. La conscience de sa vulnérabilité présente vient d'une considération anxieuse de l'avenir. En ce sens, il apparaît à Hobbes que le sens de la vulnérabilité est précisément ce qui ouvre aux hommes l'accès au savoir. « L'inquiétude des temps à venir, écrit-il, conduit les humains à s'interroger sur les causes des choses, parce que la connaissance de celles-ci les rend plus capables d'ordonner le présent dans le sens de ce qui leur est le plus avantageux. »[187] Or, s'interroger sur les causes des phénomènes, de manière à mieux maîtriser le présent, telle est bien l'amorce de la science.

Hobbes insiste sur l'importance de distinguer deux sortes de connaissance. La première, basée sur la sensation et le souvenir, et ayant ainsi un fondement affectif, s'acquiert par « l'expérience des effets des choses qui agissent sur nous de l'extérieur ». Elle s'apparente pour cela au savoir historique. La seconde est d'ordre langagier, et quoiqu'elle découle aussi de l'expérience, qui nous apprend « l'usage propre des noms dans le langage », elle se détache

[184] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 228.
[185] *Idem*, p. 90.
[186] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 49.
[187] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 196.

du particularisme des situations empiriques pour accéder, grâce aux mots, à une vérité universelle. La première, parce qu'elle repose sur « l'expérience d'un fait », permet la prudence, une aptitude que Hobbes estime commune aux hommes et aux animaux. La seconde, qui tient de « l'évidence d'une vérité », c'est-à-dire de l'adéquation entre mots et choses, ouvre plutôt sur la « sagesse ».[188]

La « sagesse », ou « la complète aptitude, ou pouvoir, de connaître », est ordinairement pensée comme le savoir cumulatif qui résulte de la « collecte de signes à partir de l'expérience ». Mais c'est là confondre la sagesse et la prudence, cette disposition qui résulte de l'accumulation d'expériences, et que Hobbes définit comme la supposition, à partir du souvenir d'une chose passée, « qu'aux mêmes événements succéderont des actions semblables ». Pour Hobbes, cependant, l'expérience ne permet jamais que des conjectures incertaines, et non un savoir vrai. Chaque situation est unique, selon lui, et on ne peut préjuger de ce qui adviendra à partir d'elle sur la seule base de sa ressemblance avec une situation passée.[189]

Certes, l'homme prudent n'est pas exempt de sagesse, dans la mesure où il a appris au fil du temps à refréner « l'appétit du présent par la mémoire du passé ».[190] En ce sens, la connaissance historique peut être utile à l'éducation des hommes, pour l'admirateur de Thucydide que fut Hobbes, mais seulement s'il s'agit, en faisant la chronique de leurs guerres, de leur raconter le récit de leurs malheurs, car « les malheurs des hommes les instruisent mieux que leurs succès ».[191] On comprend dès lors la fonction rhétorique d'une fiction historique comme l'état de nature, celle-ci devant rappeler aux humains, qui « n'ont pas d'autre moyen de reconnaître leurs propres ténèbres que de raisonner sur les malchances

[188] *Éléments de loi*, *op. cit.*, pp. 57-58; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, p. 166.
[189] *Éléments de loi*, *op. cit.*, pp. 49-50; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, p. 89.
[190] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 91.
[191] Thomas Hobbes : « Sur la vie et l'oeuvre de Thucydide », in *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 211.

imprévues qu'ils ont rencontrées sur leur route », à quelles calamités leurs passions risquent toujours de les conduire.[192]

La prudence est certes une vertu, mais elle n'est pas suffisante pour mettre un terme à la guerre de tous contre tous, puisqu'elle enjoint chacun à rester sur ses gardes et à se méfier d'autrui. Du reste, parce que « l'expérience ne conclut jamais rien universellement »[193], on ne saurait se fonder sur elle seule pour conclure à la justice ou à la vérité d'une chose, ce qui relève d'une proposition universelle, donc du langage. Or, le problème qu'expose l'hypothèse de l'état de nature, et que confirme l'expérience de la guerre civile, c'est précisément celui des effets désastreux qui résultent de l'impossibilité de s'entendre sur de telles notions. Les hommes sont par nature incapables de s'accorder sur le bien et le mal, en tant que ceux-ci renvoient à l'expérience sensible, et donc au présent. Mais Hobbes estime en revanche que les hommes peuvent s'entendre au sujet d'un bien à venir, si tant est qu'ils parviennent, par l'usage de la raison, à identifier correctement les relations de cause à effet. Dès lors, le conflit touchant à la définition du bien et du mal, sous-jacent à la conflagration des désirs multiples et contraires, peut se résorber par l'identification d'un mal universel et d'un bien universel, soient la mort et la paix. La seule chose sur laquelle il peut y avoir entente dans l'état de nature, là où prévaut la diversité des conceptions du bien, c'est que la mort étant le mal suprême, la paix représente la seule voie permettant de l'éviter.

Les passions, et en particulier celle-ci, la plus forte de toutes peut-être, qui est la peur de la mort, conduisent à la raison, grâce à laquelle l'esprit humain parvient à s'affranchir de sa condition naturelle en surmontant la contradiction qui la rend si misérable. La raison est le produit de la vulnérabilité humaine, et la prothèse qui la fortifie. L'usage de la raison habilite ainsi l'homme au discernement de la loi de nature, ce « précepte » qui pose que « chacun a

[192] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 836.
[193] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 50.

l'interdiction de faire ce qui détruit sa vie, ou qui le prive des moyens de la préserver ».[194] La loi de nature vient confirmer le droit naturel, en ce sens qu'elle légitime, dans le contexte d'une guerre de tous contre chacun, l'usage de ce droit en vue d'assurer sa propre sécurité. Mais elle l'infirme également, parce qu'elle révèle que c'est ce droit même qui est cause de guerre et qui pousse chacun à détruire sa vie.

La loi de nature est une exigence de la raison, par laquelle celle-ci vise à corriger les effets délétères des passions débridées, non en luttant contre elles, mais en indiquant la voie qui permet d'en assurer la compossibilité. Cependant, puisque la déduction de ses préceptes exige un grand effort de ratiocination, d'aucuns pourraient penser que leur entendement est inaccessible au vulgaire, et Hobbes semble d'accord, arguant de surcroît que les passions que sont « l'espérance, [...] la crainte, la colère, l'avarice, l'orgueil et les autres perturbations de l'âme empêchent, tandis qu'elles dominent, qu'on ne découvre les lois de nature ».[195] La raison est impuissante lorsqu'elle tente d'entraver les passions, aussi doit-elle plutôt chercher leur appui.

C'est pourquoi Hobbes propose de résumer les lois de nature sous l'adage enjoignant à ne pas faire à autrui ce que l'on ne veut pas qu'il nous fasse. Cette règle lui paraît accessible à tout homme, « pour si rude et ignorant qu'il puisse être », parce qu'elle ne repose sur rien d'autre que la conscience et l'amour de soi. D'où l'importance qu'attache Hobbes à cette autre maxime, « connais-toi toi-même », grâce à laquelle chacun peut apprendre à découvrir l'humanité en lui-même. Bien que chaque individu soit absolument singulier, et quoiqu'elle soit fondée sur la seule expérience particulière, la connaissance de soi n'en ouvre pas moins sur une vérité générale. Ce précepte autoréférentiel engage en effet à la réciprocité, puisque, « par la similitude même des pensées et des passions d'un homme avec les pensées et passions d'un autre, quiconque regarde en soi-même [...], celui-là lira et connaîtra, par cela

[194] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 230.
[195] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 124.

même, les pensées et passions des autres humains ».[196] En effet, même si elles diffèrent en intensité et par la spécificité de leurs contenus, les passions humaines sont, dans leur forme, essentiellement similaires. On comprend dès lors pourquoi c'est sur une analyse des passions que se fonde la théorie politique hobbesienne. Celles-ci sont la cause du problème politique et sa solution même. Car c'est en découvrant, chez autrui, les mêmes passions, la même vulnérabilité, la même crainte et le même désir de vivre paisiblement, que l'individu abaissera ses armes et s'engagera sur le chemin de la paix civile.

1.3 *L'État salutaire*

L'usage de la raison, parce qu'il permet à l'homme de comprendre des relations de causalité, le rend apte à saisir réflexivement l'aporie de sa condition naturelle, et à découvrir, par le fait même, la loi de nature qui lui indique une voie de sortie. La raison affranchit partiellement l'homme des déterminations que lui impose la nature. Elle l'amène ainsi à s'humaniser, si l'on entend par là la concrétisation de sa puissance spécifique qui consiste à créer des artifices. La compréhension des processus causaux lui confère en effet le pouvoir d'en maîtriser les déroulements, dans la mesure de ses capacités, qui sont fonction des limites de sa puissance vitale et de l'étendue de son savoir. L'homme a pour Hobbes un caractère prométhéen, qui lui fait imiter le pouvoir créateur de Dieu, jusqu'à être capable d'inventer lui-même un nouveau dieu : l'État, « homme artificiel », puissance inégalée, chef d'oeuvre de l'esprit humain.

En ceci, la raison paraît relever de la technique. Elle est avant tout instrumentale, servant à réaliser des fins qui ne sont pas, en elles-mêmes, données par la raison. La fin qui anime l'homme demeure en toute chose l'épanouissement de son désir de puissance et, ce qui en est

[196] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 66.

le corollaire, le souci de se conserver. C'est ce but, essentiellement affectif, qui ordonne l'application de la raison à la résolution du problème politique. « Le désir d'une vie facile et de la volupté sensuelle dispose les humains à obéir à une puissance commune […]. La peur de la mort et des blessures conduit à la même chose […]. »[197] Quel rôle le calcul rationnel joue-t-il dans le façonnement de cette disposition à l'obéissance ? Et d'où vient aux hommes l'idée qu'il faille ériger une « puissance commune » pour s'arracher à l'état de nature ? Comment un état qui condamne toute entreprise à la stérilité laisserait-il aux hommes le loisir d'imaginer cette solution ? Il semble qu'ici, la raison est tout à fait capable de se donner des moyens, mais elle paraît impuissante à justifier ses finalités.

La raison est pour Hobbes essentiellement technique, parce que toute science procède d'un critère d'utilité. Elle l'est également en ce que les artifices qu'elle est capable d'engendrer sont eux-mêmes des instruments. L'État est un tel outil. Quoique la révolution anglaise ait décrit un « mouvement circulaire » qui a ramené la souveraineté à elle-même[198], comme à son point naturel qui serait en quelque sorte la finalité indépassable de l'existence humaine, l'État n'est rien pourtant qu'un moyen. C'est pourquoi la refondation des droits de la souveraineté qu'entreprend Hobbes fait de ceux-ci non pas une fin en soi, mais les règles d'une technique, d'un « art » politique. « L'art d'établir et de conserver les États obéit à des règles certaines, comme le font l'arithmétique et la géométrie, non sur la pratique seulement (comme au tennis). »[199] Si la politique est appelée par Hobbes à devenir une science, il s'agit néanmoins d'une science appliquée. L'État est moins une solution définitive au problème anthropologique que sa reconduction permanente, sous des conditions contrôlées. C'est pourquoi les vertus politiques traditionnelles paraissent à Hobbes insuffisantes : « pour le gouvernement d'une république, ni l'intelligence naturelle, ni la prudence, ni la diligence ne

[197] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 189.
[198] *Béhémoth*, *op. cit.*, pp. 248-249.
[199] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 335.

suffisent sans des règles infaillibles et la science véritable de l'équité et de la justice ».[200] La fin du politique n'est pas dans le maintien de l'État, auquel ces vertus pourraient contribuer, car l'État n'est qu'un instrument servant une fin qui se situe en l'homme, et par laquelle ce dernier demeure pour lui-même un indépassable problème.

1.3.1 Faire comme si

L'état de nature est pour Hobbes à la fois une hypothèse théorique concernant la dynamique des passions humaines, et un artifice rhétorique destiné à peser sur celle-ci en rappelant à l'homme sa vulnérabilité constitutive. C'est aussi, dans une certaine mesure, un récit historique, non pas tant celui d'un passé à demi effacé dans les brumes de la préhistoire, qu'une synthèse analytique des événements survenus en Angleterre, l'état de nature étant une métaphore de la guerre civile. L'analyse des passions humaines, et des effets qu'entraîne leur libre déploiement, sert de préambule à une entreprise de restauration de la souveraineté. Mais il s'agit en somme d'une restauration toute littéraire. En fait, ce qui importe à Hobbes, c'est d'ériger de nouveaux fondements, d'apporter une nouvelle légitimité à une structure de souveraineté qui se trouve déjà empiriquement donnée.

1.3.1.1 De la dispersion à l'unité des volontés

Pour Hobbes, le fait que se pose à l'homme le problème politique semble découler d'une sorte de faute originelle. Il en va d'un certain châtiment, ou d'un *fatum*, car, écrit-il, « si les hommes savaient se gouverner eux-mêmes, et s'ils vivaient selon les lois de nature, ils

[200] *Béhémoth*, *op. cit.*, p. 110.

n'auraient que faire de politique ; l'ordre des États ne leur serait point nécessaire ».[201] L'État peut ainsi se comparer à une sorte de prothèse, qui pallie à un handicap naturel. L'homme n'est pas un « animal politique ». Profondément insociable, ce n'est pas « par une disposition nécessaire de la nature » qu'il lui arrive de s'assembler avec ses pairs, mais « par accident ».[202]

Contrairement aux abeilles qui sont, elles, de véritables animaux sociaux, les humains sont par eux-mêmes incapables de concorde. Chez ces petits insectes ailés et besogneux, « il n'y a pas de différence entre le bien commun et le bien privé, et, étant portées par nature vers leur bien privé, elles contribuent de la sorte au bénéfice commun ».[203] Mais pour l'homme, contrairement à ce qu'écrira Mandeville quelque soixante ans après Hobbes, il ne peut y avoir une telle harmonie naturelle des intérêts, car sa vanité, son désir de dominer et sa prétention à être capable de juger du juste sont tels, qu'il n'a de cesse de cultiver son insatisfaction, de se plaindre de la forme de son gouvernement, et de chercher querelle à ses semblables. Tout ce que fait l'homme pour son propre bien, il le fait au détriment des autres. Il s'ensuit que, dans la mesure où elle est possible, « la concorde parmi les hommes est artificielle » ; n'étant pas spontanée, elle ne peut donc qu'être « établie par le biais de conventions ».[204]

En toute chose dont il peut délibérer, l'homme cherche son avantage. Or, « puisque c'est volontairement que la société est contractée, on y recherche l'objet de la volonté, c'est-à-dire, ce qui semble bon à chacun de ceux qui y entrent ». C'est donc « l'amour propre », décliné dans la recherche de la « gloire et des commodités de la vie », qui constitue le fondement de toute société.[205] Hobbes pense la sociabilité humaine dans une perspective marchande. Comme lorsqu'il s'agit de commercer, les hommes ne s'unissent politiquement que parce que

---

[201] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 158.
[202] *Idem*, p. 90.
[203] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 286.
[204] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 124; voir aussi *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 142 et *Léviathan*, *op. cit.*, p. 287. *Cf.* Bernard Mandeville : *The Fable of the Bees : Or, Private Vices, Publick Benefits*, London, Penguin Classics, 2007.
[205] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 92.

leur réunion contribue à leur bénéfice particulier. C'est « l'intérêt propre [qui] est le fondement de cette société ; et ce n'est pas pour le plaisir de la compagnie, qu'on s'assemble, mais pour l'avancement de ses affaires particulières. »[206] Pour reconstruire théoriquement l'acte de naissance des sociétés civiles, Hobbes est donc conduit à penser celui-ci sur le modèle de la transaction.

Cela étant, il pose tout de même une différence de principe entre deux types d'engagement volontaire. L'« accord » est défini par lui comme le « concours des volontés » toujours singulières. Il ne signifie pas une même volonté pour tous mais la convergence des volontés particulières vers la production d'un même effet. Par contre, l'« union » consiste dans « l'enveloppement d'un grand nombre de volontés dans une ou plusieurs volontés ».[207] C'est en ce sens qu'il faut distinguer, dans la logique de la fondation d'un État, l'étape du contrat social, où chaque partie agrée, à titre privé, à un objectif commun, et la constitution même du corps politique, qui en procède ensuite. Ce n'est qu'à cette deuxième étape qu'est réalisée l'union, par la soumission des volontés particulières à la volonté souveraine. La simple assemblée des hommes, pour fondatrice qu'elle soit, n'abolit pas encore le droit naturel de chacun et n'instaure pas les distinctions nécessaires à l'extinction du conflit qui les divise, cela, tant que n'est pas qualifiée « la volonté d'un seul homme élu comme chef, à être tenu[e] et pris[e] pour la volonté de tous, en général ».[208] Alors, seulement, la « multitude » dispersée devient-elle « une seule personne qui a sa volonté propre » ; c'est ainsi qu'elle donne vie à un « peuple », dont l'union est indissolublement attachée au souverain.[209]

Ce n'est qu'afin de vivre en sécurité que les hommes forment des sociétés. Cela, Aristote le disait déjà, lui qui écrivait qu'il est « nécessaire [...] que s'unissent les êtres qui ne peuvent exister l'un sans l'autre », que certains commandent et que d'autres soient commandés, cela

[206] *Idem*, pp. 90-91.
[207] *Éléments de loi*, *op. cit.*, pp. 90-91.
[208] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 128; voir aussi *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 148-149.
[209] *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 149 et 222.

« en vue de leur mutuelle sauvegarde ».[210] Mais pour Hobbes, le simple rassemblement pour la défense commune n'est pas suffisant pour produire cette sécurité si chacun reste maître du meilleur usage de sa force, car cela maintiendrait une tension entre l'intérêt privé et le bien public.[211] Seule une soumission intégrale des volontés peut rendre possible la constitution d'une puissance publique ayant les moyens de réaliser cet objectif, auquel chacun est censé avoir consenti pour son seul bien particulier. Il en va, en effet, d'un besoin de coordination des mouvements de chacun, d'une nécessaire orchestration de leurs capacités. « Il faut qu'il y ait une seule volonté de tous, qui donne ordre aux choses nécessaires pour la manutention de cette paix et de cette commune défense. Or cela ne se peut faire, si chaque particulier ne soumet sa volonté propre à celle d'un certain autre […].»[212]

Comme il s'agit d'instaurer le moyen d'assurer la sécurité de tous et de chacun, il s'ensuit, en accord avec le premier principe de la loi naturelle, que tout homme doit se défaire de son droit sur toutes choses, non en l'abandonnant simplement, mais en le transférant à autrui. Or, puisqu'on « ne peut naturellement communiquer sa force à un autre », ce transfert n'est rien d'autre, au fond, que l'abandon du « droit de résister ».[213] Avant même d'harmoniser les volontés particulières, le pouvoir souverain s'institue dans cet abandon, par chacun, de son droit de résistance. Le souverain, en vérité, n'y gagne rien ; il ne fait que conserver, et lui seul, son droit naturel sur toutes choses. En transigeant avec lui, c'est-à-dire en se soumettant à lui, on ne fait ainsi que lui laisser « la possession de son ancien droit libre et non contestée ».[214] Comme condition à l'union des volontés singulières, il faut donc que chacune d'elle accepte de se soumettre, et ce faisant, de confier à celui qui est institué souverain, le « droit qu'[elle] a sur ses forces et sur ses facultés propres, de sorte que tous les autres faisant la même transaction, celui auquel on se soumet en acquiert de si grandes forces, qu'elles

[210] *Les politiques*, *op. cit.*, I, 2, 1252-a, p. 87.
[211] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 141.
[212] *Idem*, p. 143.
[213] *Idem*, p. 145.
[214] *Idem*, p. 104; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 232-233.

peuvent faire trembler tous ceux qui se voudraient désunir et rompre les liens de la concorde ; ce qui les retient dans le devoir et l'obéissance ».[215]

L'État se trouve ainsi à acquérir un droit d'usage de la force et de la puissance de chaque individu, de sorte qu'il en vient à rassembler « la plus grande des puissances humaines », en comparaison de laquelle celle de chaque homme paraît minuscule et impotente.[216] Chacun lui ayant abandonné « sa force et ses moyens », il est réputé avoir consenti à ce que celui-ci puisse en user en retournant cette force contre lui, cela afin de « former en chacun la volonté de s'unir et de vivre en concorde ».[217] Mais cette volonté n'était-elle pas déjà formée? Ne fallait-il pas que chacun désire la paix pour qu'il prenne part au contrat social et qu'il accepte de se soumettre à ses termes? La théorie du contrat social a quelque chose de paradoxal, et c'est peut-être pour en corriger l'incohérence que Hobbes innove, dans le *Léviathan*, en introduisant la doctrine de l'autorisation.

Hobbes s'inspire ici de la notion théâtrale de « personne », entendue en son sens littéral comme un « déguisement », pour en tirer le concept de représentation. Cette notion de personne désigne « celui dont les mots et les actions sont considérés soit comme étant les siens propres, soit en ce qu'ils représentent les mots et les actions d'un autre », et l'on doit alors distinguer entre une « personne naturelle » et une « personne artificielle » lorsque « l'auteur » et « l'acteur » diffèrent. Dans ce dernier cas, « l'acteur a autorité pour agir », en ce sens qu'il a reçu de celui qu'il est censé représenter l'autorisation d'agir en son nom. L'autorité est ici comparée au statut de propriétaire. Les faits et gestes de l'acteur appartiennent à l'auteur ; l'acteur n'en a que l'usage, mais ce qu'il fait engage l'auteur en vertu de l'autorisation qu'il lui a concédée.[218]

---

[215] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 144.
[216] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 171.
[217] *Éléments de loi*, *op. cit.*, pp. 124-125.
[218] *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 270-273.

Par là même, Hobbes vient rompre avec une conception de la souveraineté qui, comme la revendiquait James I en son temps, était dite découler d'un « droit divin », ce qui en faisait une sorte de privilège voire une propriété exclusive. En ce sens, il paraît donner crédit aux arguments de la Chambre des Communes, qui affirmait, pour justifier sa rébellion, que « c'est le peuple, sous Dieu, qui est l'origine de tout pouvoir légitime ». Ceci, pour Hobbes, était curieusement vrai et faux à la fois, puisque ici, vérité de principe et vérité historique divergent, le peuple ayant en fait placé depuis longtemps « le pouvoir suprême de la nation dans les mains de [ses] rois », et se trouvant donc du fait de cette ancienne concession tenu à une obéissance perpétuelle.[219] Tout en reconnaissant à la souveraineté un fondement démocratique, la doctrine de l'autorisation permettait en fait à Hobbes de consolider la position de la monarchie. Ainsi, par un accord où chacun aurait jadis consenti individuellement à être représenté par le roi, « tous lui ont donné pouvoir et il les représente tous en commun et chacun en particulier, et toutes les actions accomplies par lui sont, pour chacun d'entre eux, les siennes propres ».[220] Contester les prérogatives du souverain reviendrait alors, logiquement, à se contredire soi-même.

La doctrine de l'autorisation ne rompt donc pas complètement avec l'idée de l'abandon ou du transfert du droit individuel, car en reconnaissant le souverain comme étant mon représentant, « je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même ».[221] Or, cet assujettissement n'en demeure pas moins entièrement volontaire. C'est par la manifestation de sa volonté que l'on passe des conventions, c'est librement que l'on autorise autrui à agir en notre nom. Ces conventions sont donc le produit d'une délibération faite par chacun en vue de son propre avantage, et par le biais de laquelle chacun met un terme à sa liberté. Ainsi, pour Hobbes, là « où la liberté cesse commence l'obligation ».[222] Mais en quoi consiste-t-elle ?

---

[219] *Béhémoth*, *op. cit.*, pp. 194-195.
[220] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 277.
[221] *Idem*, p. 288.
[222] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 102; voir aussi *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 106.

1.3.1.2 Loi et liberté

Selon Hobbes, c'est parce que les hommes connaissent et ressentent leur vulnérabilité qu'ils conviennent de former des sociétés. Sachant que la liberté que leur alloue l'état de nature leur est nocive, ils sont censés accepter, par un commun accord, de restreindre celle-ci. Mais la seule intention de vivre en paix n'est pas suffisante en elle-même pour produire l'effet désiré, car il suffit qu'un seul contrevienne aux termes de l'accord pour réintroduire un état de guerre entre les hommes. C'est pourquoi il faut instituer l'État, car la paix n'est rien d'autre, au fond, que l'effet d'une puissance capable d'imposer « à tous un respect mêlé d'effroi ».[223]

En concevant l'État comme une puissance suprême, qui enserre la société civile et maintient sa cohésion, Hobbes estime nécessaire que rien ne vienne entraver sa capacité d'action. La souveraineté ne peut qu'être absolue. Il faut en effet considérer comme absolu le gouvernement « établi pour l'utilité et la défense perpétuelles de ceux qui l'ont institué » car ce « désir » d'être protégé est lui-même « perpétuel ».[224] Qui veut la fin veut les moyens, dit le proverbe, or, de par la fin pour laquelle l'État est institué, et parce qu'il reçoit, comme moyens de son action, le droit d'utiliser la force de tous et chacun, il est nécessaire que ce droit soit absolu. Il ne saurait donc être question de limiter les prérogatives du souverain ou de diviser son autorité et ses pouvoirs. Hobbes pense d'ailleurs qu'il n'y aurait pas eu de guerre civile en Angleterre sans que ne fusse répandue « l'opinion […] selon laquelle ces pouvoirs étaient divisés entre le roi, les lords, et la Chambre des Communes ».[225] Parce qu'ils pensaient que la concentration du pouvoir était une atteinte à leur liberté, les tenants de cette position se méprenaient donc, comme on l'a vu plus haut, tant sur la nature de la liberté que sur celle de la souveraineté. Ils n'ont pas compris que la division des pouvoirs équivalait à

[223] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 224.
[224] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 129; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 284-285.
[225] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 301.

leur mise en concurrence, et que, puisque des puissances égales s'annulent, cela revenait à abolir la finalité même pour laquelle l'État existe.

Ce n'est donc que pour des motifs éminemment pragmatiques que Hobbes prend fait et cause pour la monarchie. L'avantage de ce régime de gouvernement lui paraît résider entre autres dans le fait que la souveraineté y étant rassemblée dans un corps naturel, ce qui n'est pas le cas des autres formes, son exercice s'en trouve rendu permanent, ce qui correspond à la perpétuité du désir d'être protégé sur lequel se fonde l'obligation des citoyens.[226] Par ailleurs, Hobbes estime que l'intérêt privé du souverain, contenu dans sa personne naturelle, ne peut qu'être « le même que l'intérêt public », sa personne artificielle étant justement formée par la convention sociale et l'agrégation des volontés particulières.[227] Or, si la monarchie lui paraît être la forme « la plus commode » de gouvernement, Hobbes se trouve à proposer un argument qu'il reconnaît ne pas avoir entièrement « démontré [...], mais souten[u] avec probabilité, et avanc[é] comme problématique ». Chose certaine, selon lui, peu importe sa forme, « il faut donner à toute sorte d'État une égale et souveraine puissance ».[228]

L'institution d'une telle puissance confère à celui qui la détient une « autorité légitime ». Ce statut n'est toutefois pas une fin en soi. L'autorité n'est que le moyen grâce auquel la puissance souveraine peut faire régner la paix et remplir ainsi la fonction pour laquelle elle est instituée. La souveraineté constitue alors l'instance qui réalise l'accomplissement de la loi de nature. Celle-ci n'est pas à proprement parler une loi mais un principe de la raison, car une loi consiste en vérité en un commandement de la volonté. La loi de nature ne désigne en fait que « des qualités qui disposent les humains à la paix et à l'obéissance », celle-ci étant due à la puissance souveraine, qui a seule le pouvoir de rendre obligatoire des actions conformes à cette fin pacifique.[229] En ce sens, c'est la nature même qui prescrit l'artifice étatique. La loi

[226] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 174.
[227] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 309.
[228] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 77.
[229] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 408.

de nature n'a donc aucune effectivité en elle-même, mais seulement par l'intermédiaire de la puissance civile qui la rend explicite sous la forme de lois positives. Ce type de légalité concerne, selon Hobbes, des règles « qui n'existent pas de toute éternité, mais qui ont été faites lois par la volonté de ceux qui ont la puissance souveraine ».[230] C'est donc dire que les lois civiles spécifient la loi de nature de manière contextuelle, mais il n'empêche, malgré la relativité que cela entraîne quant à la teneur des prescriptions, que toutes deux « se contiennent l'une l'autre et sont d'égale étendue ».[231]

Le pouvoir souverain possède ainsi, pour Hobbes, un caractère fondamentalement langagier, puisque c'est sous la forme de la loi que le souverain peut faire connaître sa volonté. L'un des principaux usages du langage consiste, comme on l'a déjà vu, en « l'expression de l'appétit, de l'intention et de la volonté ». Il s'ensuit que le commandement est une « parole par laquelle on signifie à un autre son appétit, ou désir, de voir quelque chose fait, ou omis, pour une raison contenue dans la volonté elle-même [...] et lorsque le commandement est une raison suffisante pour se mettre en action, alors ce commandement est appelé LOI ».[232] La loi n'est pas tant un principe formel du gouvernement que l'expression vivante de la volonté souveraine. Aussi, même lorsqu'elle est écrite, elle « a besoin de la parole, ou de quelque autre signe de la volonté du législateur, pour acquérir force de loi ».[233] La forme même de la loi est ainsi, pour Hobbes, antérieure à l'invention de l'écriture. Or, comme c'est la volonté du souverain qui donne « leur autorité et leur force » aux lois, il s'ensuit que la jurisprudence ou la coutume ne peuvent avoir d'effectivité que lorsqu'elle sont tacitement validées par le souverain. On ne saurait donc, comme le firent les rebelles anglais, opposer au souverain cela même qui n'existe que par sa volonté.[234]

---

[230] *Idem*, p. 430.
[231] *Idem*, p. 408.
[232] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 94. Majuscules dans le texte.
[233] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 251.
[234] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 408.

Parce qu'elle est « la volonté et l'appétit de l'État », la loi s'oppose à ceux des particuliers afin de leur donner la « mesure » de ce qui est bien ou mal.[235] Son contenu ne peut cependant être recherché dans un ordre naturel quelconque, non plus que dans les préceptes d'une « droite raison », car celle-ci n'existe pas, comme le montre le caractère aporétique de l'état de nature. Puisque les controverses naissent non seulement de l'opposition des désirs, mais aussi de l'ambiguïté du langage, il faut, pour instaurer la paix, établir une mesure commune qui ne peut être que le produit de l'arbitraire du souverain. Parce que bien et mal sont pour chacun ce qu'il ressent comme tel, et par suite de quoi il définit comme louable ou blâmable ce que lui indiquent ses passions, la mesure du juste doit revenir à une autorité indépendante des particuliers, soit la « raison de l'État ».[236] Ce n'est donc pas la raison des individus, parce qu'ils se contredisent entre eux, ni même le savoir apporté par l'expérience et l'étude, parce qu'il peut se baser sur des prémisses erronées, qui doivent tenir lieu d'étalon de ce qui est rationnel et légal. Au final, la rationalité des lois ne peut trouver sa source que dans la raison d'un seul homme, à laquelle doivent se plier tous les autres.[237]

Les lois sont donc fondamentalement une épuration autoritaire du vocabulaire. En clarifiant toutes ces choses dont naissent les conflits lorsqu'elles sont laissées à l'appréciation des individus, les lois se superposent aux jugements privés afin de servir de « règle aux actions des particuliers ». Elles permettent ainsi à chacun de « savoir ce qui lui appartient, et le discerner du bien d'autrui, connaître le juste et l'injuste, ce qu'il faut nommer honnête ou déshonnête, bien ou mal, et en un mot, se résoudre sur ce qu'on doit faire ou éviter dans le cours de la vie civile ».[238]

Ainsi comprise, la loi doit être distinguée d'un ensemble de notions qui lui sont proches et avec lesquelles Hobbes juge qu'elle est souvent confondue. La loi diffère donc d'une

[235] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 927
[236] *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 252-253.
[237] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 196; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 412-413.
[238] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 153.

convention, y compris de cette convention fondatrice qu'est le contrat social. Toutes deux sont certes des « promesses », mais la convention engage à l'accomplissement d'une action particulière, dont le contenu fait l'objet de l'accord, tandis que la loi « lie par la promesse d'obéir d'une façon générale [...]. Car vu qu'un homme est obligé d'obéir avant que de connaître ce qu'il a à faire, il est obligé d'obéir en général, c'est-à-dire en toute chose ».[239] Le caractère absolu et général de l'obligation distingue subséquemment la loi du conseil. Cette différence est la même qui existe entre le commandement et le persuasion. Proprement compris, le conseil n'oblige pas celui qui le reçoit mais en appelle plutôt à son libre arbitre. Or, « on n'obéit pas aux lois à cause de la chose même qui y est commandée, mais en considération de la volonté du législateur », dont le « commandement tient lieu de raison suffisante pour y obéir ».[240] On accepte néanmoins d'obéir à la loi de la même manière que l'on suit un conseil, dans la mesure où « le mot obéir […] signifie être à l'écoute de, ou mettre en pratique, pas seulement ce qui est commandé par celui qui a le droit de punir, mais aussi ce qui est communiqué comme un conseil pour notre bien ».[241] Mais il n'en demeure pas moins que c'est la « sujétion » et non l'autorité comme telle qui est la raison de l'obligation, ce pourquoi un médecin, par exemple, n'est pas un législateur, même si ses préceptes sont bons.

Cela dit, la distinction la plus capitale pour Hobbes est sans doute celle qu'il convient d'établir entre la loi et le droit, parce que c'est à travers elle que l'on parvient à une conception adéquate de la liberté. À l'égard de cette dernière, en effet, les deux notions s'opposent, « le droit [étant] la liberté que laisse la loi, et les lois, des restrictions par lesquelles on accepte une réduction mutuelle de la liberté ».[242] Hobbes écrit ailleurs : « la loi est un lien, le droit est une liberté, et ce sont des choses diamétralement opposées ».[243] Mais il faut voir, cependant, qu'en dépit de leur opposition, loi et droit sont néanmoins censés

[239] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 193; voir aussi *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 244.
[240] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 242; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 231 et 436.
[241] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 787.
[242] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 194.
[243] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 245; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 392-393 et 406.

s'harmoniser. La loi est en effet la manifestation du droit de souveraineté, et sa fonction essentielle consiste à créer et à valider le droit des particuliers. C'est en ce sens qu'il y a lieu de parler de liberté au sein des sociétés civiles.

Comme on l'a vu plus haut, la liberté possède fondamentalement une signification d'ordre physique. « Un HOMME LIBRE, écrit Hobbes, 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. »[244] La liberté correspond ici à la puissance, entendue comme la somme des capacités d'un individu, qui sont actualisées dans un mouvement corporel que l'on peut dire libre tant que des contraintes extérieures ne l'entravent pas. Mais la liberté, prise en son sens « politique », correspond à la marge de manoeuvre qui subsiste après l'institution des lois civiles. Celles-ci sont en effet des « chaînes artificielles », qui fonctionnent à la manière d'obstacles matériels limitant le libre mouvement de la volonté des individus, bien qu'il faille comprendre de telles chaînes comme des « empêchements » non pas « physiques » mais « arbitraires », parce qu'elles n'abolissent pas la liberté de se déterminer à la désobéissance. Quoique la sujétion soit en principe absolue, les lois n'ont pas, en elles-mêmes, le pouvoir de contraindre et, du reste, tel n'est pas leur objectif. Après tout, écrit Hobbes, « les lois n'ont pas été inventées pour empêcher toutes les actions des hommes ; mais afin de les conduire, de même que la nature n'a pas donné des bords aux rivières pour en arrêter, mais pour en diriger la course ».[245]

Dans les républiques instituées, la liberté correspond ainsi à l'espace laissé vacant par le « silence de la loi », et force est d'admettre que ce domaine est appelé à demeurer relativement vaste.[246] C'est en effet « une chose impossible », pour Hobbes, que de réguler intégralement les actions humaines, qui sont beaucoup trop nombreuses et variées pour être toutes embrassées par le regard du souverain. Celui-ci n'est donc pas capable de légiférer en

[244] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 337. Majuscules dans le texte.
[245] *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 238-239, voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, p. 510.
[246] *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 339-340.

toutes ces matières où les libertés paraissent, du reste, inoffensives. Il n'est donc pas besoin de chercher à tout contrôler, car la raison de légiférer n'est rien d'autre, après tout, que de limiter les effets néfastes d'une liberté trop grande, en faisant en sorte que les individus soient « empêché[s] de se nuire à [eux]-même[s] ».[247]

Par conséquent, considérant qu'il existe forcément des lois peu importe la forme que prend le gouvernement, la question de savoir si la liberté est plus grande sous une république démocratique que sous un monarque constitue pour Hobbes un faux problème. « Que l'État soit monarchique ou populaire, écrit-il, la liberté reste la même. »[248] En disant cela, Hobbes ne se trouve-t-il pas à faire cela même qu'il reprochait à Aristote, c'est-à-dire enseigner à ses concitoyens « qu'ils étaient libres », contrairement aux sujets des cités monarchiques, cela « afin de leur ôter le désir de changer leur gouvernement »?[249]

Chose certaine, pour Hobbes, le problème politique moderne consiste, si l'on peut dire, à fortifier la volonté de servitude des citoyens en les convainquant, par l'invocation de leur propre désir de liberté, du bien-fondé de leur assujettissement. Aussi peut-il écrire, sans craindre de se contredire, qu'« être sujet aux lois, c'est être sujet de l'État, c'est-à-dire du représentant souverain, c'est-à-dire de soi-même : ce qui n'est pas de la sujétion, mais de la liberté ».[250] Par-delà le formalisme de la loi, ce qu'il s'agit donc de façonner politiquement, c'est le désir.

1.3.1.3 La régulation du désir

Les lois qu'édicte la puissance souveraine sont destinées à encadrer et à baliser l'usage de la liberté. Parce que cette liberté correspond au mouvement de la puissance vitale, qui est lui-

[247] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 190.
[248] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 343.
[249] *Idem*, p. 344.
[250] *Idem*, p. 482.

même le produit de l'affectivité, de la perception, de l'imagination et du désir, les lois visent ainsi non seulement à spécifier ce qu'il est licite de faire, mais aussi à « conduire », à canaliser le mouvement spontané des hommes. Pour ce faire, il leur faut non pas tant restreindre le désir que réguler celui-ci.

Jouir de la liberté, dans le respect de ses obligations, est ce en quoi consiste essentiellement la qualification juridique du citoyen, et en tant que tel, l'exercice du droit subjectif suppose l'atteinte d'une certaine maturité. Hobbes dit en effet des enfants « qu'étant privés de l'usage de la raison, ils sont exempts de tous les devoirs des autres hommes ».[251] Leur désir étant insatiable et ne supportant pas la frustration, les enfants ont tendance à réagir avec violence devant toute interdiction. Les enfants, comme les fous, d'ailleurs, parce qu'ils ne sont ni les uns ni les autres raisonnables, se trouvent par conséquent disqualifiés comme sujets de droit. « Aucune loi ne règne au-dessus de ceux qui sont nés idiots », écrit Hobbes, car ils ne peuvent saisir le sens de la justice et sont par le fait même dépourvus de la faculté de contracter.[252] Ils ne peuvent jouir de leurs droits parce qu'ils sont incapables d'honorer leurs devoirs. Mais cela n'est que faiblesse, et non une faute, ce pourquoi il faut voir leur immaturité ou leur démence comme une « circonstance atténuante » ; aussi « seuls les enfants et les fous sont excusés pour les infractions à la loi naturelle ». Par contre, quiconque a « assez de raison pour ce qui est du gouvernement de ses propres affaires » ne peut prétendre ignorer la loi.[253]

Encore faut-il, pour être apte à s'administrer soi-même, être parvenu à sortir de l'enfance. Cela suppose une éducation du désir, qui passe, pour Hobbes, par l'apprentissage de la discipline. « Ce n'est donc pas la nature, mais la discipline qui rend l'homme propre à la société. »[254] La signification de ce concept n'est pas très explicite, et les modalités de son

[251] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 73.
[252] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 413.
[253] *Idem*, p. 451.
[254] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 93. Arguant que la folie constitue l'axe principal de l'anthropologie politique hobbesienne, Dominique Weber montre en quoi elle constitue un dérèglement du désir qui assigne à l'État une fonction pédagogique visant à rendre les hommes « dociles ». Sur ce sujet, voir chap. 2, pp. 288-305.

fonctionnement en tant que processus de formation de la subjectivité ne sont pas bien claires non plus. Si les individus se distinguent, selon lui, par les signes d'une « intelligence acquise » par « la méthode et l'instruction », celle-ci s'ajoute à l'intensité particulière de leurs passions de manière à façonner la singularité de leur caractère.[255] Mais la relation positive entre éducation et passions n'est pas clairement établie, quoique l'on ait vu, ci-haut, que l'enseignement est un « pouvoir cognitif » produisant des « effets » chez autrui, par le biais desquels il est possible d'altérer ses propres perceptions et de manipuler par le fait même ses craintes et ses désirs.

En revanche, négativement parlant, Hobbes perçoit chez certains les effets d'une « faute de l'esprit » qu'il appelle « indocilité », soit « la difficulté à recevoir un enseignement ».[256] Ayant sa source dans les préjugés, l'indocilité montre combien il peut être ardu d'amener les hommes à partager, par un raisonnement correct, une vérité concernant une chose sur laquelle ils ont déjà une opinion toute faite. Parce qu'ils ont toujours déjà cumulé une certaine expérience qui les fait voir le monde d'une manière particulière, les hommes ne sont pas des « pages blanches » dont on pourrait simplement programmer le caractère.

C'est d'ailleurs la raison pour laquelle la folie constitue pour Hobbes un problème politique de premier ordre. Hobbes rapproche en effet l'indocilité de la « démence », cet autre « défaut de l'esprit [...] qui semble n'être rien d'autre qu'une imagination d'une telle prépondérance qu'aucune autre passion n'affecte plus », et qui se trouve par le fait même imperméable à tout conseil.[257] La « folie » consiste en un dérèglement des passions, qui pousse celui qui en est atteint à s'attacher fixement à une chose ou à une autre, et à manifester une affectivité « plus intens[e] que ce que l'on observe habituellement chez les autres » , ce qui donne « lieu à des comportements bizarres ou inhabituels ».[258] Il y a autant de genres de folie que de passions,

[255] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 153-154.
[256] *Éléments de loi*, *op. cit.*, pp. 80-81.
[257] *Idem*, p. 81.
[258] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 155-156.

mais certains présentent un danger plus grave pour la société. Si certains sont fous par excès de crainte, comme « ces mélancoliques qui s'imaginent fragiles comme du verre », ceux-ci sont bien inoffensifs par comparaison avec ces « déments savants », qui, parce qu'ils ont une trop bonne opinion d'eux-mêmes, se croient investis de l'esprit divin et s'autorisent à faire des prophéties sur la fin du monde. Lorsqu'elle se double de l'éloquence, cette folie est contagieuse, et on a vu le rôle qu'elle a joué dans le déclenchement de la guerre civile.

La folie semble s'apparenter à l'erreur, à un raisonnement fautif qui naîtrait d'une perception erronée, d'une mauvaise évaluation de ses capacités, ou d'une liaison mal établie entre les affects et leur signification. En cela, la folie signale sa parenté avec le crime, car lui aussi a sa « source » dans « un défaut quelconque de la compréhension, ou une erreur quelconque dans le raisonnement, ou une force subite des passions ».[259] Le crime est défini par Hobbes comme une « violation » de la convention sociale, par l'accomplissement d'une action injuste, c'est-à-dire commise sans en avoir le droit. S'il y a, dit-il, « une grande similitude » entre cette injustice dans les actions « et ce qu'on appelle *absurde* dans les arguments et les disputes », c'est que tous deux impliquent « une contradiction ».[260] Rompre la convention sociale revient en effet, pour Hobbes, à contredire la parole donnée, ce qui est la même chose qu'enchaîner deux propositions antithétiques.

En ce sens, le crime relève, comme la folie, d'un défaut de logique. Or, ce défaut est en même temps un manquement à la discipline des passions, qui fait qu'un désir peut devenir tyrannique jusqu'au point d'effacer la conscience du devoir. L'injustice n'est peut-être au fond qu'« une infirmité de l'âme, qui vient ensuite de quelque perturbation de l'âme, dans laquelle le plus souvent on n'est pas à soi-même ».[261] Aussi, parce que la raison est toujours relativement incapable de maîtriser les passions, l'injustice a quelque chose d'accidentel et d'involontaire qui l'oppose à la méchanceté, qui est la « malice concertée ». La folie

[259] *Idem*, p. 441.
[260] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 106; voir aussi *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 114 et *Léviathan*, *op. cit.*, p. 233.
[261] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 254.

criminelle n'est jamais loin, cependant, de glisser du défaut de raison vers le mal moral. En effet, « le fou se dit en lui-même qu'il n'existe rien de semblable à la justice ». Le fou imite le langage de la raison utilitaire, lorsqu'il pense que l'injustice peut « s'accorder avec cette raison qui dicte à tout un chacun son propre bien ». C'est le même genre de « raisonnement spécieux », soutenant que « la justice [n'a] aucune valeur », qui a mené, selon Hobbes, à « pare[r] la méchanceté, quand elle permet de réussir, du nom de vertu »[262]. Emporté par son désir, le fou semble tout près de préférer l'état de nature. Il en représente ainsi, au coeur même de la société civile, l'imminence toujours proche.

Le fou et le criminel ne sont pas, cela dit, étrangers à la nature humaine. Ce qui les détermine à méconnaître la loi ou à la violer appartient au domaine des passions que tout homme possède en lui et dont il ne peut que reconnaître l'empire désordonné. Du reste, l'homme, même « normal », manifeste souvent dans ses comportements un indéracinable opportunisme. Hobbes estime évident « que toutes les actions que les hommes font, en tant qu'hommes, viennent de leur volonté et que cette volonté est gouvernée par l'espérance et la crainte ; de sorte qu'ils se portent aisément à enfreindre les lois, toutes fois et quantes que, de cette enfreinte, ils peuvent espérer qu'il leur en réussira un plus grand bien, ou qu'il leur en arrivera un moindre mal. »[263] S'il est difficile d'éduquer les hommes à la connaissance de leurs devoirs, l'art du gouvernement suppose néanmoins une habileté à façonner ces anticipations, ce qui revient à réguler désirs et craintes puisque ceux-ci sont toujours une projection de la volonté vers l'avenir. Il semble impossible, pour Hobbes, de remodeler les passions comme telles, ni d'en tarir la source. Il y a donc en l'homme un inextirpable penchant criminel, qui résulte « d'infirmités appartenant tellement à la nature humaine et à toutes les autres créatures vivantes que leurs effets ne peuvent être entravés à moins d'un usage extraordinaire de la

[262] *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 250-251.
[263] *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 139-140.

raison ou par la sévérité constante dans leur châtiment ».[264] Hobbes définit ici la formule d'un « baromètre moral », qui fait de la loi non plus simplement l'énoncé du licite et de l'interdit, mais un instrument permettant de calibrer l'intensité particulière des passions en jouant sur la représentation du bien et du mal qui les accompagne. Puisque « les opinions que les hommes se font des récompenses et des punitions qui doivent suivre leurs actions sont les causes qui engendrent et gouvernent la volonté vers ces actions », il s'ensuit qu'il faut, pour produire des actions conformes à la loi et pour enfermer en l'homme le criminel qui sommeille toujours en lui, discipliner les passions en faisant jouer celles-ci les unes contre les autres.[265] On réalisera ainsi que c'est sur la peur qu'il convient surtout de fonder les républiques, car c'est elle qui, de toutes les passions, « entraîne le moins les humains à enfreindre les lois ».[266]

1.3.1.4 Du droit de punir

La fonction première du pouvoir souverain consiste à promulguer la loi. Or, Hobbes précise que celle-ci contient en fait deux parties, « la distributive et la vindicative ». Tandis que la première fixe le droit de chacun, la seconde sert à punir ceux qui dérogent à ce que l'autre indique. C'est pourquoi, dit Hobbes, « à toute loi civile il y a une peine explicitement, ou implicitement annexée. […] En effet, la loi serait nulle, si elle pouvait être impunément violée ».[267] La loi civile reprend et précise la loi de nature, et définit notamment ce qu'il faut entendre par crime . « Le larcin, le meurtre, l'adultère et toutes sortes d'injures sont défendus par les lois de nature. Mais ce n'est pas la loi de nature qui enseigne ce que c'est qu'il faut nommer larcin, meurtre, adultère, ou injure en un citoyen. C'est à la loi civile qu'il faut s'en

[264] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 447.
[265] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 121.
[266] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 448.
[267] *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 246-247; ; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 430-431.

rapporter. »[268] En ce sens, quant à son contenu, la loi positive implique toujours, comme on l'a déjà dit, une certaine relativité par rapport à la loi de nature. Mais ces deux types de légalité diffèrent également par leur mode d'opération, car si la loi de nature s'adresse à la conscience, la loi civile, quant à elle, ne concerne que des actions. En effet, dire « tu ne déroberas point » n'est pas la même chose qu'interdire la convoitise, et seules les actions qui concrétisent une intention fautive sont à la portée du pouvoir rétributif de l'État.[269]

Hobbes insiste également sur la distinction qu'il convient d'introduire entre un « dommage » et une « injure ». Un crime peut entraîner un dommage qui affecte un ou plusieurs particuliers. C'est le cas, par exemple, lorsqu'on vole les biens d'autrui ou que l'on attente à sa vie. Mais une injure, à proprement parler, parce qu'il s'agit d'une action commise *sine jure*, est une atteinte au droit de l'État et, ainsi compris, toute injustice équivaut à un crime de lèse-majesté, car elle implique de près ou de loin une négation de l'autorité souveraine à travers le mépris affiché envers ses lois. Ainsi, « dans la plupart des crimes, le tort qui est fait n'est pas seulement fait aux personnes privées, mais aussi à l'État ».[270]

De manière à assurer son autorité, mais aussi pour fournir aux particuliers la prestation de sécurité qui garantit leurs droits et fonde leurs devoirs, il faut donc que la puissance étatique dispose de moyens de coercition. Comme l'écrit Hobbes sans aucune équivoque : « Les conventions, sans l'épée, ne sont que des mots, et sont sans force aucune pour mettre qui que ce soit en sécurité. »[271] On ne saurait donc se contenter des promesses faites par tout un chacun lorsque fut signé le contrat social. Mais ce constat d'impuissance du langage s'applique également aux lois positives énoncées par le souverain suite à son institution. Car tout comme les lois de nature s'avèrent « contraires aux passions naturelles » qui portent à s'en écarter, de même les lois civiles ne possèdent pas, par leur seule force illocutoire, le

[268] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 261.
[269] *Idem*, p. 251.
[270] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 461; voir aussi p. 50 et *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 115 et 255.
[271] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 282.

pouvoir d'imposer leur respect. On ne saurait donc compter sur la seule discipline, vu l'indéracinable opportunisme qui caractérise la volonté humaine. Aussi, même s'il est conclu entre des volontés égales, le contrat social doit introduire une dissymétrie de puissance, en vertu de laquelle le souverain peut forcer chaque partie à honorer ses engagements, ce que personne, tant que dure l'état de nature, n'aurait intérêt à faire le premier, puisque faisant cela, il s'exposerait volontairement aux agressions d'autrui, ce qui serait contraire au premier commandement de la loi de nature qui prescrit de ne rien faire qui puisse nuire à sa vie. L'institution d'un pouvoir coercitif apporte ainsi aux hommes la garantie de leurs droits sans laquelle ceux-ci n'abandonneraient jamais leur liberté naturelle. En ce sens, elle précède même la promulgation de toute loi civile.

Il n'y a rien de bon à attendre des hommes, estime Hobbes, « quand on s'en rapporte à leur conscience et quand ils ne sont pas retenus dans leur devoir par l'appréhension de quelque peine ».[272] Aussi, « vu que les volontés de la plupart des hommes ne sont gouvernées que par la crainte, et que là où il n'y a pas de pouvoir coercitif, il n'y a pas de crainte », sinon celle que les hommes s'inspirent mutuellement, ce n'est en somme que du seul pouvoir de punir que l'on peut attendre sa sécurité.[273] Mais en quoi consiste la punition ? Quelle est la rationalité qui en dicte l'application ? Prend-t-elle pour modèle la vengeance? En un sens, s'il est vrai que le crime est une sorte de défi lancé à la face du souverain, punir le coupable permet de rétablir symboliquement son autorité bafouée. La punition s'apparente alors au « triomphe » qui est le « but » véritable de la vengeance, en ce qu'elle mène à « l'assujettissement de l'ennemi » qui se trouve ainsi réduit à l'impuissance.[274] Dans cette perspective, la punition paraît relever d'un simple rapport de forces entre des adversaires, comme si le crime, ayant réintroduit l'état de nature entre le coupable et le souverain, faisait de la punition une sorte de contre-attaque guerrière.

[272] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 251.
[273] *Éléments de loi*, *op. cit.*, pp. 129-130.
[274] *Idem*, p. 69.

Cela étant, la loi naturelle commande, selon Hobbes, de pardonner une faute en échange de garanties pour l'avenir, en foi de quoi la vengeance ne pourrait plus être autorisée qu'en vertu d'un bénéfice à venir, soit l'amendement ou l'édification des autres par une punition exemplaire.[275] Vue sous cet angle, la punition change de signification, car « le but de la peine n'est pas la vengeance, mais la terreur ».[276] En effet, « il n'est permis d'imposer quelque peine, à autre dessein qu'à celui de corriger le coupable, ou de rendre meilleurs ceux à qui le supplice servira d'exemple ».[277] Cette finalité de la peine, comprise sous l'idée que son exemplarité peut avoir un effet dissuasif, est tout le contraire de la vengeance, parce que celle-ci « ne regarde pas l'avenir » mais ne vise qu'à rétablir un état antérieur en restituant sa primauté au pouvoir souverain.[278] Le pouvoir répressif a donc pour objectif d'influencer le calcul opportuniste des malfaiteurs, en leur faisant anticiper les conséquences douloureuses qui suivront la réalisation de leur intention criminelle, ce qui devrait en principe l'emporter sur l'espérance d'un bien qu'ils pourraient en tirer. Par extension, la punition joue également sur les perceptions du grand nombre et contribue à maintenir les citoyens dans le droit chemin. Pour Hobbes, en effet, toute délibération sur le cours d'une action implique l'acceptation de ses conséquences, et la simple expérience peut suffire à comprendre la liaison nécessaire entre crime et peine. La punition fait ainsi office de rappel, « parce qu'un homme [ayant] souvent vu les offenses être suivies d'une punition, lorsqu'il voit une offense présente, il pense qu'elle aura pour conséquence une punition ».[279] C'est dire que le pouvoir de punir tient son efficace du fait qu'il contribue à modeler la représentation de l'avenir, et en ce sens, la liaison mentale entre crime et punition qu'il réitère est à même de susciter la prudence chez les citoyens, en vertu de laquelle ils éviteront de s'exposer au risque d'être punis. C'est

[275] *Idem*, p. 109; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, p. 260.
[276] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 466.
[277] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 119.
[278] *Idem*, p. 240.
[279] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 49; voir aussi *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 141 et 151, et *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 89-90 et 442.

pourquoi Hobbes critique d'ailleurs les peines arbitraires, car il importe selon lui « qu'il n'y ait aucunes peines à craindre, si ce n'est celles que l'on peut prévoir et attendre ».[280]

Il en va donc, dans cette rationalité pénale, d'un projet de façonnement de la volonté des individus, afin que celle-ci soit « disposée au mieux à l'obéissance ».[281] Il est par conséquent nécessaire que l'État « dispose de tant de puissance et de force assemblées en lui que, par la terreur qu'elles inspirent, il [puisse] conformer la volonté de tous en vue de la paix ».[282] Il n'en reste pas moins, cependant, que la volonté et les intentions des individus demeurent toujours hors d'atteinte par rapport aux capacités objectives de la puissance publique. Tout comme il est impossible, pour les individus, de connaître les intentions d'autrui, et donc de « discerner les uns des autres » les « méchants » et les « gens de bien », ce qui incite tout le monde à rester sur ses gardes, même si la loi vient suppléer à la méfiance mutuelle, l'État lui-même est incapable de connaître la pensée intime de ses citoyens.[283] Il ne peut donc y avoir aucune assurance quant à l'efficacité dissuasive de la punition.

Une autre difficulté majeure est également soulevée par le problème pénal, qui vient rappeler la nature fondamentalement guerrière du pouvoir de punir. Parce que « l'objet des actes volontaires de chacun est un bien pour soi-même », on ne saurait être réputé avoir « abandonn[é] le droit de résister à ceux qui [n]ous agressent par la violence », ou qui cherchent à nous imposer des souffrances comme les « fers » et les « geôles », puisque le but du contrat social, qui autorise pourtant le pouvoir de punir, n'est autre « que la sécurité de sa personne ».[284] L'origine de ce droit régalien par excellence qu'est celui de châtier s'avère donc immensément problématique, car « personne n'est censé être contraint par une convention de ne pas résister à la violence ; par conséquent, il ne peut être entendu que j'aie

[280] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 249.
[281] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 463.
[282] *Idem*, p. 288.
[283] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 72; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, p. 666.
[284] *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 234-235, voir aussi p. 243.

donné à un autre le droit d'exercer des violences sur ma personne ».[285] Il paraît donc conforme à la loi naturelle que les individus conservent même en l'état civil le droit de tout faire pour échapper à la mort et à la souffrance, y compris celui de résister à l'autorité légitime lorsque celle-ci cherche à abattre son bras vengeur sur un coupable. Il en va en effet d'une crainte viscérale et irrésistible de la mort, à laquelle il est impossible de résister. Il est donc naturel que les criminels cherchent à fuir la justice, et c'est d'ailleurs une vérité d'expérience qui fait que l' « on tient liés, et [qu']on environne d'archers, ceux qu'on mène au dernier supplice, ou à qui l'on inflige quelque moindre peine », pour éviter qu'ils ne s'échappent.[286] Même si, en vertu de leur qualification juridique de citoyen, ceux-ci sont censés avoir « consenti à la loi qui les condamne », et bien qu'en vertu de la doctrine de l'autorisation, le condamné passe même pour être « l'auteur de son propre châtiment », il n'est pas irrationnel qu'il résiste à ce mal, même si celui-ci découle d'un crime lui-même absurde.[287]

Comme on peut le voir, la mort, en ce qu'elle est le châtiment ultime, constitue donc pour Hobbes le socle fondamental de l'ordre légal. C'est en rappelant à l'homme sa vulnérabilité constitutive et son désir d'être protégé qu'il est possible de plier sa volonté pour qu'il se conforme aux lois. Et pourtant, par cela même qu'elle est précisément ce que l'institution du souverain était censé atténuer, il semble que la crainte fasse à la fois la force et la faiblesse de l'État, car elle souligne en même temps la démesure de la puissance étatique et l'impossibilité de justifier au nom de la sécurité des citoyens le droit qu'elle a d'user contre eux de la violence. En ce sens, quoiqu'il s'agisse chez Hobbes d'une tentative de refonder théoriquement les droits du souverain, cette question rappelle en fait l'origine historique de tout pouvoir constitué.

---

[285] *Idem*, p. 463.
[286] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 109; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, p. 244.
[287] *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 244 et 291.

1.3.1.5 La violence, la vie et l'histoire

Pour Hobbes, bien que ce soit les lois qui assurent, en principe, le respect des droits individuels en balisant l'usage que les citoyens sont autorisés à faire de leur liberté, celles-ci ne sont en fait que l'enrobage d'un ordre dont la cohésion est uniquement due à la puissance agissante du souverain. En effet, les lois ne sont rien que « du papier et des mots ». Bien qu'elles visent à canaliser la volonté des citoyens et à réguler leurs désirs, elles demeurent impuissantes à garantir leur obéissance. Seule la conscience d'être « gouverné par ceux dont il a peur et qu'il croit capables de le tuer » est assez forte, si l'on en croit Hobbes, pour taire en l'homme la voix de son désir, lorsque celle-ci le mène à violer les lois.[288] Or, comme on vient de le voir, ce droit de châtier sans lequel tout l'édifice légal s'écroulerait ne peut être théoriquement « fondé sur aucune concession ou donation de la part des sujets ». Parce qu'il contredit la fin même pour laquelle chaque individu accepte de se soumettre à un souverain, ce droit de punir ne peut être conçu autrement que comme le vestige du droit sur toutes choses que le souverain tient de la nature, et qui « lui a été laissé », à lui seul, dans son intégralité.[289] Le pouvoir souverain institué s'avère donc calqué sur le droit dont chacun dispose dans l'état de nature, et qui n'est autre que le droit de la guerre.

En dépit de tout son effort de reconstruction théorique du droit de souveraineté, Hobbes se voit bien obligé d'admettre qu'en réalité, « les États sont rares, dont les commencements peuvent, en conscience, être justifiés ».[290] Le contrat social n'est guère qu'une fiction, dont l'élaboration théorique avait pour but principal d'offrir une nouvelle légitimité à la Couronne anglaise. Mais Hobbes n'ignorait pas que celle-ci poussait de racines anciennes, la souveraineté y ayant été « transmise [...] depuis six cents ans », c'est-à-dire depuis la conquête

[288] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 930.
[289] *Idem*, p. 464.
[290] *Idem*, p. 959.

normande survenue au XI[e] siècle.[291] Loin d'être conventionnelle, l'origine du droit de souveraineté en Angleterre se situe dans la victoire militaire, qui est le triomphe du désir de puissance. Elle n'est que le droit du conquérant, ce même droit que la guerre donne à chacun « de régner sur tous les autres [et qui] est aussi ancien que la nature ».[292] C'est donc la violence qui est véritablement fondatrice de l'ordre étatique. Cependant, il semble qu'il faille, pour Hobbes, gommer cette réalité et faire comme si la fondation avait procédé autrement, car admettre purement et simplement le droit du plus fort, même lorsque ce dernier proteste de la justesse de sa cause, ne peut que conduire à « justifie[r] toutes les rébellions ».[293] Les conjurés ne font alors que prendre exemple sur le passé pour tenter à leur tour de conquérir le pouvoir par la force.

Mais plutôt que d'en appeler au révisionnisme historique, Hobbes cherche à résoudre le problème en renversant les termes de l'équation. La raison, prétend-t-il, peut en fait suppléer à l'expérience historique. Selon lui, on ne peut conclure du fait « qu'il n'y a, jusqu'à maintenant, aucun État où [l]es droits [de la souveraineté] ont été reconnus et revendiqués », à l'inexistence de « principes de raison » justifiant ceux-ci, tels qu'une véritable science politique mène à les concevoir. Certes, les humains ont depuis longtemps construit des « États imparfaits », mais il est possible, par la réflexion, de dégager des principes capables de leur apporter une légitimité telle qu'elle puisse « rendre leur constitution […] perpétuelle ».[294] Il s'agit donc, en refondant théoriquement la souveraineté sur les inclinations dites naturelles du genre humain, sur les désirs et la vulnérabilité des hommes, et sur la fiction d'un contrat social, de corriger *ex post facto* l'origine inavouable des États historiques en leur apportant une nouvelle raison d'être, et d'en solidifier les bases incertaines en annihilant tout motif de se révolter.

---

[291] *Idem*, pp. 307-308.
[292] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 262.
[293] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 959.
[294] *Idem*, pp. 496-497.

Pour rendre plus crédible cette opération de refondation, Hobbes distingue deux types de république selon les modalités de leur établissement. Le premier, qui donne à l'État une origine conventionnelle, résulte de « l'institution arbitraire de plusieurs hommes assemblés, qui est comme une création à partir de rien par l'intelligence humaine ». Le second type est, quant à lui, institué « par contrainte, qui est comme une génération [d'un] corps par force naturelle ».[295] Distinction purement théorique, elle confronte deux modèles, qui correspondent aux deux parties de la nature humaine. Le premier se veut rationnel ; il stipule que l'État a son origine dans le langage et dans l'accord des volontés, réunies par le partage de significations communes. Le second appartient à la physique des corps ; l'État y est engendré par une mécanique des forces, en vertu de laquelle une puissance est parvenue à soumettre toutes ses rivales.

Quant à savoir comment ces modèles théoriques peuvent être transposés dans la réalité historique, Hobbes, curieusement, se prononce et pour l'un, et pour l'autre. Ainsi, parmi les trois types de régime habituellement distingués par la philosophie politique, Hobbes affirme que la démocratie est « chronologiquement » première, du fait que, logiquement, les deux autres types, l'aristocratie et la monarchie, « requièrent de s'entendre sur les personnes nommées » par un accord de la majorité.[296] Sans en faire des corps nécessairement démocratiques, Hobbes écrit ailleurs que ce sont les villes, plutôt que les royaumes, qui « se sont formées les premières lorsque les hommes ont quitté l'état de nature ».[297] Pourtant, il soutient ailleurs que la monarchie « fut institué[e] aux origines de la création », les autres formes ayant « procédé de sa dissolution, causée par la nature rebelle de l'humanité, et [n'étant] que des fragments de monarchies brisées ».[298]

---

[295] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 127.
[296] *Idem*, p. 136.
[297] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 145.
[298] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 155.

À ménager ainsi la chèvre et le chou, Hobbes semble vouloir donner satisfaction à toutes les parties. Il n'en demeure pas moins que la distinction, d'un point de vue strictement théorique, est vaine. Qu'elle résulte d'une convention ou qu'elle soit « acquis[e] avec violence » la souveraineté est la même sous tous les types de régime : elle « a toutes les mêmes propriétés et prérogatives, le droit de l'empire est égal en l'un[e] et en l'autre ».[299] Par conséquent, les lois que l'on y promulgue ont les mêmes finalités, qu'elles soient démocratiques ou monarchiques dans leur élaboration, et surtout, elles s'imposent aux citoyens moyennant le même effet de terreur psychologique. Dans tous les cas, qu'il s'agisse d'une république « d'institution » ou « d'acquisition », la crainte est ce qui conduit à se soumettre à l'autorité. Soit il en va d'un « dessein formé par la prévoyance », où le sentiment de vulnérabilité fait naître l'espérance d'une protection, soit « l'origine de la société est purement naturelle, comme ce sont les forces naturelles qui réduisent les plus faibles aux termes de l'obéissance », par crainte de qui peut les violenter.[300]

Conquête et convention sont à ce point semblables, d'un point de vue théorique, que Hobbes va jusqu'à dire que la menace de la violence, lorsqu'elle suffit à soumettre autrui à sa volonté, équivaut à une entente contractuelle, où l'obéissance est transigée en échange de la vie sauve. Une convention passée sous l'effet de la crainte n'est donc pas moins valide que si elle découlait d'une volonté positive, car désir et peur sont tous deux au principe d'une action volontaire. Aussi est-ce délibérément que l'on se soumet à qui menace de nous tuer. « En effet, qui ne perdrait la liberté que la nature lui a donnée de se gouverner par sa propre volonté et son propre pouvoir, si on ne craignait pas de mourir en la conservant[?] »[301] La peur de la violence et de la mort joue ainsi un rôle pivot dans la théorie de Hobbes, étant à la fois posée comme l'origine de la société civile, c'est-à-dire la raison qui pousse à sortir de l'état de

[299] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 191; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, p. 323.
[300] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 146.
[301] *Éléments de loi*, *op. cit.*, pp. 103-104; voir aussi *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 108-109 et *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 242-243.

nature, et l'instrument du pouvoir souverain, grâce auquel celui-ci peut maintenir l'ordre et assurer à chacun la protection de sa vie. Hobbes a beau jeu, dès lors, de faire passer l'instrument effectif de tout pouvoir historique pour son origine même, tout en reprenant à l'origine fictive son caractère soi-disant volontaire pour justifier le régime existant.

Pour Hobbes, « la peur et la liberté sont [donc] compatibles ».[302] Or, parce que l'institution rationnelle de l'État partage une même logique avec le droit physique du conquérant, il s'avère qu'il est dans la nature de tout pouvoir souverain d'être un pouvoir sur la vie. Car en concédant la vie sauve au vaincu, le conquérant acquiert par le fait même une autorité absolue sur lui, et, par le pouvoir qu'il a de la lui ôter, sa vie se trouve ainsi mise à disposition du vainqueur. Ce schéma, qui est celui de ce que Hobbes appelle « royauté despotique », institue un rapport de servitude, ce type personnel de domination étant conçu comme une « propriété[...] sur la personne d'un autre », qui confère au maître le droit d'user des forces de son serviteur, de même que de tout ce que celui-ci possède, comme d'un instrument contribuant à l'augmentation de sa propre puissance.[303]

Même s'il se fonde sur la simple dissymétrie des puissances physiques, ce type d'autorité comporte néanmoins, selon Hobbes, un aspect volontaire qui laisse au serviteur un certain espace de liberté. Plus encore que les liens physiques qui peuvent le tenir attaché, c'est surtout « la force des liens verbaux » qui maintient l'esclave dans sa servitude. Seuls ces derniers obligent « *in foro interno* ».[304] Ce n'est que lorsqu'il est libre de ses mouvements, et capable, par conséquent, de s'enfuir, voire de tuer son maître, que l'esclave est pleinement obligé envers ce dernier, d'où l'importance que Hobbes accorde à la confiance dans ce pacte de sujétion.[305] Aussi, le statut de sujet s'avère recouvrir essentiellement la même signification peu importe le type de république, si ce n'est peut-être quant à la possibilité d'améliorer son

[302] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 338.
[303] *Éléments de loi*, *op. cit.*, pp. 143-145; voir aussi *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 182 et 187.
[304] *Éléments de loi*, *op. cit.*, pp. 144 et 146; voir aussi *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 181.
[305] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 183; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, p. 327.

sort. « De là apparaît que la liberté [même sous une république d'institution] n'est pas exempte de sujétion et d'obéissance au pouvoir souverain, mais un état qui laisse de plus grands espoirs qu'à ceux qui ont été soumis par la force et la conquête. »[306] La sujétion est toujours absolue, car, bien qu'il reste toujours libre intérieurement, lorsque, dans ses actions extérieures, l'individu obéit au commandement de son souverain, il n'est plus, au fond, « qu'un instrument sans absolument aucun mouvement qui lui soit propre ».[307] Il n'y a donc pas, pour Hobbes, de différence essentielle entre les esclaves et les bourgeois, hormis l'espoir comparativement plus grand de ces derniers, car ils ont tous confié leur vie aux mains de leur souverain, afin qu'il la préserve, certes, mais aussi afin qu'il en use comme bon lui semble.

Il existe cependant une autre manière de concevoir la souveraineté comme un pouvoir sur la vie, dont la formule se trouve dans le second type de domination personnelle que présente Hobbes, soit ce qu'il appelle la « royauté patrimoniale ». Un royaume, dit-il, n'est point autre chose qu'une grande famille. Tous deux ne diffèrent en somme que par leurs dimensions, l'usage de la souveraineté reposant dans les deux cas sur la force et la puissance naturelles du maître, dont une des dimensions consiste en un pouvoir de se reproduire par la génération.[308] Nous avons déjà souligné, plus haut, que l'état de nature semble parfois être pensé par Hobbes comme une métaphore du féodalisme, en ce sens qu'il en va, dans cet état, d'une lutte, non pas d'individus isolés, mais de clans, où « divers pères de famille qui ne reconnaissent point un père ni un maître commun » s'emploient à préserver leur domaine respectif contre la convoitise de leurs voisins.[309] À titre d'exemples historiques approchant de sa définition théorique de l'état de nature, Hobbes renvoie d'ailleurs à l'ancienne Germanie, « divisée en un nombre infini de petits seigneurs ou de chefs de famille qui se faisaient continuellement la

[306] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 149; voir aussi *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 190-191.
[307] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 786.
[308] *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 179-180; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 283 et 329.
[309] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 161.

guerre », ou encore aux « sauvages » d'Amérique, chez qui le seul gouvernement qui existe est celui « des petites familles dont la concorde dépend de la lubricité naturelle ».[310]

Cette lubricité quasi animale, ou cette affection mutuelle qui unit les familles, et qui trouve son origine dans « l'attrait naturel des deux sexes l'un pour l'autre et pour leurs enfants », définit un autre aspect du pouvoir sur la vie.[311] S'il existe un rapport de domination des parents sur leurs enfants, celui-ci tient d'abord de leur « engendrement », et ensuite, de leur « préservation », ces deux fonctions revenant respectivement à la mère et au père.[312] D'une manière peut-être inhabituelle pour l'époque, Hobbes argue d'une primauté du droit de la mère, du fait de l'ignorance naturelle de la paternité. La mère, dit-il, possède un « droit d'autorité » originaire, « attendu que l'enfant est d'emblée au pouvoir de la mère, qui peut ou le nourrir ou l'abandonner, [et,] si elle le nourrit, l'enfant doit sa vie à la mère et, donc, il est obligé de lui obéir ».[313] Ce ne serait alors qu'à cause du biais patriarcal inhérent à toutes les républiques instituées que la puissance maternelle sur l'enfant se verrait transférée au père, selon les termes du contrat de mariage.

La division sexuelle du travail parental importe moins, ici, que la prestation de sécurité qui fonde l'autorité des parents sur leur progéniture. Sans leurs parents, en effet, les enfants « n'ont pas les moyens de se procurer de la nourriture ».[314] C'est donc leur essentielle vulnérabilité qui place *de facto* les enfants sous la domination de ceux qui les défendent et qui subviennent à leurs besoins. Sous ce rapport, la structure de la domination parentale fait écho à la finalité que Hobbes impartit théoriquement à tout État institué. Tout comme l'individu accepte de se soumettre en échange d'une garantie de ses droits, l'enfant doit lui aussi « obéir à qui le protège, parce que la protection de la vie étant la fin en vue de laquelle on devient le sujet d'un autre, chacun est censé promettre obéissance à celui par la puissance de qui il peut

[310] *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 182 et 227.
[311] *Idem*, p. 325.
[312] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 147; voir aussi *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 185-186.
[313] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 325; voir aussi *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 187-188.
[314] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 721.

conserver sa vie ou la perdre. »[315] De fait, il est toujours loisible aux parents d'abandonner leurs enfants à une mort certaine, et du reste, le pouvoir parental a lui aussi, comme toute autre forme de domination, la violence pour support. C'est en effet, ici aussi, par l'usage de sa « force naturelle » qu'un homme peut soumettre ses enfants, si bien « qu'il peut les exterminer s'ils refusent ».[316] Cela dit, par leur seule naissance, les enfants se retrouvent soumis d'emblée à l'autorité parentale, et ce rapport d'obéissance est censé se poursuivre jusqu'à l'âge adulte, s'accompagnant de l'obligation d'honorer ses parents en « mémoire du bienfait » reçu d'eux.[317]

Le rôle que joue la famille dans l'argumentation de Hobbes vient confirmer le caractère fictif du récit de la fondation artificielle des sociétés. Il n'y a jamais d'état de nature qu'entre adultes, et il s'ensuit nécessairement qu'il y toujours déjà eu de la domination. Comme l'écrit Hobbes, « on ne peut pas concevoir qu'un enfant soit dans un état purement naturel, à cause que, dès qu'il est né, il est sous la puissance […] de celui qui lui donne les aliments et les choses nécessaires à sa subsistance ».[318] La vulnérabilité humaine constitue en fait le plus puissant mobile de sociabilité. De fait, comme la société est « déjà actuellement établie » et qu'on ne voit « personne qui vive hors d'elle », si tous les hommes montrent bien, par leurs actions et leurs affections, qu'ils éprouvent un désir « de compagnie et d'entretien », cela ne peut s'expliquer, au fond, que par leur vulnérabilité. « Car, et les enfants pour vivre, et les plus avancés en âge pour mieux vivre ont besoin de l'assistance des autres hommes. »[319] La peur d'autrui et le désir de compagnie ne s'opposent donc pas tant qu'il n'y paraît, car tous deux renvoient au motif de la survie.

[315] *Idem*, p. 325-326.
[316] *Idem*, p. 289.
[317] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 189.
[318] *Idem*, p. 98.
[319] *Idem*, p. 93.

Il n'y a peut-être jamais eu de véritable fondation d'État, mais cela importe peu, finalement. Pour les maintenir dans la paix, il suffit, au fond, de rappeler aux hommes la raison pour laquelle ils se sont toujours rassemblés.

1.3.2 La caution providentielle

La guerre civile anglaise a montré qu'un pouvoir souverain, s'il n'a pour lui qu'une légitimité historique rappelant à son origine violente, ne pourra compter que sur sa seule puissance pour se maintenir dans l'adversité. Il importait donc à Hobbes, afin de préserver la paix civile, de faire comprendre aux hommes qu'il était conforme à leurs propres inclinations naturelles d'obéir à ce souverain que l'histoire leur a donné, plutôt que de risquer leur vie à vouloir le remplacer, pour n'aboutir finalement qu'à reconduire une puissance souveraine non moins absolue. Même si le théorème anthropologique qui sert d'appui à cette refondation de l'ordre civil est issu d'une réflexion rationnelle, il en va néanmoins d'une entreprise visant à faire croire aux hommes que leur nature même leur impose un devoir d'obéissance.

Parce que la reconnaissance de l'autorité établie implique fondamentalement une croyance en sa légitimité, que la seule réflexion rationnelle s'avère peut-être impuissante à assurer, Hobbes est conduit à dédoubler la démonstration de sa doctrine en adjoignant à ses arguments anthropologiques une caution religieuse. On a vu que parmi les causes de la guerre civile, les querelles théologiques avaient fortement contribué à répandre un esprit de sédition dans la population anglaise. Savoir qui détenait l'autorité ultime en matière de religion constituait donc, dans ce contexte, un problème politique de premier ordre. Hobbes observait que les chrétiens, en particulier, se retrouvaient souvent aux prises avec des allégeances inconciliables, sitôt que les autorités civiles et religieuses se disputaient leur obéissance. Cette « difficulté » posée par le problème « d'obéir en même temps à Dieu et à l'homme » a

même été, « dans les États chrétiens, le motif le plus fréquent de sédition et de guerre civile », selon lui.[320] L'opposition entre gouvernement temporel et spirituel, qui relève, pour Hobbes, d'une imposture intellectuelle, a pour effet non seulement de compromettre la stabilité de l'État ; elle va jusqu'à introduire « la guerre civile […] dans le propre cœur de chaque chrétien ».[321] Parce qu'il ignore si, en obéissant au souverain terrestre, il offense son dieu ou si, à l'inverse, en suivant les commandements de ce dernier, il devient l'ennemi de son roi, le chrétien est constamment déchiré dans son souci d'accomplir ses devoirs. Ainsi, pour écarter le problème de l'opposition possible entre les lois civiles et la volonté divine, mais également pour blinder la théorie purement matérialiste dont il a tiré l'idée de loi de nature, il faut donc, dit Hobbes, « que nous sachions quelles sont les lois ou les commandements de Dieu ».[322]

1.3.2.1 Dieu, l'inconcevable cause première

Les hommes sont naturellement portés, selon Hobbes, à « rechercher les causes des événements qu'ils voient » et aussi à tenter de s'expliquer « les causes de leur bonne ou de leur mauvaise fortune ». Or, parce que l'élucidation des causes et leur liaison avec des phénomènes immédiatement perceptibles exige une ratiocination parfois difficile, les hommes se butent le plus souvent à l'incertitude, aussi « leur inventent[-ils] des causes » imaginaires. Ce faisant, ils en viennent d'eux-mêmes à croire en des puissances invisibles auxquelles ils prêtent une influence considérable sur leur propre destinée. Puisque la curiosité naturelle des hommes n'est jamais totalement désintéressée, mais liée, au contraire, à « un effort continuel pour assurer leur sécurité face au malheur qui les effraie, et pour se procurer le bien qu'ils désirent », ce qui est la source d'une grande anxiété quant à l'avenir, l'invention des puissances invisibles génère elle-même toutes sortes d'attentes et de craintes. Comme la

[320] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 809; voir aussi *Éléments de loi*, *op. cit.*, pp. 158-159.
[321] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 664.
[322] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 260.

croyance religieuse participe fondamentalement de la condition naturelle des hommes, Hobbes considère donc que « les dieux ont été créés à l'origine par la peur humaine », une peur inextricablement liée à la vitalité du désir.[323]

Le « germe naturel » de la religion étant contenu dans « cette peur des choses invisibles » qui est le produit de l'ignorance humaine, les hommes s'effrayent donc eux-mêmes en s'imaginant des choses auxquelles ils attribuent « la puissance de leur faire beaucoup de bien ou de mal ».[324] Cela étant, la croyance en l'existence de divinités n'est pas entièrement spontanée, car la religion, au sens propre, désigne pour Hobbes une crainte surnaturelle qui est instillée et entretenue dans l'esprit des hommes par un ensemble de « récits autorisés publiquement ».[325] C'est bien l'ignorance des causes naturelles des phénomènes, et notamment l'incompréhension des mécanismes du rêve et des illusions d'optique, qui a mené les hommes à croire dans la puissance des esprits et autres démons qui peuplent le panthéon de « la religion des gentils », et qui subsiste encore dans « la croyance [aux fées] qu'ont les gens simples ». Mais cette croyance superstitieuse a été « suscitée », dit Hobbes, par ceux à qui l'ignorance profite, et qui l'ont instrumentalisée pour « accréditer la pratique de l'exorcisme » et de toutes ces formes de magie rituelle sur lesquelles le clergé a eu coutume d'asseoir son influence.[326] Ils sont nombreux, les imposteurs qui se servent de « l'ignorance ordinaire du genre humain » pour faire croire qu'ils détiennent des pouvoirs magiques, et qui prétendent accomplir des « sortilèges » en usant du prétendu « efficace du son des mots », pour produire toutes sortes d'effets étranges qui ébahissent le peuple, bien qu'ils ne soient au fond que des « illusion[s] produite[s] par des moyens ordinaires ».

[323] *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 200-202.
[324] *Idem*, pp. 197-198.
[325] *Idem*, p. 132.
[326] *Idem*, p. 82.

Il est pourtant « évident », pour Hobbes, que « les mots n'ont aucun effet sauf sur ceux qui les comprennent ».[327] Ce n'est donc que dans l'esprit des hommes que la magie opère. Les prêtres abusent ainsi de la crédulité humaine, lorsqu'ils prétendent faire des miracles, comme la transsubstantiation du pain. Pourtant, dit Hobbes, « à notre époque, [...] je ne connais personne qui ait jamais vu s'opérer pareille merveille ».[328] Contrairement à la façon dont il parle de politique, Hobbes conçoit clairement la religion dans une perspective historique, qui est celle d'une évolution de l'esprit humain. Aussi, son époque, qui est forte des découvertes de la science expérimentale, lui paraît produire, en matière de religion, de puissants effets de démystification. L'usage de la raison naturelle permet de triompher de la superstition, car tandis que l'ignorance mène à voir un miracle dans le spectacle d'un phénomène rare et étrange, comme l'arc-en-ciel, la science parvient toujours à l'expliquer par une « cause naturelle possible ».[329] Si le progrès dans la connaissance vient saper la croyance en la magie, il faut dire, cependant, qu'il n'abolit pas, pour Hobbes, la prégnance de la religion. En effet, tout ce qui concerne « la philosophie de ce monde » et qui donne aux hommes l'occasion « d'exercer leur raison naturelle » lui paraît indifférent du point de vue religieux.[330] Car en matière de religion, seule compte, pour Hobbes, la question de notre obéissance à Dieu.

S'il est vrai que les hommes « sont portés par le sentiment de leur propre faiblesse, et par l'admiration, en laquelle ils se trouvent ravis des effets de la nature, à croire qu'il y a un Dieu, auteur invisible de toutes les choses que nous voyons », cette tournure de l'esprit humain, quoique primitive, n'en possède pas moins, pour Hobbes, une profonde véracité.[331] La curiosité mène naturellement à la découverte de Dieu, parce que la recherche de causes qui s'enchaînent les unes aux autres pousse « nécessairement » « à cette pensée qu'il y a une cause quelconque pour laquelle il n'y a pas de cause antérieure et qui soit éternelle – c'est

[327] *Idem*, p. 629.
[328] *Idem*, p. 633.
[329] *Idem*, pp. 622-623.
[330] *Idem*, pp. 162-163.
[331] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 280.

cette cause qu'on appelle Dieu ».[332] L'existence de Dieu peut très bien être déduite, selon Hobbes, d'une considération purement matérialiste de la nature, où tout est mouvement et répercussion de puissances. Dieu est pour Hobbes comme pour les autres génies de son siècle, le « grand horloger », l'ordonnateur d'un monde régi par des mécanismes dont Il a conçu le fonctionnement. S'Il trône au sommet de l'univers, c'est parce qu'Il en constitue « [le] premier moteur ». Il est « autrement dit [la] cause première et éternelle de toutes choses ».[333] Dieu détient par le fait même une puissance suprême et sans égale. Mais sa souveraineté n'en est pas moins à l'image de tout pouvoir naturel. C'est par le « droit » qu'Il dérive « de sa seule puissance à laquelle il n'y a pas moyen de résister » que Dieu règne sur le monde.[334] Aussi lui appartient-Il de « maintenir ou modifier » le « cours de la nature », et c'est ce qui rend sa puissance si terrible. Cela dit, Hobbes estime qu'Il ne le fait pas aussi souvent que les hommes sont disposés à le croire.[335]

C'est pourquoi il faut moins craindre en Dieu le dispensateur de la pluie et du beau temps que le législateur de l'univers. C'est parce qu'Il est le fondateur de la loi morale que nous Lui sommes obligés. La nature législative de son règne n'est donc pas fondamentalement différente de celle de toute souveraineté terrestre. Pour Hobbes, la souveraineté divine passe même, dans une certaine optique, pour être le modèle et la garantie de la royauté terrestre. Cela étant, la loi divine a un caractère cryptique qui rend sa connaissance difficile. Il existe trois manières, selon Hobbes, de connaître la loi divine : soit par « le secret instinct de la droite raison », par la révélation, ou enfin par une prophétie authentifiée par des miracles.[336] Or, dans cette « triple parole », seule la troisième forme sous laquelle elle se laisse connaître permet, d'après Hobbes, de confirmer les deux premières. La raison naturelle ouvre certes à la connaissance du fait de l'existence de Dieu, mais elle ne peut accéder seule au contenu de

[332] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 197.
[333] *Idem*, p. 202.
[334] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 262; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, p. 522.
[335] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 83.
[336] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 261; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, p. 521.

sa loi. De même, la parole révélée ne peut être certifiée que par un crédit prêté à son porte-parole, soit une croyance en la personne qui précède forcément la foi dans ce qu'elle dit être une parole divine. L'authenticité de sa vocation prophétique doit néanmoins être attestée par des miracles, et ceux-ci sont ultimement jugés tels par l'usage de la raison naturelle, qui seule permet d'évaluer le caractère extraordinaire des faits. Pour Hobbes, la prophétie est suspendue au jugement public. Par extension, la possibilité même de connaître la volonté divine se trouve comme tendue entre deux pôles inconciliables : la réflexion rationnelle et la magie miraculeuse, devant laquelle la première doit abdiquer. C'est pourquoi Hobbes estime qu'il faut être « très circonspects et prudents » lorsqu'il s'agit d'obéir à un prophète, et il est donc « avisé de le suspecter d'ambition et d'imposture ».[337]

Comme on peut le voir, Hobbes introduit une bonne dose de scepticisme dans la pensée théologico-politique. Sa position est en tout cas marquée par un antidogmatisme profond. En effet, comme il l'écrit, « quel que soit ce que nous croyons, sur la base de nulle autre raison que ce qui est tiré de la seule autorité des humains, et de leurs écrits, qu'ils aient été envoyés par Dieu ou non, nous avons foi seulement en des humains ».[338] À plus forte raison, la foi concerne des objets inaccessibles à la connaissance naturelle. On ne peut donc rien prouver par la raison naturelle en matière de religion, « car les choses qui nous sont proposées à croire étant au-dessus de la portée de notre esprit, l'exposition ne les rendra jamais plus évidentes, et, au contraire, plus on tâche de les éclaircir, plus obscures et plus incroyables elles deviennent. »[339] Il n'y a donc pas grand-chose à tirer, pour Hobbes, des volumineuses sommes théologiques sur lesquelles se fonde toute prétention à l'autorité en matière de religion.

Dieu est fondamentalement insaisissable pour l'esprit humain et l'on ne peut donc s'en faire aucune conception ou image, sinon par la déduction qui nous prouve son existence en tant que

[337] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 617; voir aussi *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 287-288.
[338] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 146.
[339] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 344; voir aussi *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 86.

cause première. La foi exige par conséquent la « soumission » de l'intellect, car « la nature de Dieu est incompréhensible, c'est-à-dire que nous n'entendons rien à ce qu'il est, mais seulement qu'il est. »[340] Aussi, tout ce que les mots permettent de dire au sujet des attributs de la divinité ne sert en fait qu'à exprimer soit l'incapacité de se la représenter, soit la « révérence » qui lui est due.[341] De fait, la tentative même de se représenter Dieu en lui attribuant une quelconque « figure » nécessairement finie serait irrespectueuse, estime Hobbes. Or, parce que l'infini est inaccessible à l'entendement humain, du fait que « nous ne sommes capables de concevoir que des choses finies », en attribuant l'infinité à Dieu, « nous témoignons l'impuissance de notre âme ». Or c'est justement cette « imbécillité » humaine qui force la soumission à Dieu.[342]

Tout ce qui touche la connaissance des phénomènes surnaturels ne peut provenir que des Écritures révélées et repose donc sur la foi en ceux qui en portent témoignage. La vérité des Écritures ne peut être de l'ordre d'un savoir, car celui-ci a sa source dans la sensation et l'on ne peut faire l'expérience des phénomènes surnaturels, sinon par une inspiration qui est une grâce que Dieu accorde chichement. Dès lors, « les chrétiens ne savent pas, mais croient seulement que l'Écriture est la parole de Dieu ».[343] Or, l'Écriture, si elle vise d'abord à faire connaître la parole de Dieu et à rendre manifeste sa toute-puissance, constitue en même temps l'exposition d'une méthode de salut. Elle se recommande à la foi des hommes qui trouvent, dans la croyance dont ils l'investissent, le chemin de la vie éternelle.

La révélation est insuffisante, en revanche, dès qu'il s'agit de connaître ce qu'il faut pour vivre et bien vivre ici-bas. Les hommes ne peuvent dès lors compter que sur leur seule raison pour éclairer leur route terrestre, car « de toutes ces choses, dit Hobbes, parce que Christ ne nous en a pas donné des instructions, il faut que nous en recherchions la méthode, et que nous

[340] *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 568-569.
[341] *Éléments de loi*, *op. cit.*, pp. 82-83; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 202-203.
[342] *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 264 et 269; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 92-93.
[343] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 815; voir aussi *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 85.

en acquérions la science par notre raisonnement, c'est-à-dire en faisant un tissu de bonnes conséquences fondées sur des expériences certaines. »[344] C'est selon le même principe que le Christ « ne leva pas toutes les difficultés des questions naturelles mais les fit subsister pour exciter notre ingéniosité et notre raison ».[345] La science est donc appelée à combler le vide que la parole de Dieu a laissé derrière elle pour tout ce qui a trait à l'existence naturelle, physique des hommes. C'est pourquoi la religion ne peut apporter de réelle solution au problème politique, et prétendre le contraire ne ferait qu'aggraver celui-ci.

Mais Dieu n'en apporte pas moins une solide caution aux arguments que Hobbes propose en faveur de la souveraineté terrestre. Ceux-ci ne sont prétendument fondés que sur la seule observation des données de la nature à la fois physique et morale de l'homme, et c'est en effet par un ensemble de déductions rationnelles que Hobbes dégage de celles-ci le contenu de ce qu'il appelle loi de nature. Or, dit-il, « les lois de nature sont éternelles et immuables ».[346] Elles sont par conséquent à l'image de Dieu. Elles sont du reste accessibles à la raison humaine, or, la raison est un don que Dieu a fait aux hommes et qui est destinée « à servir de règle à leurs actions ».[347] Plus encore, il s'avère qu'elles ont Dieu lui-même pour auteur, car c'est Lui qui ordonne l'univers, et elles trouvent donc, ainsi que Hobbes s'emploie longuement à le démontrer, de nombreuses confirmations dans le texte sacré. Les lois de nature s'accordent nécessairement avec les lois divines révélées, et il s'ensuit que les lois civiles, parce qu'elles contiennent et spécifient les lois de nature, ne peuvent qu'être conformes aux lois de Dieu.[348] Ainsi se trouve résolu, pour Hobbes, le faux problème des allégeances contradictoires. « Il ne peut [en effet] y avoir aucune contradiction entre les lois

[344] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 312.
[345] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 882.
[346] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 126.
[347] *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 129-130.
[348] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 828; voir aussi *Éléments de loi*, *op. cit.*, pp. 117-121.

de Dieu et les lois d'un État chrétien. »[349] Il n'y a donc pas à craindre d'obéir à son souverain, de peur d'offenser Dieu, car c'est cela même qu'ordonne la loi divine.

Mais jusqu'où s'étend cette correspondance entre souveraineté terrestre et céleste ? Cela implique-il, en dépit de leur séculaire adversité, que les autorités civiles et religieuses sont une seule et même chose ? Ne concernent-elles pas, pourtant, des domaines différents, les premières régissant les actions, et les secondes, les croyances ? Quelle peut bien être, pour un théoricien matérialiste comme Hobbes, l'utilité politique de la religion ?

1.3.2.2 L'État pastoral

La religion étant ancrée dans la peur naturelle des hommes, et celle-ci étant fondamentalement la crainte d'un mal à venir, il ne peut y avoir de mal plus grand ni d'horizon plus effrayant que la mort et ce qu'elle recèle de mystères. On comprend dès lors que la question du salut de l'âme, qui poursuit par-delà la mort l'attachement affectif à soi-même, soit de prime importance pour tout individu. Or, c'est précisément l'espérance du salut et, inversement, la crainte de la damnation, qui font de la religion une nuisance politique. Hobbes reconnaît, dans le fait que les actions soient réglées d'après l'espérance et la crainte, que la perspective des châtiments éternels peut s'avérer plus forte que celle des peines terrestres. Sous ce rapport, la souveraineté terrestre, qui n'a de prise que sur les corps, peut paraître avoir une influence moindre sur le comportement des gens lorsque les autorités religieuses prétendent régir, de leur côté, la destinée des âmes. Et il est « impossible », en effet, « de conserver l'État là où quelqu'un d'autre que le souverain dispose du pouvoir

[349] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 829.

d'accorder des récompenses plus fortes que la vie, et d'infliger des peines plus grandes que la mort ».[350]

Il n'est donc pas étonnant, sachant la tentative séculaire de la papauté d'affirmer sa suprématie sur les autorités civiles, de constater que cette question du salut des âmes lui a fourni un puissant instrument de domination. Le travail d'élaboration doctrinale fut moins un effort authentique visant à percer les mystères de la foi qu'une opération de mystification, car, « parmi les points déclarés nécessaires au salut par l'église de Rome, il y en a tellement qui servent manifestement les intérêts du pape » qu'il y a tout lieu de douter de leur véracité.[351] Hobbes cite à cet effet le fameux commerce des indulgences dont le scandale a fini par faire éclater la Réforme protestante. On ne peut pourtant extirper du coeur de l'homme le germe de la religion ni atténuer l'importance de la question du salut. Force est d'ailleurs de constater que le protestantisme n'a fait qu'accroître la gravité du problème, en fouettant les ardeurs des théologiens de tout acabit.

Pour sa part, Hobbes prêche une version minimaliste de la foi. Il lui paraît, en effet, que toutes ces « controverses religieuses ne concernent [...] que des points qui ne sont absolument pas nécessaires au salut ». Il mentionne, à cet égard, la doctrine calviniste de la prédestination, exemple paroxystique de ces idées religieuses « mêlées de philosophie », qui ne sont tirées de rien d'autre que de la « raison naturelle de l'homme », et qui relèvent en fait d'une présomption contradictoire de connaître la volonté divine.[352] La prudence commande l'interprétation des Écritures, selon Hobbes, tout comme elle impose la méfiance face à ceux qui se disent prophètes. Est-ce parce qu'il met cette attitude en pratique que Hobbes revendique l'autorité d'interpréter les Écritures afin de démontrer son argument?

Toujours est-il que ce n'est pas tant la question du salut qui suscite la controverse parmi les chrétiens, selon lui, mais bien plutôt celle des pouvoirs de l'Église que la première sert à

[350] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 635; voir aussi *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 154.
[351] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 218.
[352] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 165.

déguiser. Aussi faut-il, pour désamorcer cette question, spécifier les articles fondamentaux de la foi chrétienne et minimiser par le fait même les points de doctrine qui séparent les différentes confessions. Or, pour Hobbes, « la proposition Jésus est le Christ est le seul point fondamental et nécessaire de la foi ». Tous les autres aspects de la doctrine, bien qu'ils puissent aussi être « vrais, ne sont pas si nécessaires à la croyance que, si on ne les croit pas, on ne puisse pourtant être sauvé ».[353] S'il était impératif de croire tout ce que racontent les théologiens pour accéder au salut, en effet, qui y aurait droit ?

Puisque toutes ces arguties théologiques sont autant de masques dont les religieux parent leur propre désir de puissance, il convient de douter de tout ce qu'ils disent, mais cela n'exempte pas le chrétien de son devoir de soumission à Dieu. La position de Hobbes peut passer, en un sens, pour un plaidoyer en faveur d'un protestantisme radical. Un retour à « l'indépendance des premiers chrétiens » lui paraît souhaitable, en effet, tant ceux-ci avaient librement embrassé la doctrine du Christ. La constitution d'un pouvoir clérical héritier des premiers apôtres s'étant traduite par de nombreuses « restriction[s] apportée[s] à la liberté chrétienne », Hobbes semble célébrer le mouvement inverse, celui de la Réforme qui, dans son aboutissement intégral, incarné à cette époque par les « Indépendants » comme Cromwell, a mené jusqu'à la destitution du clergé. Il affirme en effet qu'« il ne doit y avoir aucun pouvoir au-dessus des consciences humaines, si ce n'est la parole elle-même, qui accomplit le travail de la foi en chacun de nous ».[354] Même s'il est pleinement conscient que la libre interprétation des Écritures dans le protestantisme ne pouvait que mener à « la diversité des opinions » et à la « rébellion », Hobbes considère néanmoins que cette liberté est une bonne chose, à cause des nombreux « endroits dans l'Écriture qui sont aisés à comprendre, [et] qui enseignent à la fois la vraie foi et la bonne moralité », en quoi « leur lecture » ne peut être que « profitable

[353] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 164; voir aussi *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 344-347 et *Léviathan*, *op. cit.*, p. 819.
[354] *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 945-947.

[…] pour la république ».[355]

Car telle est bien, pour Hobbes, la principale utilité politique de la religion. En faisant connaître au chrétien ce qu'il en est de ses devoirs, la religion rend les humains « mieux aptes à l'obéissance, à la paix, à l'altruisme et à la société civile ». En ce sens, elle a toujours constitué une importante « partie de la politique humaine ».[356] Or, pour cette raison même, Hobbes est conduit à révoquer la concession faite aux puritains du droit d'interpréter librement les Écritures. Même s'il est vrai que « tout pouvoir que les ecclésiastiques s'arrogent pour eux-mêmes […] n'est qu'usurpation », on ne saurait pourtant se passer d'autorité en matière religieuse.[357] Car il y a un grave danger à laisser l'interprétation des Écritures dépendre de la seule « fantaisie des particuliers », puisque suivre son seul jugement privé dans la détermination de ses devoirs, ce n'est pas « obéir à l'État, mais à soi-même ».[358] Du reste, l'interprétation comporte elle-même un risque, car elle crée une spirale infinie et redondante, les exégèses s'empilant les unes sur les autres, et à la longue, toute explication finissant par en exiger « de nouvelles, [...] celles-ci oblig[ent] derechef à des commentaires, sans qu'il n'y [ait] jamais de fin à ces illustrations ».[359] En cela, le problème n'est pas tant cette boulimie intellectuelle que le fait qu'elle concerne les devoirs du sujet, qu'elle contribue à embrouiller plutôt qu'elle ne les clarifie.

Aussi faut-il qu'existe, en matière de religion, une instance qui dispose du pouvoir de refermer arbitrairement le cercle infini de l'interprétation. La Bible est en effet pleine de mots ambigus, comme celui d'« esprit ». S'il importe de dégager la vérité des Écritures, cela impose de clarifier la signification que ces mots peuvent avoir, ce qui, dans le cas des textes sacrés, ne peut pas être l'affaire de simples conventions. C'est l'intention de Dieu qu'il s'agit en effet de retrouver, et l'on ne saurait laisser aux particuliers le loisir d'y substituer leurs

[355] *Béhémoth*, *op. cit.*, p. 92.
[356] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 206.
[357] *Idem*, p. 936.
[358] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 333.
[359] *Idem*, p. 318.

propres désirs, qui orientent inévitablement leur lecture de la Bible. Or, puisque c'est l'Église qui a assuré la transmission de la parole de Dieu depuis ceux qui l'ont entendue de vive voix jusqu'à nous, il convient d'admettre, estime Hobbes, « que son interprétation des Écritures [...] est plus sûre pour n'importe quel homme que la sienne propre ».[360]

Loin de régler la question de l'autorité religieuse, cette position ne fait que la ressusciter, car si l'on confie aux ecclésiastiques le fin mot en matière de doctrine, ne les fait-on pas juges, par le fait même, de la loi civile dans sa conformité avec la volonté divine? Non, dit Hobbes, car il a été établi que seul le souverain a le pouvoir général de clarifier le vocabulaire, y compris religieux. Puisque les noms sont arbitraires et parce que nommer est une puissance, il s'ensuit que « l'État seul […] a le droit de juger quels noms, ou quels titres sont honorables à la majesté divine […] [et] quelles doctrines peuvent être reçues et publiquement professées, touchant la nature de Dieu et ses œuvres. »[361] Par conséquent, les ministres du culte n'ont d'autre autorité pour enseigner que celle qui leur est dévolue par l'État, car seul le souverain possède le droit de les ordonner. Bien qu'il puisse confier ce pouvoir d'ordination à un autre, il fait alors de cet autre son ministre plutôt qu'il ne s'assujettit à lui.[362]

Hobbes ne fait ici que reprendre et rationaliser la doctrine anglicane, dont il cherche à valider la logique en rappelant au rôle pastoral que les souverains ont de tout temps joué, selon lui. L'État est un berger, et le roi, un « évêque ». Le mot « *episcopus* » est en effet, dit-il, un « titre commun à tous les rois » depuis l'époque des « rois païens », car c'est à eux « que Dieu a confié la charge des âmes de tous ses sujets ».[363] Ces rois païens étaient des « pasteurs du peuple », parce qu'ils avaient le pouvoir de lui enseigner le bien et le mal et donc de façonner en chacun de leurs sujets les opinions dont toutes « les actions humaines sont dérivées ».[364]

---

[360] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 87.
[361] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 273.
[362] *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 756-757 et 765.
[363] *Béhémoth*, *op. cit.*, p. 53.
[364] *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 754-755.

Cette charge pastorale que Hobbes attribue au souverain, il la défend, du reste, en prétextant de l'absence de Dieu, qui, « de nos jours, [...] ne parle plus à personne ». Parce qu'Il s'est tû depuis la venue du Christ, « il ne parle plus que par ses vice-dieux, ou lieutenants sur terre, c'est-à-dire par les rois souverains » qui ont, seuls, le pouvoir de faire connaître sa volonté.[365] Les souverains sont en fait les dépositaires de l'autorité divine. À l'image de Dieu qui est absent du monde bien qu'Il règne sur lui, l'autorité des rois relève d'une distinction entre le droit et l'exercice. En effet, « le gouvernement des États a bien du rapport à celui du monde, où Dieu, le premier moteur, laisse agir ordinairement les causes secondes et ne change point l'ordre des effets de la nature ».[366] De par sa puissance naturelle, le souverain se trouve ainsi à être le ministre de Dieu, ou son intendant, chargé de faire appliquer les directives que le maître suprême a laissées derrière lui.

En leur donnant « le pouvoir d'être législateurs sur la terre », Dieu a ainsi confié aux rois le rôle de faire de la doctrine chrétienne une loi civile à laquelle on est tenu d'obéir.[367] En ce sens, le souverain est non seulement le ministre, il est en fait le suppléant de Dieu. Celui-ci avait envoyé son Fils comme un « pasteur » venu pour « enseigner au monde la voie et la science du salut ». Mais son office était limité. Christ n'a pas reçu de Dieu « la puissance de juger du mien et du tien, comme aux rois de la terre, ni celle de contraindre par des punitions corporelles, ni l'autorité de faire des lois ». La doctrine christique ne touchait aucunement au domaine du « droit ».[368] Elle a donc laissé intacte la sphère de l'autorité régalienne, si ce n'est qu'elle lui a ajouté une responsabilité pastorale, cette charge d'âmes en vertu de laquelle les souverains se doivent de « diriger [leurs] commandements civils en vue du salut » de leurs sujets.[369]

---

[365] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 178.
[366] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 229.
[367] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 735.
[368] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 304.
[369] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 801.

Or, comme on l'a vu, pour Hobbes, le salut est à la portée de tous, car ses exigences sont minimales. Il suffit de croire en cet unique article qui proclame la divinité du Christ, et pour le reste, il n'y a qu'à s'en remettre entièrement à la volonté du souverain. En effet, dit Hobbes, « c'est un des moyens du salut que la justice et l'obéissance civile, avec une exacte observation de toutes les lois de nature », et celles-ci commandent de se disposer à la paix, et donc d'obéir à celui qui est capable de l'imposer.[370] Comme on l'a déjà souligné, la loi civile est coextensive à la loi de nature et celle-ci n'est autre que celle de Dieu. Du reste, Dieu constitue la garantie ultime des lois civiles. Car leur désobéir n'est pas seulement une injustice, c'est aussi un péché. Si l'obéissance civile n'était pas un motif de conscience, l'homme aurait beau jeu de n'en faire qu'à sa tête. Sans la crainte de Dieu, tout se passerait « comme si la loi ne défendait pas l'action, mais proposait seulement la peine en forme de récompense et vendait à ce prix-là la permission de mal faire ».[371] Or, bien qu'elle ne soit pas à proprement parler une « loi » mais plutôt un « conseil » que devrait suivre quiconque se préoccupe de son salut, la loi religieuse n'en vient pas moins seconder la puissance souveraine en disposant ses sujets à l'obéissance, c'est-à-dire « en subjuguant les affections des hommes » de telle sorte que l'injustice leur répugne.[372]

Certes, la religion n'oblige que la conscience et non les actions, et les arcanes de l'esprit sont si secrets que nul ne peut les percer à jour. La seule manière de connaître les dispositions intérieures d'une personne est d'observer ses paroles et ses actions qui en sont les signes, mais les signes ne sont jamais des preuves. Le caractère sacerdotal de la souveraineté civile n'annule donc pas la distinction entre croyance et obéissance. On peut certes être « contraint [d']obéir » à la loi divine dans la mesure où elle est transcrite dans la loi positive, « mais nullement contraint d'y croire ».[373] Le souverain peut forcer ses sujets à lui obéir, de par le

[370] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 309.
[371] *Idem*, p. 257.
[372] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 175.
[373] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 433.

droit dont il dispose sur leurs corps et sur leurs actions, mais il ne peut les obliger « à penser autrement que [leur] raison [leur] en convainc », car c'est un fait inexorable, dit Hobbes, qu'« une personne privée a toujours la liberté (parce que la pensée est libre) de croire ou de ne pas croire ».[374] C'est donc une erreur de penser que la loi, qui n'est que la « règle des actions », puisse être étendue aux pensées « par un examen et une inquisition des convictions de chacun ».[375]

Cela dit, parce que les actions découlent des opinions, c'est-à-dire de la représentation que chacun se fait de ses propres affects, il incombe néanmoins au souverain de réguler celles-ci. Comme l'écrit Hobbes, « c'est dans le bon gouvernement des opinions que consiste le bon gouvernement des actions humaines », et il s'ensuit que le souverain doit se faire « juge » de ces opinions selon qu'elles contribuent ou non à la paix civile.[376] Non seulement s'agit-il là d'un pouvoir de censure, qui doit même s'étendre, selon Hobbes, aux doctrines scientifiques, il en va, plus fondamentalement encore, d'une sorte d'orthopédie morale qui procède de la nécessité « d'extirper des consciences toutes les opinions qui semblent justifier et donner un prétendu droit à des actes de rébellions ».[377] Certes, les croyances demeurent hors d'atteinte, et il peut même être dangereux de tenter de les réprimer, car « la répression d'une doctrine ne peut que réunir et exaspérer ceux qui la croient déjà, c'est-à-dire augmenter à la fois leur malignité et leur pouvoir ».[378] Il n'empêche que c'est un devoir du souverain que de veiller à l'éducation de son peuple et de s'assurer de la rectitude des opinions qui ont cours sur la place publique.

Il en va donc, dans la question de l'autorité religieuse, qui n'est autre, au fond, que celle de la primauté de la loi civile, d'une politique de la vérité. C'est pourquoi Hobbes argue de la nécessité de réformer les universités, ces nids de dissension, ces repaires de falsificateurs d'où

[374] *Idem*, pp. 542 et 633.
[375] *Idem*, p. 931.
[376] *Idem*, p. 296.
[377] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 191; voir aussi *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 312.
[378] *Béhémoth*, *op. cit.*, p. 101.

s'est propagée la révolte contre le roi d'Angleterre. Ce faisant, Hobbes espère que sa propre doctrine recevra l'assentiment et la protection du souverain, grâce auxquels elle pourra se substituer aux conceptions alambiquées des théologiens. L'université, pour peu qu'elle soit ouverte aux idées nouvelles, est appelée à devenir le lieu à partir duquel doit s'opérer une profonde réforme des moeurs. Car la croyance et l'autorité sont supérieures à la force brute, et il ne fait « aucun doute », dès lors que la puissance de l'État trouvera en l'université son principal soutien, « que la raison solide soutenue par l'autorité de tant d'hommes savants prévaudra plus pour le maintien de la paix parmi nous, qu'aucune victoire contre les rebelles. »[379]

En éclairant une nouvelle génération de lettrés, cette réforme des universités diffusera sa lumière sur l'ensemble du corps social, jusqu'à trouver, chez les gens les plus simples, l'ancrage le plus solide. Quoique le peuple soit ignorant, et que ses préjugés soient souvent à toute épreuve, les gens vulgaires ont en effet, selon Hobbes, « l'esprit comme une page blanche prête à recevoir tout ce que l'autorité publique y imprimera ». En cela, le petit peuple se montre la plupart du temps plus docile que les puissants, « qui digèrent difficilement tout ce qui établit une puissance pour brider leurs passions », et plus sage que les savants, qui répugnent à voir leur autorité diminuée par l'exposition de leurs erreurs.[380] C'est donc, ultimement, par le biais d'un façonnement de la psyché de l'homme ordinaire qu'il faut refonder la république. Et pour cela aussi, la religion indique la marche à suivre.

1.3.2.3 Le culte de l'État

Le patient travail d'exégèse biblique entrepris par Hobbes visait à désamorcer les querelles religieuses en ramenant les exigences de la foi chrétienne à leur plus simple expression. En

[379] *Idem*, p. 94.
[380] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 498.

supprimant ainsi l'autorité théologique du clergé, qui se nourrissait de la confusion produite par toutes sortes d'ergotages doctrinaires et surtout de la crainte des pouvoirs surnaturels qu'il prétendait avoir et justifier par ces dogmes frauduleux, Hobbes n'espérait pas tant abolir toute l'influence politique de l'Église que mettre celle-ci au service de la Couronne. Ce qu'il lui fallait dissiper, c'était le conflit des allégeances; aussi devait-il démontrer que la loi divine commande d'obéir aux lois civiles et à la puissance qui les dicte.

Ainsi la religion pouvait-elle retrouver son utilité publique. Bien qu'il ait souhaité fonder une véritable science politique sur la démonstration rationnelle des droits et des devoirs, Hobbes n'ignorait pas que le fond du problème politique touche aux affections humaines. En ce sens, les croyances dans lesquelles se moulent les désirs et les craintes des hommes peuvent paraître plus fortes que tout argument fondé en raison. Il peut donc sembler opportun d'envelopper la nouvelle légitimité rationnelle de l'État sous un voile de religiosité. C'est peut-être à cette fin que Hobbes dessine une homologie entre « l'empire de Dieu » et celui du roi. Car si l'Écriture établit clairement que « le gouvernement [de Dieu] est monarchique », n'est-il donc pas nécessaire que les pouvoirs subalternes, c'est-à-dire le gouvernement des souverains terrestres, suivent le même modèle? Et inversement, contester la monarchie terrestre n'équivaut-il pas au désir impie de « se soustraire à l'empire de Dieu »?[381]

Mais la similitude des deux règnes va bien plus loin, dans l'esprit de Hobbes, pour qui la Bible énonce déjà le principe de justification conventionnelle sur lequel il appuie sa théorie du contrat social. L'Ancienne Alliance n'est-elle pas, en effet, une convention par le biais de laquelle les Hébreux ont reconnu Dieu pour leur souverain légitime? Le règne de Dieu combine en fait les deux modèles de république, instituée et acquise. S'Il possède en effet un empire naturel sur toutes les nations de la terre, qui lui « appartiennent toutes en raison de sa puissance » sans égale, Dieu règne de « manière spéciale » sur son peuple choisi, qui lui est

[381] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 198.

soumis en vertu de son « propre consentement ». Dans cette relation particulière, l'expression « royaume de Dieu » indique qu'Il est bel et bien le souverain d'un « État institué ».[382] Or, s'il s'agit bien d'un « royaume civil », cela ne prouve-t-il pas hors de tout doute que l'autorité religieuse et l'autorité politique sont toutes deux entre les mains des souverains?[383] Il doit s'ensuivre, par conséquent, que le droit civil régit la religion, mais par le fait même, celle-ci apporte au premier une onction qui le rend incontestable. L'office des rois constitue donc une charge qui leur échoit, écrit Hobbes, « en vertu de l'autorité immédiate de Dieu, c'est-à-dire par droit divin ».[384]

En disant cela, Hobbes cherche-t-il à accréditer la prétention des Stuart à exercer une souveraineté absolue de droit divin? Chose certaine, il n'ignore pas qu'il s'agit d'un procédé vieux comme le monde que de faire croire à l'origine divine des puissances terrestres et de leurs lois. Depuis le temps des « premiers fondateurs » d'États, les pouvoirs civils n'ont eu de cesse, en effet, de chercher à « imprimer en [l']esprit [des gens] la croyance selon laquelle ils ne devaient pas penser qu'ils avaient eux-mêmes inventé ces commandements [...], mais que ceux-ci procédaient des décrets d'un dieu quelconque ».[385] La religion a toujours constitué un puissant relais de l'autorité civile. Afin de maintenir le peuple dans l'obéissance, on pouvait ainsi invoquer la colère des dieux à l'encontre de ceux qui violeraient la loi humaine. La magie rituelle, censée apaiser cette colère divine, renforçait la stupéfaction des gens et leur crainte des autorités, tout en instillant dans leur esprit l'idée que leur désobéissance était la cause de leurs malheurs.

Parce qu'il connaît la mécanique secrète de ce procédé, et parce qu'il sait que la magie n'opère que sur les ignorants, Hobbes, qui semble pourtant croire dans le progrès des savoirs positifs, ne devrait-il pas dénoncer cette volonté séculaire des chefs de mystifier leurs sujets?

---

[382] *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 588-589.
[383] *Idem*, p. 592.
[384] *Idem*, p. 758.
[385] *Idem*, p. 211.

Ou n'arrive-t-il pas plutôt, lui aussi, à la même conclusion que les philosophes antiques, eux qui, ayant bien vu les dangers attenant à leur philosophie morale, « aimèrent mieux couvrir de fables la science du droit, que de l'exposer à l'agitation des disputes »?[386] En tout cas, quoiqu'il ait longuement exposé les raisons positives d'obéir au souverain, et démontré qu'il est de l'intérêt des citoyens de respecter la loi qui leur permet de vivre en paix, Hobbes n'en est pas moins conduit à admettre qu'il peut être utile d'ajouter à la convention fondatrice, une garantie magique telle qu'un « serment ». « Le serment a été introduit, écrit-il, afin que l'on craignît davantage de violer sa foi ; car on peut bien tromper les hommes, et échapper à leur punition : mais non pas se cacher à cet œil clairvoyant de la Providence, ni se soustraire à la toute-puissance de Dieu. »[387] En ce sens, le serment est utile à l'État dans la mesure où sa puissance reste finie. Certes, « s'il y avait un homme à qui la malice de ses sujets ne pût demeurer cachée », le serment serait inutile, mais un tel homme n'existe pas.[388] Aussi convient-il donc d'entretenir au sein du peuple la croyance en un Dieu omniscient et vengeur, « vu que les hommes ne peuvent être effrayés par un pouvoir auquel ils ne croient pas ».[389]

La science politique est censée relever de l'évidence, plutôt que de la persuasion. Mais elle ne peut négliger le fait qu'il est nécessaire que les citoyens reconnaissent la légitimité de l'État, qu'ils le craignent, et qu'ils croient, par conséquent, dans la validité de ses fondements. Or, ceux-ci remontent d'une origine opaque, d'un soi-disant état de nature depuis longtemps oublié, et même si Hobbes pense que chacun peut en retrouver les traces en son propre coeur, l'état de nature n'est pas moins un mythe qu'une hypothèse purement théorique. La puissance physique de l'État se soutient des croyances qui la concernent. C'est à ce titre qu'on peut dire de l'État qu'il est un « dieu mortel ».[390] Comme le Dieu éternel, l'État est la puissance suprême, mais il ne peut vivre que si l'on y croit. Ne serait-il donc pas utile de faire comme

[386] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 69.
[387] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 111; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, p. 246.
[388] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 271.
[389] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 105.
[390] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 288.

en ces temps anciens où les sujets « révéraient la puissance souveraine comme une divinité visible »?[391]

Même si Hobbes se veut partisan, en matière de religion, d'une abolition de tous les rites magiques, qui sont des « résidu[s] de la religion de[s] païens » ayant subsisté dans le christianisme et contaminé son dogme[392], il n'en demeure pas moins que les formes rituelles de la religion doivent servir de modèle à un véritable culte de l'État. Il importe, en effet, de rendre à l'État tout l'honneur qui lui est dû, c'est-à-dire cette sorte de « révérence intérieure » par laquelle nous nous obligeons envers lui et qui « n'est autre chose qu'une certaine estime qu'on fait de sa puissance ».[393] Or, en matière d'honneur civil, il n'en va pas autrement que dans la religion, puisque « l'adoration des puissances invisibles […] ne peut être différente de celle [que l'on] montr[e] avec déférence envers d'autres humains », si ce n'est, peut-être, dans la manière dont on conçoit intérieurement les uns et les autres.[394] Le culte est en effet une manifestation extérieure, par des paroles et des actions, d'un certain lien affectif qui nous attache à celui dont on reconnaît la puissance. Le culte est donc affaire de signes, dont certains sont naturels alors que d'autres sont institués, mais qui tous servent, par un certain ordonnancement du « mouvement du corps, [de la] posture, [des] habits, [et des] gestes », à manifester le « sentiment que l'on a de la personne que l'on révère ».[395] Que celle-ci soit divine ou humaine ne change rien à la forme de cette expression, qui est essentiellement symbolique.

Si Hobbes est réticent à ce qu'un souverain réclame qu'on l'honore comme un dieu, celui-ci étant tout de même en droit de l'ordonner, on y serait tenu, et ce ne serait pas de l'idolâtrie, si l'on ne faisait que s'y plier extérieurement, car le vrai culte, après tout, est intérieur et donc caché. Cela dit, en général, on honore un souverain parce qu'on lui attribue un « pouvoir

[391] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 69.
[392] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 902.
[393] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 189.
[394] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 205.
[395] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 277.

humain », donc limité, mais qui lui donne néanmoins la capacité de faire différentes choses « en notre faveur ».[396] Arguant du rapport étymologique entre les notions de culte et de culture, Hobbes explique qu'en rendant un culte, on fait un « travail » sur les personnes honorées. Parce qu'elle « ne nous sont pas soumises […] elles répondent à notre travail conformément à leurs propres volontés », de sorte que rendre un culte est une manière de « courtiser » plus puissant que soi afin de « gagner [s]es faveurs ».[397]

Mais le culte de l'État est également, comme celui de Dieu, une manière de cultiver le souvenir des bienfaits dont il nous a comblé par le passé. La symbologie rituelle participe ainsi d'un régime de signes dont la fonction première est mémorielle. Hobbes donne l'exemple de la circoncision juive, qui sert de « mémorial » du « traité » de l'alliance passée entre Dieu et Abraham.[398] Il en va donc également, dans le culte civil, d'une nécessité de se rappeler le contrat fondateur qui unit les citoyens à leur souverain. Il faut que le peuple se remémore souvent les raisons de son assujettissement, et il faut aussi qu'on lui rappelle fréquemment quels sont ses droits et ses devoirs. C'est pourquoi, comme à la messe, Hobbes estime qu'il faudrait que « les lois anglaises [soient] souvent lues et expliquées dans les diverses assemblées où se retrouvent les Anglais à des moments fixés, afin qu'ils sachent tous ce qu'ils ont à faire ».[399] L'illettrisme de la majorité et le manque de loisir de ceux dont « l'esprit [est] totalement occupé et absorbé par [leurs] affaires ou [leurs] plaisirs privés » empêchent l'apprentissage des devoirs.[400] Parce qu'elle réunit tout le peuple et le force à écouter, la messe dominicale offre alors un cadre propice à cet apprentissage et au renforcement de l'obéissance.

Les prêtres et autres prédicateurs sont ainsi appelés par Hobbes à devenir des fonctionnaires de la puissance civile. La force rhétorique qui est la leur et dont Hobbes critiquait les effets

[396] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 892.
[397] *Idem*, p. 525.
[398] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 281.
[399] *Béhémoth*, *op. cit.*, p. 55; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, p. 501.
[400] *Idem*, p. 79.

contagieux, parce qu'elle sait si bien manipuler les passions populaires et amplifier les désirs et les craintes des gens, pourrait donc constituer, pour peu qu'elle soit mise au service de l'État, un très puissant moyen de préserver la paix civile. Car il en va ultimement, dans le rapport de sujétion des citoyens, d'une profonde expérience affective, et c'est pourquoi l'organisation d'un culte civique est politiquement utile, car la « fin [...] de celui qui commande ou qui souffre qu'on le révère, est de ranger par ce moyen, c'est-à-dire par l'amour ou par la crainte, le plus de personnes qu'il peut sous son obéissance. »[401] Le culte de l'État représente donc, non pas tant le moyen de faire que les citoyens obéissent, que celui de les conduire à « aimer l'obéissance ».[402]

L'État ne peut être durablement fondé, selon Hobbes, que sur la peur. Mais il gagnera davantage en puissance s'il devient, pour ses sujets, un objet d'amour. Le souverain doit donc être capable « d'orienter le cœur de ses sujets vers lui ».[403] Or, par nature, les hommes n'aiment que ce qui leur fait du bien. Si aimer l'État est bien une expression de gratitude pour les bienfaits reçus de lui, en quoi ceux-ci consistent-ils?

1.3.3 « *Salus populi, suprema lex* »

Si la religion occupe une place aussi importante dans l'oeuvre de Hobbes, ce n'est pas seulement parce qu'elle procure à sa théorie un supplément de validité, ni parce qu'elle offre en outre le modèle d'une technique de façonnement de l'affectivité en vue de renforcer la soumission des sujets. Il faut se rapporter aux causes de la guerre civile anglaise pour saisir la nécessité qu'il y avait de neutraliser le potentiel subversif des doctrines religieuses. Le clergé avait lourdement contribué, selon Hobbes, à répandre l'agitation populaire, et la rébellion s'était vue justifiée aux yeux de plusieurs par divers arguments théologiques. Le salut des

[401] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 268.
[402] *Béhémoth*, *op. cit.*, p. 97.
[403] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 517.

âmes était une question politiquement explosive, et il importait donc à Hobbes d'en atténuer la portée en ramenant la foi chrétienne à sa plus simple expression, pour mieux la faire correspondre, ce faisant, aux devoirs purement mondains du citoyen.

Hobbes conçoit la religiosité comme émanant des besoins naturels de l'esprit humain. Manière pour l'homme de s'expliquer ce qu'il ne peut connaître, la religion lui apporte l'espoir d'améliorer son sort en cette vie dont il entrevoit la finitude, et qu'il sait dépendante des aléas d'un monde hostile. Calquée sur les désirs et les craintes qui font diversement agir tout un chacun, la religion répond, en ce sens, au langage de l'intérêt individuel. Or, la théorie politique de Hobbes est elle-même toute entière basée sur une rationalisation des besoins naturels et des intérêts sociaux de l'individu. On peut donc dire, d'une certaine manière, qu'elle vient prendre le relais des doctrines religieuses, en un siècle où les découvertes scientifiques ont invalidé la plupart de leurs présupposés, et confiné Dieu au point originaire d'un monde dont il est désormais absent. À la puissance invisible du divin, la théorie de Hobbes substitue la puissance tangible de l'État.

Pour justifier celle-ci, Hobbes est conduit à transformer radicalement la notion même de salut. Dans un monde qui n'est plus rien que l'entrelacs de puissances physiques, elle prend alors une signification séculière qui fait de l'État une sorte de Providence laïque, dont les prestations ne touchent plus à l'âme mais bien au corps des hommes. Sous la plume de Hobbes, le problème politique moderne apparaît biologique en son essence. Il n'est autre, au fond, que celui de l'économie.

Il faut se rappeler que dans les causes de la guerre civile, l'émergence de la bourgeoisie urbaine, industrieuse et commerçante, avait nourri un profond contentieux autour de la fiscalité, qui avait cristallisé l'affrontement entre la Couronne et son parlement. Or, c'est ce phénomène, ce problème d'économie politique que la théorie de Hobbes vise ultimement à expliquer et à réguler. La question sera donc de savoir comment l'institution de l'État, en

aplanissant le champ de l'économie, pourra donner satisfaction aux désirs de puissance des individus.

1.3.3.1 Il n'y a que des corps

La cible première de l'entreprise hobbesienne de refondation des catégories fondamentales de la métaphysique consiste en cette « opinion » qui oppose le corps et l'esprit et qui distingue en eux des essences différentes et séparées. Hobbes s'emploie à défaire l'idée voulant que « ce n'est pas tout l'univers qu'on appelle corps, mais seulement la partie de celui-ci [que les hommes] peuvent par le sens du toucher, sentir résister à leur force ».[404] Tout ce qui, par contraste, s'avère impalpable, les tenants de cette conception l'appellent « esprit », mais force est d'admettre, si l'on suit Hobbes, que ceux-ci sont incapables de donner de cette notion une quelconque définition positive. Le corps n'a pas, quant à lui, la même ambiguïté. Il est, tout bonnement, « ce qui remplit, ou occupe un lieu précis ». Le corps constitue par là même « une partie de cela que nous appelons l'univers », qui n'est autre chose que « l'agrégat de tous les corps ».[405] Il ne peut y avoir de place, dans cet univers saturé de corps, pour quoi que ce soit d'immatériel.

La Bible est pourtant formelle : les esprits existent. Mais pour Hobbes, bien que le mot esprit, dans les Écritures, soit souvent pris ou traduit par « démon », on ne peut rien entendre d'autre par ce mot qu'une « substance réelle, ou, métaphoriquement, quelque aptitude, ou affection, hors du commun de l'intellect ou du corps ».[406] On dira donc d'un homme qui présente un caractère singulier ou qui fait montre d'habiletés extraordinaires qu'il a de l'esprit, mais ce n'est pas désigner par là autre chose que ce qu'il est réellement, c'est-à-dire physiquement. Hors de cet usage métaphorique, il faut concevoir cette notion d'esprit soit comme un corps

[404] *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 566-567.
[405] *Idem*, p. 566.
[406] *Idem*, p. 573.

« fluide », voire « invisible », soit comme une « illusion de l'imagination ».[407] Ou bien c'est un corps en soi, ou bien il s'agit d'une image produite par l'action d'un corps étranger et qui, bien qu'intérieure au sujet qui la perçoit, lui paraît habiter le monde hors de lui.

Hobbes admet toutefois qu'il est nécessairement possible pour Dieu tout-puissant de « produire par ce même pouvoir grâce auquel il produisit toute chose », quelque chose comme des « corps subtils », comme ces anges dont les Écritures témoignent souvent. Mais alors, comme tout ce qui naît du pouvoir générateur de Dieu, ces créatures doivent forcément être « des substances, pourvues de dimensions, [qui] occupent de l'espace et peuvent être mues d'une place à une autre, ce qui est le propre des corps ».[408] S'il nous faut croire en leur existence, on ne peut raisonnablement se figurer qu'il s'agit d'autre chose que de corps réels, matériels, quantifiables et divisibles, sans quoi, dit Hobbes, ceux-ci ne seraient rien et ce serait nier leur existence. Ou alors, il s'agit d'apparitions surnaturelles employées par Dieu pour révéler sa volonté, et elles appartiennent par conséquent au domaine des « rêves » et de l'« imagination », qui sont les moyens ordinaires par le biais desquels les rares prophètes authentiques ont jadis reçu « connaissance de la parole de Dieu ».[409]

S'il y a lieu, par conséquent, de parler d'esprits, au sens de la philosophie naturelle, il faut dire qu'ils sont « des corps réels ».[410] Ce postulat fonde chez Hobbes une position pour le moins radicale, soit le rejet de l'immortalité de l'âme. L'idée d'une âme immortelle suppose en effet l'existence d'« une créature vivante indépendante du corps » et capable de survivre à celui-ci, ce qui est non seulement inconcevable, car tout ce qui vit est corps, mais *a fortiori* sans nul fondement dans le texte sacré, ainsi que Hobbes s'emploie à le démontrer.[411] « Dans l'Écriture, dit-il, l'âme signifie toujours ou bien la vie ou bien la créature vivante, et le corps et l'âme mis ensemble, cela signifie corps vivant. » Il n'y a donc pas de séparation entre les

[407] *Idem*, p. 568.
[408] *Idem*, p. 574.
[409] *Idem*, pp. 610-611.
[410] *Idem*, p. 917.
[411] *Idem*, p. 642.

deux, et il s'ensuit que « les âmes des fidèles […] restent dans leurs corps », y compris après la mort et ce, jusqu'à la fin des temps où la résurrection leur est promise.[412]

Puisqu'elle est irrémédiablement attachée au corps, l'âme n'est pas plus immortelle par nature que celui-ci. S'il nous est permis de croire en la promesse qui nous est faite d'une vie éternelle, il ne faut donc pas, dit Hobbes, déduire celle-ci d'une nature particulière de l'esprit, mais bien de la gratuité d'une grâce divine. La vie éternelle, par conséquent, doit être entendue comme vie biologique, et rien d'autre. « Si l'on suppose en effet qu'il n'y a de vie éternelle que par la grâce, alors il n'y a que la vie du corps, et pas d'immortalité avant la résurrection. »[413]

Or, en congédiant l'immortalité de l'âme, et en donnant une dimension littéralement physique à l'idée de résurrection, Hobbes se trouve à creuser encore le rapport d'homologie entre Dieu et l'État, en faisant de la grâce divine une prise sur les corps non moins que sur les esprits. L'éternité de la résurrection paraît ainsi relever d'un pouvoir temporel indéfini. La notion même de salut s'en trouve alors considérablement altérée, tandis qu'elle prend sous la plume de Hobbes un sens on ne peut plus prosaïque: « Être sauvé, c'est être en sécurité relativement à des maux particuliers ou absolument contre tous les maux, incluant le besoin, la maladie et la mort elle-même. »[414] Le salut n'est autre chose que la satisfaction perpétuelle des désirs naturels de l'homme, et surtout la mise à l'écart définitive de tout ce qui fait sa vulnérabilité. Le salut est en somme, cela même que l'homme attend de l'État.

1.3.3.2 Vivre et bien vivre

Dans une certaine tradition de la pensée politique, dont le représentant le plus éminent est sans doute Machiavel, le maintien de la souveraineté, envers et contre tout ce qui concoure à

[412] *Idem*, p. 849.
[413] *Idem*, p. 863.
[414] *Idem*, p. 651.

la déstabiliser, est présenté comme une sorte d'impératif catégorique de l'art du gouvernement. Pour les insurgés anglais, la critique des prérogatives arbitraires de la Couronne visait au fond cet usage autoréférentiel des droits de souveraineté, perçu comme contraire aux intérêts du peuple. Hobbes lui-même, quoiqu'il ait avant tout cherché à étayer ces droits du souverain de manière à éloigner la menace d'une déstabilisation de l'État, donne partiellement raison aux tenants de cette critique. S'il prêche les vertus d'une obéissance inconditionnelle, il n'en soutient pas moins que « l'institution de la république n'est pas tant pour elle-même, que pour le bien de ses sujets ».[415] C'est donc l'intérêt particulier des citoyens, et non quelque motif dérivé de l'histoire ou du prestige du souverain, qui fonde rationnellement et affectivement leur obligation.

« *Salus populi, suprema lex.* » Comme on vient de le voir, Hobbes a sécularisé la notion de salut. Niant la distinction canonique entre l'âme et le corps, il a donné au salut une signification purement temporelle et biologique. Être sauvé signifie jouir de la sécurité, par quoi s'entend la liberté du corps, mis à l'abri des dangers qui le menacent, et la félicité de l'esprit assurée par l'évanouissement de toutes les peurs, ce qui permet un déploiement serein de la puissance vitale. La « paix » et la « défense » rendues possibles par l'établissement de l'État constituent donc « le premier et le plus grand avantage qui se recueille de la société civile », et la raison fondamentale qu'il y a de souhaiter son maintien.[416] Sans cette prestation de sécurité, il n'y aurait nulle raison d'obéir aux lois, car chacun ne pourrait compter que sur ses propres forces pour veiller à sa défense. Hobbes estime même que l'obligation envers le souverain cesse purement et simplement sitôt qu'il n'a plus la puissance suffisante pour s'acquitter de cette tâche vitale.[417]

Disant cela, Hobbes semble accréditer la position des rebelles anglais, car les parlementaires voyaient dans les multiples rebuffades que le roi opposait à leurs pétitions un refus de

[415] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 230.
[416] *Idem*, p. 196.
[417] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 351.

protéger son peuple, ce qui fut l'argument décisif pour le destituer du trône. Le *salus populi* avait été « le prétexte avancé pour sa rébellion par le Long Parlement », écrit-il. Et il fut aussi la raison pour laquelle Cromwell, lorsqu'il en vint à dissoudre le Parlement à son tour, se proclama Protecteur du royaume. Il fallait donc s'accommoder, selon Hobbes, de cette usurpation et se ranger aux ordres des nouveaux maîtres, car, peu importe qui gouverne, « cette loi du *salus populi* ne s'adresse qu'à ceux qui ont assez de pouvoir pour défendre le peuple, autrement dit, ceux qui détiennent le pouvoir suprême ».[418] C'est en ce sens que le salut du peuple est la loi suprême, et si la rébellion est condamnable, sous ce rapport, c'est parce qu'elle met inutilement le peuple en danger. Mais aussitôt que le pouvoir change de mains, dès que la capacité de protéger redevient effective, l'autorité doit être dite légitime, même si ce pouvoir est acquis par des voies violentes et illégales.

La perpétuation de la vie des sujets précède celle de l'État et préside à son fonctionnement. Elle est la loi suprême, dès lors, parce qu'elle indique non seulement la fin, mais aussi les moyens du gouvernement, et elle résume, en ce sens, « tous les devoirs de ceux qui gouvernent ».[419] Or, pour Hobbes, le but du gouvernement n'est pas « seulement la préservation de la vie [des sujets], mais aussi leur bénéfice et leur bien, en général ».[420] Si la vie est pour tout individu le premier des biens, son mouvement vital ne vise pas seulement sa propre conservation, car l'homme trouve aussi dans le déploiement de sa puissance de multiples sources de jouissance qui ne lui importent pas moins et avec lesquelles sa vie finit par se confondre. La « charge » du souverain est certes de « pourvoir à la sécurité du peuple », mais, « par sécurité, on n'entend pas ici une simple protection, mais aussi toutes les satisfactions de la vie, auxquelles chacun, par son activité licite […] pourra parvenir pour soi-

[418] *Béhémoth*, *op. cit.*, p. 223; voir aussi p. 188.
[419] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 229.
[420] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 188.

même ».[421] Par conséquent, l'État doit veiller à ce que chacun puisse réaliser, dans les limites de ce que la loi permet, tout ce que son désir lui commande.

L'État est une Providence de substitution. C'est pourquoi, au-delà de la simple constitution d'une puissance capable de protéger, il en va, dans l'usage des prérogatives de la souveraineté, d'un art de gouverner qui consiste à prodiguer un « bien temporel » aux citoyens. Celui-ci se décline en « quatre points », selon Hobbes, qui résument, pour l'essentiel, les devoirs du souverain. L'État doit d'abord prendre toute mesure nécessaire à la préservation de la paix intérieure et à la défense contre les ennemis étrangers. Mais ses attributions vont beaucoup plus loin. L'État doit également faire en sorte que chacun puisse bénéficier de toutes les « commodités de la vie ». Mais en tout premier lieu, il est de la plus stricte importance qu'il favorise le peuplement du territoire. L'État doit « faire croître le peuple », par le biais, notamment, de tout un ensemble d'« ordonnances sur l'accouplement », qui constituent la sexualité humaine, pour la première fois peut-être, en un objet de régulation politique, et cela, non pas tant pour s'assurer de la rectitude morale de l'« homme en privé », mais parce que le sexe « contre nature » et le libertinage sont « préjudiciables au développement de l'humanité » entendue comme espèce vivante.[422]

La conception hobbesienne de l'État semble impliquer l'existence d'un lien constitutif, biologique même, entre l'institution politique et la vie des citoyens. C'est pourquoi Hobbes se montre férocement critique de la distinction aristotélicienne entre les différentes formes de gouvernement selon qu'elles visent l'avantage du souverain ou bien celui des sujets, comme s'il en allait de deux choses mutuellement exclusives. Ce n'est pas dire qu'il ne peut y avoir de mauvais gouvernement. Un souverain peut tout à fait, par ignorance ou par mépris des lois de nature, « nuire au peuple en général ». Et bien qu'il soit pour cela totalement injusticiable, un tel souverain devrait savoir qu'il se nuit d'abord à lui-même, car son propre intérêt

[421] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 494.
[422] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 188.

commande qu'il honore les devoirs que lui prescrivent les lois de nature. En effet, « l'art a pour fin l'utile, et gouverner dans l'intérêt des sujets, c'est gouverner dans l'intérêt du souverain ».[423]

Les bénéfices de la souveraineté sont mutuels. Lorsqu'il s'assure de « la préservation de chaque particulier », le souverain reçoit de tous une « assistance » grâce à laquelle il se trouve lui-même protégé de tout ce qui pourrait menacer sa personne. Il en va de même pour les autres finalités avantageuses de l'État, à savoir « le bien-être et le plaisir, comme sont les richesses superflues ». Si le souverain peut profiter de « la domination qu'il exerce sur les richesses de ses sujets », cela a pour condition la protection qu'il offre à leur industrie et qui leur permet de s'enrichir en premier lieu. Ainsi pour Hobbes, « l'avantage du souverain et celui du sujet vont toujours de pair ».[424]

Cette idée a bien sûr pour objectif de convaincre les citoyens des bienfaits de leur soumission, mais elle indique aussi les principes d'une rationalité politique qui font du gouvernement un « art » au sens plein du terme, c'est-à-dire une technique appuyée sur des savoirs précis. Et le premier principe de cet art politique consiste en ceci que « la puissance des sujets est celle de l'État ».[425] Il importe donc que l'État et ses lois favorisent plutôt qu'ils n'affaiblissent cette puissance, car il en va d'un lien symbiotique entre le peuple et son souverain. Mais ce n'est pas là seulement un principe de morale adressé aux gouvernants. La maximisation de cette puissance symbiotique exige de ceux-ci « une connaissance étendue du genre humain, des droits du gouvernement, et de la nature de l'équité », mais plus encore, « il faut aussi connaître la force, les moyens, les lieux à la fois de son propre pays et des pays voisins », c'est-à-dire de tout ce qui constitue les ressources de la puissance de l'État.[426] Le pays et ceux qui l'habitent doivent devenir pour l'État les objets d'un savoir spécifique et cumulatif. Si la

[423] *Idem*, p. 187; voir aussi *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 196.
[424] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 152.
[425] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 230.
[426] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 400.

souveraineté consiste à faire des lois, encore faut-il, « pour délibérer de tout ce qui est de l'intérêt public, [...] connaître non seulement les affaires du dedans, mais aussi celles du dehors ». S'il veut pouvoir s'acquitter de ses fonctions, il faut que l'État se connaisse lui-même, et qu'il sache, notamment, « d'où c'est qu'il tire les moyens de sa subsistance et de sa défense ». Il importe aussi qu'il soit constamment informé de l'état d'esprit qui règne parmi la population. L'opinion publique, si l'on peut nommer ainsi la manière dont « sont portés les sujets envers leur prince », doit faire l'objet d'une attention soutenue.[427]

Toutes ces choses qui paraissent essentielles au bon gouvernement relèvent d'un savoir spécialisé qui est inaccessible au grand nombre. En ce sens, le bon gouvernement ne tient pas de la personnalité ou des vertus de celui qui possède la souveraineté, ni de la sagesse du peuple comme tel, mais de la compétence de « ceux qui en sont les ministres », ce qui suppose que ceux-ci « soient bien capables des affaires » dont on les charge.[428] Parce qu'il en va d'un lien vital entre le souverain et son peuple, l'État apparaît lui-même comme un corps vivant, et c'est pourquoi Hobbes use de nombreuses métaphores organiques pour en décrire les différentes instances et leur mode de fonctionnement. Le souverain est « l'âme » de la république, inextricablement liée au corps social. Aussi, ceux qui agissent comme conseillers du Prince lui « tiennent lieu de mémoire et de discours mental »; ce sont eux qui doivent guider son action selon ce qu'enseigne leur expérience de la chose publique.[429] Ses ministres, qui sont les représentants du souverain, mandatés par lui pour servir sa personne politique, constituent les relais de sa volonté. Ils agissent tels les « nerfs et [les] tendons qui mettent en mouvement les divers membres d'un corps naturel ».[430] Sorte d'interface entre l'État et le peuple, c'est par eux que transitent également toutes les informations dont le souverain doit tenir compte.

---

[427] *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 203-204.
[428] *Idem*, p. 207.
[429] *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 398-399.
[430] *Idem*, p. 376.

Le rapport entre le souverain et ses ministres et conseillers préfigure le rôle que la bureaucratie sera appelée à jouer au sein de tous les États modernes, en tant qu'appareil de production de savoir et de régulation de l'activité qui a cours dans la société civile. On trouve chez Hobbes toute une problématisation du « regard » et de l'« audition » souveraines. Lorsqu'il traite des « espions », Hobbes estime qu'ils « ne sont pas moins importants aux souverains, que les rayons de lumière à l'âme humaine pour le discernement des objets visibles ».[431] Ils sont les instruments d'une « vue politique », et à ce titre, tous les officiers de l'État sont autant d'yeux et d'oreilles qui permettent à l'autorité souveraine de savoir ce qui se trame en ses domaines. L'État doit déployer à la surface du corps social un appareil de surveillance continue et détaillée, qui devrait être capable, idéalement, de rendre compte « du comportement et de l'affection de toute personne », au risque que de telles instances passent pour « une grande tyrannie ».[432] Mais la raison d'être de tels dispositifs demeure toujours le bien du peuple. Aussi importe-t-il que les représentants de l'État prêtent toujours l'oreille à ce que le peuple dit. C'est lui, le meilleur conseiller du Prince, et ce dernier doit s'efforcer de connaître sa situation et ses doléances, car « le peuple est plus au fait de ses propres besoins et donc, […] il doit être écouté avec attention ».[433]

Vivre et bien vivre, tel est ce que le peuple désire. Ce sont les besoins naturels des êtres humains qui font la raison d'être de l'État. Cela fait de la notion de « commodités de la vie » effleurée plus haut l'enjeu le plus important et sans doute aussi l'un des plus problématiques de la théorie politique de Hobbes. Ces commodités désignent en effet « la liberté et [...] la richesse »[434], qui forment le coeur d'une subjectivité typiquement bourgeoise. C'est cela même qu'il s'agit pour l'État de protéger et de favoriser, alors qu'elles constituent également la source de bien des tensions politiques. L'art du gouvernement trouve ici son point

[431] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 232; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, p. 380.
[432] Il est question ici de l'institution, sous Cromwell, des « Major-Generalships », chargés de surveiller les suspects d'allégeance royaliste et de « tenir le registre de leurs fortunes », *Béhémoth*, *op. cit.*, pp. 230-231.
[433] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 516.
[434] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 189.

d'application le plus délicat, car en ces matières, il importe de trouver un équilibre entre rigueur et permissivité. La liberté et les richesses forment, avec la vie du corps, les principaux biens que la loi de nature impose de préserver, aussi faut-il trouver une manière de calibrer les lois civiles de manière à ce qu'elles ne contredisent pas cette finalité. Il en va d'une question politique du bonheur, les lois devant « donner ordre à ce que leurs sujets jouissent abondamment de tous les biens que les nécessités de la vie exigent, ou même qui ne servent qu'à la rendre plus agréable ».[435] Or, cette question du bonheur ouvre à la pratique du gouvernement un nouveau domaine, qui la conditionne autant qu'il la limite: l'économie.

1.3.3.3 Le problème économique

Lorsqu'il a été question, plus haut, du désir de puissance dont Hobbes considère qu'il préside à toute action humaine, nous avons vu qu'il procédait à la fois du souci de conservation de soi et d'un besoin d'annexer au mouvement vital de l'homme tout ce qui était nécessaire à sa reproduction. Le désir de puissance suggère une forme d'attachement affectif spéculaire que Hobbes conçoit comme la propriété de soi-même. Tout individu est par nature propriétaire de sa personne et c'est ce statut, qui désigne en même temps une capacité, qui fonde sa prétention à posséder toute chose, ce qui s'exprime sous la forme d'un sentiment de droit. Or, parce qu'il est illimité, le désir de puissance conduit potentiellement tout un chacun à vouloir s'approprier la terre entière, ce qui le fait forcément empiéter sur ce qu'autrui considère être sien, et cela fait que le droit de chacun se résume à la force dont il dispose pour le faire valoir face à autrui. Le noeud gordien du problème politique consiste donc à limiter le désir ou à le réguler de telle sorte que chacun puisse s'appartenir pleinement et jouir en paix de ce qui est utile à sa vie. Il a donc été nécessaire, dit Hobbes, afin d'instituer l'État, que tous cèdent le

[435] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 230.

droit sur toute chose que la nature leur conférait. Mais cette limitation du droit, qui est la condition de son effectivité, suppose néanmoins la conservation d'une sphère relativement large de liberté.

L'État sert une seule fin, soit garantir le droit individuel, c'est-à-dire le droit que tout individu a sur « son propre corps », mais aussi « le droit de se défendre, qu'on n'a pu transmettre » ainsi que quantité d'autres tels que « le droit à l'usage du feu, de l'eau, de l'air libre, et d'un lieu pour habiter, et à toutes les choses nécessaires à la vie ».[436] Garantir ces droits relève de la fonction législative de l'État, qui formalise les droits positifs et balise par la loi l'étendue de la liberté de chacun, afin qu'elle soit compossible avec celle des autres. Mais l'effectivité de cette garantie concerne plus encore la fonction judiciaire. « C'est aussi une des choses qui regarde l'innocente et nécessaire liberté des sujets […] que chacun puisse jouir, sans aucune appréhension, des droits que les lois lui accordent », y compris du droit d'ester en justice auprès des « juges subalternes » dont il faut « ouvrir les oreilles aux plaintes des particuliers ».[437] Le droit constitue d'abord et avant tout le sentiment que chacun a en lui-même de la nature de ses intérêts. Même s'il existe des lois censées définir le bien et le mal, le permis et l'interdit, chacun reste juge, en son for intérieur, de ce qui est bon pour lui. Par extension, tout homme se fait une certaine idée de la justice calquée sur ses désirs et ses craintes particuliers. Il s'ensuit que « chacun est libre de penser que sa propre cause est juste jusqu'à ce qu'elle soit entendue et jugée ».[438] L'existence d'un pouvoir souverain n'entraîne donc pas l'extinction des conflits qui opposent les hommes entre eux, mais elle procure le moyen et les procédures qui permettent en principe de les régler.

S'il est vrai que la science civile que Hobbes s'emploie à deviser est une science du juste et de l'injuste, c'est que le problème politique concerne foncièrement la propriété. Hobbes définit la justice comme cette « vertu » qui se manifeste par « une volonté constante de rendre à un

[436] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 112; voir aussi *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 120-121 et *Léviathan*, *op. cit.*, p. 262.
[437] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 240; voir aussi *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 190 et *Léviathan*, *op. cit.*, p. 350.
[438] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 371.

chacun ce qui lui appartient de droit ». Or, la propriété est une institution. Ce n'est pas « la nature mais les hommes qui [l'ont] déterminé[e] de la sorte », c'est-à-dire de la manière dont elle se trouve maintenant répartie.[439] Lier ainsi la justice à la propriété est un lieu commun de la philosophie morale et civile. Citant Cicéron, Hobbes affirme reprendre aux Anciens l'idée voulant que le premier acte de la société civile soit un partage de la propriété, ainsi que le suggère la notion grecque de *nomos* « qui veut dire distribution » et signifie en même temps « loi ».[440]

La propriété est la forme même dans laquelle s'exprime la créativité artificielle des hommes. C'est par la propriété que l'humanité s'arrache à la nature, car celle-ci avait donné « toutes choses à tous », semant ainsi la confusion et la misère.[441] Dieu lui-même, par une étrange contradiction de sa volonté, aurait laissé toutes choses en commun, tout en proscrivant, d'autre part, « l'invasion du bien d'autrui ».[442] Si ses huitième et dixième commandements impliquent l'existence du bien d'autrui, c'est donc qu'ils présupposent la distinction des propriétés. Or, comme la loi de Dieu et la loi de nature n'ont d'effectivité qu'en tant qu'elles sont traduites dans la loi positive, c'est donc dire que l'institution de la propriété, artifice humain par excellence, s'avère conforme au plan divin.

Certes, ces choses qui, comme l'air et l'eau, sont nécessaires à la vie, relèvent d'un droit d'usage plutôt que d'un droit de propriété. La loi naturelle impose en effet l'usage commun de tout ce qui ne peut être divisé. Or, « là où tout est commun, il n'y a rien de propre », et il importe donc que tout ce qui peut être divisé le soit.[443] Hobbes pense ainsi que c'est la terre qui fut l'objet de la distribution originelle, car non seulement la terre est-elle quantifiable et infiniment divisible, elle se prête bien aux deux méthodes qu'il allègue comme sortes de procédures spontanées de répartition des parts, soit le hasard et la « *prima occupatio* », c'est-

[439] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 85.
[440] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 384.
[441] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 97.
[442] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 131.
[443] *Idem*, p. 159.

à-dire « l'action de s'emparer d'une chose dont nul n'a auparavant fait usage, ou de la trouver le premier, ce qui, la plupart du temps, n'est également que pur hasard ».[444] En arguant de la *prima occupatio* comme fondement de la propriété foncière, Hobbes semble contredire ce qu'il disait d'autre part du caractère institué de la propriété, car l'occupation n'est autre chose que la résultante du mouvement naturel et spontané du corps qui se sédentarise en un lieu quelconque.

Il y a ainsi, dans la pensée de Hobbes, une idée d'appropriation naturelle, qu'il faut distinguer de la propriété comme telle, parce qu'elle n'a que la puissance individuelle pour tout support. Il s'ensuit que l'institution politique de la propriété corrige non pas la répartition issue du hasard naturel de la compétition des puissances, mais l'indistinction des frontières de ce qui appartient à chacun ; elle valide par le fait même l'appropriation naturelle. Le souverain a en effet pour tâche de « prescrire des règles, par lesquelles chacun peut savoir de quels biens il peut jouir et quelles sont les actions qu'il peut faire sans être pris à partie par ses congénères ; et c'est cela qu'on appelle propriété ».[445] La loi introduit la certitude du mien et du tien, et c'est seulement du point de vue de cette distinction formelle que la question de la propriété est un problème de justice. Car la propriété est privative, c'est-à-dire qu'elle est opposable à autrui. La propriété donne le « droit [...] d'exclure tous les autres sujets » de son domaine.[446] Elle est ainsi au principe d'une jouissance solitaire des objets possédés. Elle n'est pas tant la garantie d'un droit d'usage, que celle de son exclusivité.[447]

Cette conception qui réduit entièrement le problème de la justice à la simple confirmation de la propriété privée est en rupture complète avec la manière dont cette question était posée jusqu'alors. Hobbes entreprend ainsi de démontrer l'insignifiance des notions de justice dite commutative et distributive, qui, dans la pensée économique héritée d'Aristote et du

[444] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 113; voir aussi *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 122 et *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 263-264.
[445] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 297; voir aussi *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 189.
[446] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 385.
[447] *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 246-247.

christianisme médiéval, contingentaient la portée des droits de propriété par rapport à diverses considérations d'équité. Or, pour Hobbes, ces notions ne veulent rien dire. Dans l'échange économique, selon lui, l'inégalité des termes n'est pas préjudiciable si acheteur et vendeur, qui sont seuls juges de la valeur, s'estiment tous deux contents. « La valeur de toutes les choses faisant l'objet d'un contrat, écrit-il, est mesurée par l'envie des contractants, et donc la valeur juste est celle qu'ils sont satisfaits de payer. »[448] Il n'y a pas non plus d'injustice dans la disposition discrétionnaire des avoirs, si ceux-ci sont distribués inégalement, car il en va seulement du bon vouloir de celui qui les possède, et non du mérite de celui qui les reçoit. Puisque la justice concerne principalement la propriété, en cette matière, il n'existe aucun autre critère que le jugement des particuliers, hormis la raison du souverain qui doit trancher en cas de contentieux sur la propriété légitime d'un bien.

Nous touchons ici aux implications sociales de cette consécration du droit de propriété. Dès lors que les hommes obtiennent l'assurance de ce qui leur appartient en propre, les raisons qu'ils pouvaient avoir de se méfier des autres s'estompent. L'institution de la souveraineté permet ainsi aux hommes d'accomplir une chose impensable en l'état de nature, soit de passer des contrats les uns avec les autres. L'État procure donc les conditions de la confiance mutuelle, car il y a dans la société civile « des personnes qui peuvent contraindre les réfractaires », et « celui qui s'est obligé par le contrat à commencer peut hardiment le faire, à cause que l'autre demeurant exposé à la contrainte, la raison pour laquelle il craignait d'accomplir sa condition est ôtée ».[449] Il s'ensuit qu'il n'y a pas de motif de craindre d'être floué par autrui, en dépit de l'opportunisme naturel des hommes avec qui l'on est contraint de s'entendre. Ce n'est donc pas tant une confiance mutuelle qui permet de se fier à autrui, mais plutôt une confiance en l'instance de répression et en sa capacité de forcer autrui à s'acquitter de ses obligations.

---

[448] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 257; voir aussi *Éléments de loi*, *op. cit.*, pp. 107-108 et *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 116-117.
[449] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 107.

La garantie du droit contractuel donne en fait aux hommes la possibilité d'agir en ayant en vue leur seul intérêt particulier, sans avoir à se soucier des intentions ou des besoins d'autrui. Mais en cela même, elle crée la possibilité d'une compatibilité des désirs de puissance, car elle ouvre sur la perspective d'une complémentarité des intérêts. Le droit contractuel suppose et ne vise essentiellement qu'une seule chose, soit l'aliénabilité de la propriété. Si la société est fondée dans le but de protéger la vie, le motif du bien vivre, quant à lui, implique l'instauration d'un marché. Pour Hobbes, en effet, « c'est une nécessité pour les humains qu'ils distribuent ce qu'ils peuvent partager et qu'ils se transfèrent mutuellement leur propriété sur ces choses par échange et contrat mutuel ».[450] Même si le droit de propriété est pensé d'abord dans une perspective d'autarcie, nul n'est véritablement autosuffisant. Le particularisme naturel des désirs et des inclinations préfigure en un certain sens la spécialisation du travail, aussi l'échange marchand permet-il à chacun de bénéficier de tous ces « arts utiles » qui sont tous nécessaires à la vie bonne mais qui sont diversement répartis. La société civile permet ainsi la diversification et la multiplication des désirs et des occasions de jouissance.

Rien de ce qui peut être divisé et possédé n'échappe donc à cette mise en marché généralisée à quoi correspondent les relations humaines au sein de l'État hobbesien. Même le travail peut faire l'objet d'une transaction marchande. Il constitue en effet pour Hobbes, « un bien échangeable en vue d'un profit, comme toute autre chose ».[451] Chacun étant propriétaire de son corps et de sa puissance vitale, bien que l'on ne puisse vendre son corps même, on peut néanmoins en concéder l'usage à autrui, moyennant un certain prix, le « salaire », qui est pour Hobbes un « profit dû pour service rendu ».[452] Il y a ainsi constitution, au sein de la société civile, d'un véritable marché de la puissance, qui se substitue à la violence de l'asservissement despotique, et qui confirme la définition amorale de la valeur d'un homme

[450] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 388.
[451] *Idem*, p. 383.
[452] *Idem*, p. 473.

avancée par Hobbes, comme étant ce que l'on est prêt à donner pour user de sa puissance.[453] Il s'opère ainsi un divorce entre propriété et travail, car si, à l'origine, le droit de propriété devait donner à chacun le loisir de développer sa propre industrie, il apparaît maintenant que certains n'ont que leur corps à louer au bénéfice des autres.

Il n'y a donc pas à s'étonner que Hobbes compte au premier rang des « libertés civiles » celle « d'acheter et de vendre ».[454] Le libre commerce lui paraît être le ciment de la paix civile, non moins que de la paix entre les nations. Il écrit en effet que la loi naturelle impose que soient autorisés, « de manière indifférente, le commerce et les affaires entre les hommes ». Les restrictions commerciales et le favoritisme qui les accompagne lui paraissent avoir été, jadis, les causes de la guerre du Péloponnèse. Aussi plaide-t-il pour la levée de tous les obstacles au commerce, car « celui qui permet à un homme ce qu'il interdit à un autre témoigne de la haine à l'égard de celui à qui il l'interdit, et témoigner de la haine mène à la guerre ».[455]

Hobbes semble ainsi embrasser pleinement le point de vue de la bourgeoisie commerçante, dont l'activité résume l'entièreté du mouvement du corps social. Poursuivant sa métaphore organique, Hobbes dit en effet que comme au sein d'un corps naturel, la société comprend divers « organes » auxquels correspondent les multiples formes d'association au sein desquels « un nombre quelconque d'hommes [sont] réunis par un intérêt ou pour une affaire ».[456] Certains peuvent être politiques, c'est-à-dire institués par la souverain, d'autres sont constitués par les sujets entre eux et donc privés. Hobbes donne ainsi l'exemple d'une « compagnie » de marchands au long cours, assemblée dans le « but [...] de faire le plus grand profit pour eux-mêmes ». Quoique chacun puisse commercer pour lui-même séparément, les particularités du commerce extérieur font que les marchands ont généralement « besoin de se rassembler en une seule société où chacun peut participer aux gains en proportion du risque

[453] *Idem*, p. 173.
[454] *Idem*, p. 340.
[455] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 110.
[456] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 354.

qu'il a pris ». Bien qu'on soit encore assez loin du modèle de l'entreprise moderne, car l'activité lucrative ne vise pas le bénéfice du corps lui-même mais seulement de ceux qui y risquent leurs deniers, Hobbes estime que de telles organisations doivent disposer d'une certaine autonomie décisionnelle, ce qui relève d'une certaine conception de la personnalité juridique collective.[457]

On ne saurait dire qu'il y a chez Hobbes une théorie économique cohérente et développée, mais les rares passages qui traitent directement de questions économiques dans son oeuvre se font l'écho des débats qui avaient cours à son époque. Par exemple, un des irritants majeurs qui ont fait s'élever les bourgeois anglais contre leur monarque concernait les monopoles en matière de commerce extérieur qui faisaient l'objet de concessions royales plus ou moins arbitraires. Hobbes conçoit bien que l'acquisition d'un monopole dans un secteur donné soit la meilleure façon de maximiser ses profits, mais il n'en reconnaît pas moins que ce modèle commercial peut s'avérer « désavantageux pour les gens du pays », car il donne aux monopolistes le loisir de « fixe[r] comme il leur plaît le prix du travail dans l'agriculture ou dans l'artisanat » ou bien celui des marchandises importées qu'ils écoulent sur les marchés locaux. Il n'est pas encore question, chez Hobbes, d'une idée de « vérité des prix », car l'économie n'est pas pensée en termes de science normative; aussi est-ce sans aucun dogmatisme qu'il soupèse les avantages et les inconvénients de cette formule, dont il conclut qu'elle serait « très profitabl[e] à un État si les marchands, réunis en un corps pour le commerce extérieur, avaient tous chez eux la liberté d'acheter et de vendre au prix qu'ils pourraient pratiquer ».[458] Chose certaine, le commerce extérieur n'est pas seulement une occasion d'enrichissement mais une nécessité pour l'État, qui a intérêt à échanger ses excédents en les exportant dans les pays où ces biens font défaut.[459]

[457] *Idem*, p. 363-367.
[458] *Idem*, p. 365.
[459] *Idem*, p. 383.

La position de Hobbes sur cette question du commerce international peut paraître mitigée. Elle se situe, en effet, au plus près d'une doctrine mercantiliste, qui fait des échanges commerciaux entre les nations une sorte de guerre froide permettant à l'État d'acquérir davantage de puissance au détriment de ses concurrents. C'est ce jeu à somme nulle qui se trouve mis en scène dans la rivalité entre l'Angleterre et les Pays-Bas dont le *Béhémoth* fait brièvement le récit. Mais la pensée économique de Hobbes oscille, quelques fois, entre cette image de la guerre commerciale de tous contre tous, et une vision plus optimiste, faisant du marché le lieu où tous les hommes sont appelés à se réunir « seulement par la similitude des volontés et des inclinations », et qui préfigure, en un certain sens, une théorie morale du libre-échange.[460] On n'en est pas encore là, cependant, car pour Hobbes, le commerce extérieur doit comme toute autre chose être régulé par le souverain, à qui il appartient « d'approuver ou de désapprouver les lieux de commerce avec l'étranger et ce qui en fait l'objet ».[461]

L'économie constitue un enjeu névralgique de la théorie de Hobbes, car elle relève à la fois de la vie et des besoins des particuliers, et de la cohésion et de la puissance de l'État. L'économie est véritablement ce qui tient le corps social en vie. Elle se compare, en cela, à l'« alimentation » d'un corps naturel, que « l'abondance [...] de matières premières » fait croître, et il s'ensuit que l'État, tel un médecin sachant prescrire le régime approprié à la santé de son patient, doit veiller à ce que ces matières premières soient bien « préparées » et « digérées » afin de diffuser leurs bienfaits dans tout le corps.[462] Il faut donc, par exemple, qu'il batte monnaie et qu'il régule le cours des changes, car la monnaie, comprise par Hobbes comme réserve et comme mesure de valeur, s'apparente à la circulation sanguine. Comme les « fruits de la terre » dont le sang transporte les vertus nutritives, « en circulant, [la monnaie] nourrit ainsi tous les membres du corps humain ».[463]

---

[460] *Idem*, p. 369.
[461] *Idem*, p. 388.
[462] *Idem*, p. 382.
[463] *Idem*, p. 389 et pp. 390-391.

Ce ne sont peut-être que métaphores, mais l'économie participe pleinement, pour Hobbes, à faire de la vie sociale une extension des processus du vivant. Elle constitue le domaine où le mouvement des corps trouve les conditions propices à une amplification continue. L'économie permet une croissance de la vie, et c'est cela que désigne, chez Hobbes, l'idée de l'abondance, qui « dépend simplement […] du travail et de l'industrie des humains », c'est-à-dire du déploiement de leur puissance vitale qu'elle contribue à renforcer.[464] L'abondance, en ce monde qui, à l'époque de Hobbes, restait encore profondément marqué par la disette et la rareté, n'est plus une promesse eschatologique, mais une possibilité à la portée des hommes, pour peu que leur activité soit bien encadrée.

C'est à cette fin qu'il importe que le souverain régule l'industrie, par toutes sortes de lois « favoris[a]nt les arts par lesquels on améliore le revenu des terres, des étangs, des mers et des rivières, tels que sont la pêche et l'agriculture. » La nature est peut-être prodigue de ses richesses, mais encore faut-il encourager parmi les hommes « le travail et l'épargne », qui sont les véritables moyens d'« enrichir les particuliers ». C'est pourquoi il faut aussi des lois « qui restreignent les dépenses excessives de la bouche et des vêtements, et en général de toutes les choses qui se consument par l'usage », afin que l'épargne puisse se transformer en capital productif. Mais il est également besoin d'une régulation du travail, au moyen de « lois qui empêchent la fainéantise et qui excitent l'industrie des hommes ».[465] L'État doit donc encourager l'activité économique et la création d'emplois afin « d'écarter l'excuse de ne pas [en] trouver », et Hobbes, se faisant l'écho des *Poor Laws* adoptées naguère par la reine Elizabeth, juge qu'il faut même « forcer à travailler » tous « ceux dont le corps est vigoureux ».[466]

Quoiqu'il s'agisse sans doute d'un anachronisme que de la qualifier ainsi, Hobbes soutient une conception fortement interventionniste de l'État en matière d'économie. Aussi, bien qu'il

[464] *Idem*, pp. 382-383.
[465] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 238.
[466] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 509.

considère que la finalité première de l'institution étatique soit d'offrir à chacun la sécurité de ses possessions, le droit de propriété n'est pas pour autant inconditionnel. Parce qu'elle est d'institution politique, la propriété ne peut être soustraite « à toutes les prétentions du législateur ».[467] C'est en effet un « dogme contraire au bien de l'État » que de croire que « chaque particulier a la propriété de son bien et une seigneurie absolue sur ce qui est de son domaine », car elle n'est au fond qu'une concession du souverain qui conserve seul son droit sur toutes choses, aussi la propriété « est telle et ne dure qu'autant qu'il plaît à la république ».[468] Hobbes reconnaît que cet état de choses cause bien de la « peine » à ceux qui dénoncent en l'État une tyrannie, et qui invoquent leur droit de propriété comme un bouclier levé contre leur souverain. C'est qu'ils oublient tout ce qu'ils lui doivent.

On se souvient que la question des prérogatives fiscales avait été l'étincelle qui alluma en Angleterre le brasier de la guerre civile. Cette question de l'impôt et des taxes constitue sans doute, en effet, le problème le plus délicat à régler pour ramener la paix. Il faudrait, dit Hobbes, que les hommes comprennent et admettent que « les impôts qui sont levés par l'autorité souveraine, sur chaque bien, ne sont rien d'autre que le prix de la paix et de la défense que la souveraineté maintient pour les sujets ».[469] C'est la force physique de l'État qui est seule capable de tenir chacun dans le respect et l'obéissance, et comme toute puissance vitale, il lui faut les ressources nécessaires à son entretien et à son déploiement.

Du reste, cette prestation de sécurité constitue l'objet même du contrat social, et il n'est que normal qu'en échange, ceux qui bénéficient de cette protection contribuent aux charges qu'elle occasionne. Mais il faut, néanmoins, trouver un équilibre en matière de fiscalité. Hobbes argue par conséquent en faveur d'un pouvoir de taxation modéré, modulé selon la capacité de payer des citoyens, afin que l'impôt « n'épuise pas entièrement leurs bourses et que leurs facultés ne soient pas tellement affaiblies, que leur industrie ne puisse plus fournir à

[467] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 160.
[468] *Idem*, p. 221.
[469] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 153; voir aussi *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 223-224 et *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 507-508.

l'entretenement de leurs corps parmi quelque satisfaction d'esprit qui adoucisse les amertumes de la vie ».[470] La puissance de l'État dépend de celle de ses sujets, y compris de leur santé financière. Aussi, puisqu'il convient de distribuer équitablement les « charges de la république », le moyen qui paraît le plus juste consiste à taxer non pas les revenus mais plutôt la consommation.[471] Ce faisant, le fisc ne dissuadera pas la volonté de s'enrichir mais contribuera au contraire à façonner dans l'esprit des contribuables un souci de l'épargne propice au développement de l'industrie.

L'État hobbesien est conçu afin de servir les besoins des individus, et c'est à cette fin qu'il leur confère des droits. Mais la théorie de Hobbes parvient-elle à dissiper tout à fait l'opposition qu'elle laisse pressentir entre le droit et l'intérêt ? Il ne fait pas de doute que ceux qui jouissent de la sécurité oublient souvent ce qu'il en coûte pour l'obtenir. « Ceux que la nécessité ou la convoitise tiennent attachés à leurs affaires et à leur travail […] se trouvent détournés de la médiation profonde que l'apprentissage de la vérité requiert […] en matière de justice naturelle », aussi se méprennent-ils souvent sur la signification véritable du droit et oublient qu'il suppose également des devoirs.[472] De toutes ces distractions, c'est l'argent qui obnubile le plus les hommes qui l'honorent. C'est pourquoi les marchands sont « des hommes qui n'envisagent jamais rien d'autre que leur profit présent, et qui sont d'une certaine façon aveugles à tout ce qui n'entre pas dans ce domaine ».[473] Fonder la justification de l'État sur le souci de l'intérêt particulier n'aura-t-il pas pour effet d'obscurcir encore davantage le jugement des citoyens?

Chose certaine, pour Hobbes, la bourgeoisie marchande est paradoxalement la plus prompte à « encourager la rébellion », mais aussi la première à « s'en repentir » aussitôt que la guerre

[470] *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 196-197.
[471] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 190; voir aussi *Le citoyen*, *op. cit.*, pp. 234-235 et *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 507-508.
[472] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 504.
[473] *Béhémoth*, *op. cit.*, p. 184.

laisse voir ses périls.[474] Car, jaloux de leurs possessions, les bourgeois possèdent un sens aigu de leur vulnérabilité, et cela les rend plus aptes à la soumission qu'aucune autre classe sociale. Aussi suffit-il, pense Hobbes, de leur rappeler cette vulnérabilité pour que, soucieux de « préserver leur richesse », ils réalisent l'importance d'obéir au souverain. Or, quoique l'ordre civil soit censé leur procurer précisément l'inverse, soit un sentiment insouciant de leur sécurité, il ne manque pourtant pas d'occasions pour qu'ils s'en souviennent.

1.3.3.4 L'indépassable état de nature

Il ne fait pas de doute, pour Hobbes, que l'institution de la société civile, unifiée sous la tutelle de son souverain, est infiniment préférable à la lutte sans fin que les hommes sont forcés de se livrer lorsqu'il n'existe pas de puissance capable de mettre bon ordre dans leurs passions. Le bénéfice de la société devrait donc être évident pour quiconque entreprend de soupeser rationnellement la question à l'aulne de ses propres intérêts. Mais il en va également des sentiments sociaux de l'homme, qui n'est pas aussi insociable que l'hypothèse de l'état de nature le laisse entendre. En effet, les humains prennent « plaisir à la compagnie », dit Hobbes, car la présence des autres, pour peu qu'ils soient bons envers leurs semblables, fait naître en chacun des sentiments de joie et d'amour.[475] Est-ce dire que l'amour en vient à supplanter la puissance coercitive de l'État comme ciment des relations humaines ? Au-delà de la simple confiance mutuelle qui régit les rapports commerciaux, la concorde civile fait-elle naître de véritables sentiments de réciprocité ? On peut en douter. L'amour qui accompagne la sociabilité naturelle de l'homme n'est pas tant amour de l'autre que plaisir pour soi. On ne recherche la compagnie des autres que pour le bien qu'ils nous apportent.

[474] *Idem*, p. 168.
[475] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 73.

Aussi l'amour est-il, chez Hobbes, assez largement détaché du souci pour l'autre. La notion biblique d'« amour du prochain », par exemple, est réinterprétée par Hobbes et réduite à une simple reconnaissance de l'égalité naturelle et juridique, qui ne prescrit aucune obligation positive envers autrui. Elle ne signifie guère que l'« équité », et en ce sens, « aimer son prochain comme soi-même n'est autre chose que lui permettre tout ce dont on prend la licence ».[476] Aimer autrui consiste à respecter ses droits. L'amour se confond ainsi avec la reconnaissance de l'égalité formelle, et n'oblige à rien d'autre qu'à accepter la limitation de la liberté qu'elle entraîne, pour autant qu'elle soit réciproque, de sorte que « l'un ne s'attribue pas plus de droit qu'il n'en accorde à autrui ».[477]

Certes, l'« altruisme » est une loi de nature. Hobbes écrit que « chacun doit se rendre souple et maniable aux intérêts d'autrui ».[478] Cela impose à tout individu un principe de modération en vertu duquel il lui faut s'abstenir d'aller au-delà de ce qui est nécessaire à sa conservation. Celui qui n'est pas capable d'une telle « bienveillance », dit Hobbes, parce que « l'aspérité de sa nature [le] forc[e] à garder pour lui-même ces choses qui sont pour lui superflues mais seraient nécessaires aux autres », devrait même être « rejeté hors de la société à laquelle il fait obstruction ».[479] Le caractère illimité du désir, même là où sont institués des mécanismes qui permettent de le satisfaire en le canalisant vers les voies pacifiques du commerce, demeure donc une intarissable source de discorde. Et bien que l'éducation du désir soit une des tâches primordiales du souverain, on ne peut présumer qu'elle parviendra à inculquer aux hommes cette vertu de modestie si contraire à leur nature.

Le problème se complique davantage aussitôt que l'on compare l'égalité de droit que les hommes doivent reconnaître et la situation réelle à laquelle leur désir et leurs habiletés leur permettent d'accéder. Le principe d'égalité juridique est une conséquence du postulat

[476] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 134; voir aussi *Éléments de loi*, *op. cit.*, pp. 118-119.
[477] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 117.
[478] *Idem*, p. 118.
[479] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 259.

d'égalité naturelle, qui atteste, comme on l'a vu, de l'universelle vulnérabilité des hommes. Or, cette égalité naturelle implique « un état de guerre irréconciliable », et c'est pour cela, dit Hobbes, que « l'inégalité a été sagement introduite du consentement universel ».[480] L'égalité juridique est un principe formel qui correspond à l'assujettissement réel de tous les citoyens à la puissance publique. Le souverain est en effet le grand égalisateur. Face à lui, l'inégale dignité des sujets s'estompe, car « en sa présence, ils ne brillent pas plus que les étoiles en présence du soleil ».[481] C'est parce que leur puissance particulière n'est rien devant l'incomparable majesté du souverain que les sujets se trouvent aussi égaux devant la loi qu'il édicte.

Mais la loi, cela dit, engendre et sanctionne l'inégalité. Qu'elle s'exprime dans la richesse, la puissance ou l'honneur, « l'inégalité qui règne maintenant a été introduite par la loi civile ».[482] Cela vient non seulement du fait que la loi cautionne le désir de gloire qui se fait sentir plus ou moins intensément selon les individus, et qui se satisfait dans la manifestation de signes d'honneur qui sont publiquement institués. Ce désir de gloire ne peut que perdurer dans la société civile, même s'il doit être sérieusement limité par une distribution parcimonieuse des titres d'honneur. Et ce désir est forcément inégalitaire en son essence, car la gloire, « si elle se communique à tous sans exception, elle ne se communique à personne ».[483] Il est même nécessaire, dit Hobbes, qu'il y ait de l'inégalité entre les hommes, pour que ceux-ci s'attachent à cultiver la vertu, qui suppose une valorisation de certaines qualités éminentes qui s'établit par comparaison, car « si toutes les choses étaient également réparties parmi les hommes, on n'attacherait du prix à rien ».[484] L'inégalité engendre l'émulation, et elle engage ainsi l'humanité sur la voie du progrès.

---

[480] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 198.
[481] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 303.
[482] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 95; voir aussi p. 120.
[483] *Idem*, p. 92.
[484] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 147.

La différenciation des hommes est aussi induite par le simple désir des choses matérielles, qui, en excitant l'industrie, impulse la dynamique du marché et répartit inégalement la propriété des biens. Or, s'il importe à Hobbes que tous, riches et pauvres, soient égaux devant la loi, et « que la justice soit administrée avec égalité à tous les niveaux du peuple », afin que la richesse ne donne pas un « espoir d'impunité », il n'en demeure pas moins que l'inégalité socioéconomique est validée par la loi civile, en ce qu'elle vise à garantir l'appropriation et l'accumulation des propriétés.[485] Il s'ensuit que la pauvreté constitue un problème politique majeur, et d'autant plus important qu'il est généré à même l'ordre civil. « De toutes les choses du monde, écrit Hobbes, il n'y en a aucune qui abatte davantage l'esprit des hommes, et qui leur cause de plus sensibles déplaisirs, que la pauvreté ».[486] Certes, il suffirait que les pauvres acquièrent le sens de l'industrie et qu'ils apprennent les préceptes du « bon ménage » pour les tirer de leur peine. Pour Hobbes, la pauvreté n'a en effet d'autre origine que la « fainéantise », qui vient « du luxe et de la paresse des particuliers ».[487]

Mais quoiqu'elle ait sa source dans un défaut moral des individus, la pauvreté n'en provoque pas moins des troubles publics, car les pauvres, plutôt que de s'en prendre à eux-mêmes, sont prompts à rejeter le blâme sur l'État. Parce que le fait de « se voir pauvre dispose merveilleusement les esprits à la sédition », il importe que l'État remédie un tant soit peu à leur situation. C'est pourquoi il convient, comme on l'a vu, de forcer les pauvres à travailler lorsqu'ils en sont capables, et que l'État pourvoie aux besoins de ceux qui ne le sont pas, et qui « doivent être pri[s] en charge » plutôt que d'être « abandonn[é]s à la charité privée », qui est toujours « incertaine ».[488] Hobbes embrasse ainsi pleinement la politique sociale de la monarchie anglaise, qui s'exprimait alors dans l'institution des *workhouses*.

[485] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 506.
[486] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 223.
[487] *Idem*, pp. 223 et 234.
[488] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 508.

Les pouvoirs politiques doivent se montrer sensibles à la situation des miséreux, non seulement parce qu'il en va de la prévention des désordres, mais aussi en vertu d'une certaine idée de la charité ordonnée au critère du « *salus populi* ». Il faut ainsi, par exemple, se montrer tolérant envers les pauvres, lorsque étant privés du nécessaire et « ne pouvant l'obtenir ni avec de l'argent ni par la charité », ils sont conduits à commettre un vol.[489] La pauvreté constitue peut-être une circonstance atténuante du point de vue de l'injustice faite au souverain, mais un tel larcin n'en est pas moins un dommage fait au particulier qui se fait voler. Du point de vue de l'État, les effets de l'inégalité économique peuvent être tempérés par une politique adroite, mais entre les individus eux-mêmes, les différences de richesse ont pour conséquence de réintroduire un semblant d'état de nature. C'est une loi naturelle, dit Hobbes, que de ne pas occasionner des conflits par l'affichage de son mépris envers autrui. « Mais cette loi est très peu appliquée. En effet, quoi de plus ordinaire que le mépris des riches à l'égard des pauvres »?[490] Comme l'écrira Marx deux cents ans plus tard, la consécration du droit de propriété, un phénomène dont Hobbes se fait l'écho et dont il a contribué à rationaliser politiquement les tenants et aboutissants, n'a fait qu'offrir aux citoyens une « sûreté » telle qu'elle leur a procuré « l'assurance de l'égoïsme ».[491] Hobbes ne dit pas autre chose, lorsqu'il affirme que la production de la paix publique, loin de faciliter la concorde, contribue plutôt à accroître la cruauté des hommes envers leurs semblables, soit « le mépris du malheur des autres ou le faible intérêt qu'on y porte », qui « vient de ce qu'on se sent en sécurité dans sa vie ».[492]

Hobbes écrit en un siècle qui commence à croire en la promesse d'une abondance infinie. Comme Locke après lui, qui dira que la Terre était au commencement comme cette Amérique

[489] *Idem*, p. 452.
[490] *Éléments de loi*, *op. cit.*, p. 110.
[491] Karl Marx : *La question juive*, Paris, Union générale d'éditions, 1968, p. 39.
[492] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 135.

qui venait à peine alors de s'ouvrir à la colonisation[493], Hobbes pense peut-être que l'avenir donnera à chacun de quoi satisfaire ses besoins et contenter ses désirs. Mais on peut croire qu'il a déjà la prémonition d'un monde fini, Hobbes estimant en effet qu'une fois la paix civile établie, « il ne semble pas [que les hommes] dussent jamais se quereller, si ce n'est pour un peu de place à cause de leur trop grande multiplication ».[494] Le progrès du genre humain paraît devoir conduire tôt ou tard à réintroduire la rareté, et cela ne peut aboutir qu'à perpétuer l'inégalité des richesses, laquelle fait aussi naître l'envie et la rivalité. Il semble ainsi que le désordre ne pourra jamais être éliminé, s'il est vrai que le progrès de l'humanité est susceptible de l'engendrer de nouveau. Un jour s'annonce où la répartition légale des propriétés générera elle-même le conflit que'elle devait pourtant apaiser. Ce jour-là, la classe des dépossédés exigera justice, et il n'est pas sûr que l'État saura y répondre.

* * *

Même si elle représente le principal, voire le seul bénéfice que les hommes peuvent attendre de l'institution de l'État, la paix n'est donc jamais un état final et stable. « À la vérité, dit Hobbes, il est impossible [...] de protéger les hommes contre toutes sortes d'injures qu'ils se peuvent faire les uns aux autres, car on ne saurait empêcher qu'ils ne s'entrebattent quelquefois et ne s'entretuent ».[495] Sous le couvert de la discipline que l'État a pour tâche d'inculquer aux citoyens, les passions humaines continuent de faire rage. Le désir de puissance persiste à faire sentir son aiguillon, étant sans cesse réveillé et sollicité par l'universelle compétition « pour l'honneur, les richesses et l'autorité », à quoi se résume

[493] John Locke : *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, 1984, p. 213.
[494] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 84; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, p. 509.
[495] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 150.

l'entièreté des « affaires humaines ».[496] Et l'homme ne cesse jamais tout à fait d'être un loup pour son semblable.

Aussi le sentiment de sécurité que le règne des lois est censé permettre est-il bien illusoire. La puissance publique ne sera jamais assez forte pour permettre aux hommes de se défaire de leur mutuelle défiance. Le simulacre de l'état de nature, cette parade rhétorique destinée à exposer aux hommes toute la violence des passions qui les habitent et qui menace toujours de les emporter dans la folie et le crime, ne trouve nulle part de confirmation plus éclatante que dans le réflexe obsidional du bourgeois civilisé. Car même là « où il y a des lois et des peines établies contre les malfaiteurs, les bourgeois ne se mettent point en chemin sans épée, ou sans quelque arme pour se défendre, qu'ils ne se vont point coucher qu'ils n'aient soigneusement fermé, non seulement les verrous de leurs portes, de peur de leurs concitoyens, mais leurs coffres et cabinets, de peur de leurs domestiques ».[497] Autrui restera à jamais une entrave à l'épanouissement de soi. Mais autrui n'est jamais rien qu'un autre soi, esclave des mêmes désirs et condamné à la même vulnérabilité. C'est donc en ne regardant nulle part ailleurs qu'en lui-même que l'homme reconnaîtra l'état de nature.

Hobbes espérait peut-être, en fondant pour la première fois une théorie politique sur les données d'une anthropologie universaliste, étayer durablement la légitimité de l'État dans le contexte de l'émergence historique de la bourgeoisie. Et il ne fait pas de doute que le désir d'être protégé s'est affirmé depuis comme étant le socle affectif le plus solide du rapport qui s'est établi entre l'homme et l'État au sein des sociétés occidentales. Mais il en va d'une demande qui ne peut jamais être satisfaite, et qui s'accroît sans cesse au fur et à mesure que se précise l'étendue du problème que l'homme représente pour lui-même. En cela, l'État hobbesien s'avère moins avoir été une solution à la vulnérabilité humaine que l'ouverture d'un champ problématique infini, dans lequel nous sommes plus que jamais embourbés.

---

[496] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 953.
[497] *Le citoyen*, *op. cit.*, p. 72; voir aussi *Léviathan*, *op. cit.*, p. 226.

2. Lire Hobbes : de quelques interprétations

Après nous être employé, par le débroussaillage des principaux thèmes de la théorie politique hobbesienne, à faire le portrait du type de subjectivité auquel le philosophe anglais a rapporté ses conclusions, il convient maintenant de s'attarder à l'examen de quelques commentaires, cela afin de mesurer l'impact que cette pensée a pu produire dans l'histoire des idées.

Nous verrons d'abord, dans cette revue de diverses interprétations qui s'échelonnent, pour l'essentiel, sur la seconde moitié du vingtième siècle, qu'elles ont conduit à des appréciations assez contrastées quant à l'actualité de la pensée hobbesienne. Si les exégètes dont nous présenterons ici les lectures – Leo Strauss, C.B. Macpherson, Quentin Skinner, Yves Charles Zarka et Dominique Weber – estiment tous, avec une insistance plus ou moins appuyée, que la pensée de Hobbes a constitué un événement marquant dans l'évolution des idées politiques, leurs évaluations divergent quant à savoir quelle en fut précisément la teneur.

Leo Strauss, par exemple, perçoit à travers le propos hobbesien la trace d'une opération intellectuelle de plus grande ampleur, soit une rupture décisive avec la tradition héritée des Anciens, qui s'est traduite par l'abandon du projet philosophique visant à saisir l'essence de la justice, telle qu'elle serait inscrite dans les finalités naturelles de l'homme. Sans partager nécessairement le pessimisme straussien, Macpherson remarque aussi chez Hobbes l'amorce d'une transformation de la nature même du problème politique, qu'il voit se reporter, sous l'influence d'un « individualisme possessif » typique des classes bourgeoises, sur des enjeux principalement économiques. Si l'on en croit ces deux auteurs, la culture politique des sociétés modernes porterait la marque de Hobbes, en ce sens qu'à travers son œuvre, ce qui est attendu de la vie civile, de l'existence commune en tant qu'elle est normativement instituée, aurait changé de signification.

Il y a certes, chez Hobbes, un net refus de s'aligner sur les positions de l'humanisme renaissant, mais faut-il y voir la cause d'un renversement historique? À moins de considérer, comme Quentin Skinner, que le sens intrinsèque d'une œuvre philosophique ne peut déborder le contexte historico-discursif immédiat dans lequel elle a puisé ses orientations intellectuelles, et qu'il est oiseux, par conséquent, de la lire en fonction de nos préoccupations actuelles, nous pouvons reconnaître, comme le fait Yves Charles Zarka, qu'une pensée comme celle de Hobbes a durablement modifié ce qu'il est possible de dire au sujet de la chose politique. L'interprétation est elle-même un acte philosophique qui implique forcément un jugement de nature normative. Mais contrairement aux lecteurs précédents, Zarka porte sur les innovations hobbesiennes un regard plus favorable, reconnaissant en elles les premiers linéaments d'une conception du politique fondée sur les idées de droit et de représentation, et qui, à ce titre, demeure encore la nôtre. Enfin, quoique l'angle sous lequel il aborde la pensée de Hobbes soit moins attentif à la question de son actualité, Dominique Weber montre que ses théories politiques se sont liées d'emblée à des discours ressortissant à d'autres objets, et notamment à la médecine, dessinant ainsi une configuration intellectuelle qui, doublement ordonnée au problème de la vulnérabilité, celle des individus et celle de l'État, aura donné à la pensée du politique une dimension radicalement nouvelle, calquée sur une représentation scientifique de l'homme, entendu à la fois comme être vivant et comme être pensant.

Comme on peut déjà le remarquer, ces jugements divergents quant à la signification de l'œuvre hobbesienne et quant à sa situation dans l'histoire des idées sont eux-mêmes appuyés sur des manières différentes de lire la philosophie. Ils reflètent ainsi une certaine ambiguïté constitutive de la notion même d'« histoire des idées ». L'œuvre d'un auteur contient-elle en elle-même sa propre signification? Ne s'éclaire-t-elle pas plutôt à la lumière d'un canon philosophique, comme si les problèmes dont elle traite avaient par leur nature même une portée universelle? Mais comment faut-il alors délimiter ce corpus? Qu'est-ce qui, dans le

foisonnement des discours à travers les temps, a valeur de philosophie? Les idées philosophiques forment-elles un domaine autonome dans la vie culturelle des civilisations? N'impliquent-elles pas, même implicitement, des jugements de valeur qui ressortissent à d'autres champs de l'expérience humaine, qui obligeraient ainsi à prendre en compte les mœurs qui leur sont contemporaines, voire les événements politiques du temps ou la structure des relations économiques, par exemple?

Nous verrons dans ce qui suit que sur toutes ces questions, les perspectives des interprètes étudiés varient considérablement. À un Leo Strauss, pour qui l'historicisme est une dérive du jugement vers un relativisme mortifère, s'oppose frontalement un Quentin Skinner, dont la méthode interprétative insiste sur la contingence des situations d'où jaillissent les énoncés philosophiques, et qui font la spécificité des problèmes dont ils traitent. Entre ces deux extrêmes, la position mitoyenne d'un Zarka semble dégager un compromis. Sa lecture de Hobbes, quoiqu'elle vise à mettre au jour une expérience du langage qui peut être vue comme le signe d'une transformation culturelle, voire anthropologique, ne s'attache pas moins à évaluer la signification de l'œuvre à l'aulne de la grande tradition dont elle est dite participer.

Il n'en demeure pas moins que le propos hobbesien, comme le montre l'enquête de Dominique Weber, s'ouvre sur d'autres types de discours et de savoirs, ce qui laisse penser qu'il est possible de l'envisager comme un artefact historique, qui porte les traces d'une expérience culturelle singulière, celle de l'Angleterre du XVII^{e} siècle, évidemment, mais peut-être, plus largement encore, celle de l'Occident en général dans sa transition vers la modernité. Aussi peut-on faire crédit à C.B. Macpherson, pour avoir montré une certaine homologie entre les positions philosophiques de Hobbes et la structure des relations sociales qui, au moment où ce dernier écrivait, était en train de se redessiner de fond en comble. L'avènement d'une forme de société fondée non plus sur des statuts et des droits coutumiers, mais sur des intérêts corrélés au jeu marchand de l'offre et de la demande, semble avoir induit

une nouvelle façon de concevoir la nature de l'individu, et par là, le besoin de reformuler les raisons d'être du pouvoir politique. Non seulement l'œuvre de Hobbes porterait-elle la trace de cette transformation sociologique, elle aurait en quelque sorte servi à rationaliser et à justifier ces changements, qui n'ont pas cessé depuis de nous affecter.

Il n'est pas question pour nous de trancher en faveur d'une méthode interprétative ou d'une autre. Nous avons nous-même procédé, dans le chapitre précédent, à une lecture interne de l'œuvre de Hobbes, mais notre intention, par-delà le portrait du « sujet hobbesien » que nous avons cherché à peindre, consiste à questionner sa signification du point de vue du développement des sociétés modernes. En recensant les quelques interprétations qui suivent, l'enjeu est donc pour nous de mettre en lumière les effets heuristiques qu'induisent les différentes approches herméneutiques qu'elles mobilisent, quant à la manière dont elles mènent à concevoir l'articulation entre l'histoire des idées proprement dite et l'ancrage de la pratique philosophique au sein d'un monde social en évolution. À travers cette question du rapport entre l'oeuvre de Hobbes et le milieu social-historique dont elle a recueilli les influences, nous chercherons à repérer en elle les traces d'une mutation normative de la culture occidentale, sur laquelle nous pensons que Hobbes a laissé en retour son empreinte. Il s'agit donc d'interroger la relation dynamique qui lie une oeuvre de pensée à l'histoire sociale et politique, à travers un jeu d'influences réciproques à propos duquel les différents commentateurs offrent des explications théoriques variées. Comme elles situent toutes avec plus ou moins d'emphase la pensée de Hobbes au seuil de la modernité occidentale, celles-ci impliquent également diverses manières de caractériser la subjectivité moderne, et cet aspect de l'interprétation retiendra particulièrement notre attention.

En ressuscitant l'idée platonicienne voulant qu'à tout régime corresponde un « type humain » particulier, Strauss propose une clef interprétative fort utile du point de vue de notre propre raisonnement, qui questionne l'historicité de l'anthropologie hobbesienne et son lien avec un

certain mode de sensibilité où s'enracine, selon nous, la dynamique sociale singulière des sociétés modernes. Pour Strauss, la théorie de Hobbes, fondatrice de ce qu'il nomme un « hédonisme politique », semble témoigner d'une transformation culturelle corrélative à l'ascension sociale et politique de la bourgeoisie, classe sociale porteuse d'une activité, d'une conscience de soi et de préférences normatives historiquement inédites. Macpherson, qui voit dans la théorie de Hobbes la première esquisse d'un « individualisme possessif » caractéristique de la philosophie politique libérale, poursuit sur la même lancée en arguant de ce que l'institutionnalisation du capitalisme et la réorganisation des rapports sociaux qu'elle a impliquée ont conditionné la possibilité pour les hommes de se concevoir comme égaux. Ce présupposé de la théorie hobbesienne paraît donc en phase avec une évolution des mentalités, ce pourquoi Hobbes a pu d'ailleurs compter sur le fait que ses lecteurs reconnaîtraient en eux-mêmes la validité de son postulat.

Pour sa part, s'il se dit sceptique à l'égard de ce genre d'explication causale, à laquelle il préfère une analyse des contingences linguistiques qui modulent la pensée des auteurs et des intentions polémiques qui les situent par rapport à leurs interlocuteurs contemporains, Quentin Skinner n'en suggère pas moins qu'à travers son opposition au républicanisme civique, Hobbes s'est fait le promoteur d'une nouvelle conception de la liberté. Celle-ci a acquis une telle prédominance dans la pensée anglo-saxonne, qu'il y a lieu de penser qu'elle a profondément remanié l'ordre linguistique et significatif auquel puisent les différents acteurs, qu'ils soient philosophes, politiciens, voire simples citoyens. Cela suggère, ici encore, une transformation du registre du pensable et du dicible qui n'est pas sans lien avec des mutations culturelles et structurelles plus profondes, et qui suppose l'apparition d'un nouveau type de sujet affectivement disposé à concevoir sa liberté dans les limites que Hobbes a imparties à cette notion.

Plus largement, ceci pointe en direction d'une expérience inédite du langage, introduisant un clivage entre les mots et les choses, au coeur, selon Zarka, du problème politique de Hobbes, dont les innovations théoriques, répondant aux enjeux induits par ce tournant nominaliste de la pensée occidentale, ont durablement façonné la normativité du régime politique moderne. Zarka perçoit également, à travers cette question du divorce entre l'être et l'apparence, le signe d'une transformation de la subjectivité, la théorie de Hobbes marquant un renversement « antihéroïque » des idéaux culturels occidentaux, duquel naîtra un « individu universel » pensé comme porteur de droits inaliénables. Or, par les liens qui unissent cette expérience du langage à l'essor du rationalisme scientifique à la même époque, il apparaît que cet homme universel s'est aussi rendu disponible à une objectivation savante qui a permis d'en connaître les multiples déterminations. Dominique Weber montre ainsi la résonnance, dans le propos hobbesien, des développements contemporains de la médecine, desquels le penseur anglais s'est inspiré pour problématiser l'affectivité humaine et cette forme de vulnérabilité qui lui est inhérente, la folie. La rationalité politique qui se dégage de son oeuvre, et qui s'est infiltrée dans le fonctionnement concret des institutions modernes, semble ainsi ouvrir sur une entreprise de régulation des affects et de l'imaginaire, ce qui devrait nous inciter à tenter de mieux comprendre comment les désirs et les craintes qui motivent les individus sont liés à la prévalence d'une certaine normativité sociale, laquelle semble avoir connu, à l'époque de Hobbes, de profonds bouleversements dont nous sommes aujourd'hui les héritiers.

C'est donc par la manière dont elles permettent de préciser notre questionnement, qui interroge le lien entre la sensibilité, les idées philosophiques et les formes structurelles des sociétés dans une tentative de cerner la réalité historique du « sujet hobbesien », que les interprétations que nous présenterons ici nous servent. C'est pourquoi, au terme de chaque recension, nous résumerons brièvement les éléments de réponse que nous y aurons puisés, et que les développements ultérieurs de notre propos essaieront d'articuler.

2.1 Strauss : la rupture

Résolument critique de ce qui lui semble avoir été une autodestruction délibérée de la philosophie politique, égarée dans les méandres hasardeux du positivisme et de l'historicisme, et menaçant de faire sombrer la civilisation occidentale, oublieuse de la nécessité de juger en raison du bien et du mal, dans une volonté de néant, Leo Strauss voit dans la pensée de Thomas Hobbes l'amorce d'une rupture avec la tradition. À travers une lecture attentive au déploiement de sa théorie politique, soucieuse de comprendre celle-ci comme elle se comprenait elle-même, Strauss fait le récit de ce moment d'infléchissement dans l'histoire des idées, et restitue ainsi le sens de la modernité en tant qu'elle s'est voulue un projet, faisant table rase du passé pour mieux œuvrer à la libre confection d'un monde à l'image de « l'homme ».

Son examen du texte hobbesien procède donc par la mise en contraste de celui-ci sur le fond de la pensée classique dont il a cherché à se dégager. Poursuivant en cela le tournant réaliste inauguré par Machiavel, Hobbes aurait tenté, par-delà sa critique des insuffisances de la tradition, de fonder une science du politique susceptible d'apporter une solution exacte et définitive au problème de la justice. Les sciences de la nature, qui connaissaient alors leurs premiers balbutiements avec Galilée, Bacon et Descartes, auraient fourni à Hobbes une méthode de raisonnement combinant un principe de dissection analytique ainsi que la promesse d'une résolution univoque des apories de la condition humaine.

Plutôt que de fonder sa théorie, à l'instar des Anciens, sur l'assignation à l'homme d'une finalité naturelle, qu'il incomberait à la politique en tant qu'art de réaliser, Hobbes, constatant l'impuissance de la raison à régir la vie des hommes, aurait déduit d'une description des passions fondamentales qui les animent et du conflit qu'elles engendrent le principe recteur d'un ordre nouveau. Celui-ci est appelé à reposer sur une conception de la morale qui soit

adéquate à l'homme, et qui fasse dériver toute obligation d'un accord volontaire à travers lequel chaque individu se met d'abord en accord avec lui-même. Il devient dès lors possible de corriger la destinée misérable de l'humanité par le biais d'un agencement rationnel des institutions politiques, et d'ouvrir au-delà sur une conquête de la nature enfin domptée.

2.1.1 La tradition

C'est en tant qu'il reconnaît en lui le « père de la modernité » qu'il importe à Strauss d'étudier Hobbes.[498] Or, la « modernité » n'est pas par lui entendue, de prime abord, comme la caractérisation d'un type de société ou comme une étape dans le parcours historique de l'humanité. Une telle caractérisation sociale-historique ne saurait être avancée que dans les termes d'un mode de pensée lui-même « moderne », et contre lequel Strauss érige ses propres arguments. Il en va plutôt, dans la modernité selon Strauss, d'un projet intellectuel, mis en branle par de « grands esprits […] conscients de ce qu'ils faisaient », et revendiquant une rupture radicale et explicite avec les enseignements de la tradition héritée des Anciens.[499]

Ce legs, qui s'est lui-même voulu être à l'origine un geste d'arrachement à l'emprise de la pensée traditionnelle, c'est ce que désigne aux yeux de Strauss la « philosophie politique » classique, soit une interrogation rationnelle visant à connaître la nature de son objet, la vie en commun des hommes, et spéculant sur le critère de jugement à même d'évaluer celle-ci en termes moraux. Toute action politique est motivée, comme l'explique Strauss, par une certaine intuition quant à la nature du bien, qui oriente implicitement l'action selon qu'elle vise à maintenir ou à transformer l'ordre établi. Il y a donc une connotation méliorative associée à toute maxime d'action politique, qui présuppose une capacité de l'esprit humain à

[498] Leo Strauss : « Les Fondements de la philosophie politique de Hobbes », in *La philosophie politique de Hobbes*, Paris, Éditions Bélin, 1991, p. 267.
[499] Leo Strauss : "The Three Waves of Modernity", in Hilail GILDIN (ed.) : *Political Philosophy; Six Essays by Leo Strauss*, Indianapolis, New York, The Bobbs-Merrill Company, 1975, p. 83. Notre traduction.

se distancier de ce qui est pour pouvoir en juger. De ce fait, la chose politique n'est pas neutre, puisqu'elle se constitue précisément dans l'écart qui sépare l'être du devoir-être, dans la mesure où elle repose sur le socle instable d'évaluations contradictoires, et qui prétendent toutes au même titre à commander l'allégeance des citoyens.[500]

Le fait que les hommes soient par nature voués à vivre sous l'empire des lois, porte donc en germe la possibilité de la philosophie. Dès lors qu'est admise la possibilité de discuter des lois établies au nom de la justice qu'elles sont dites exprimer, la réflexion est conduite à se déplacer vers ce qui est au fond leur origine, c'est-à-dire le « régime » qui les engendre. « Le régime est l'ordre, la forme qui donne à la société son caractère. Le régime est donc un mode de vie spécifique [qui] dépend résolument de la prédominance d'un certain type d'êtres humains ».[501] En faisant de la question du régime le point focal de leur réflexion, les philosophes politiques classiques ont ainsi spécifié la teneur d'un problème qui porte en vérité sur l'homme lui-même.

La possibilité même d'une réflexion philosophique supposant la prise de distance par rapport au droit établi, son objet consiste à découvrir la nature véritable de ce qui lui sert de référent. Dans sa quête de l'étalon permettant de comparer entre eux les divers régimes existants, elle souligne ainsi l'écart qui sépare irrémédiablement les opinions relatives à la justice de ce dont elles se réclament. Or, cet écart traverse l'homme même, lui qui est appelé par sa propre nature à atteindre la fin qu'elle lui assigne, soit de vivre vertueusement. La diversité des régimes et des types humains qu'ils abritent, et donc la variété des lois qui en appellent à la vertu des hommes, impliquent qu'existe un « droit naturel » qui transcende l'étant, et à l'aulne duquel pourrait se définir un régime idéal, celui où les plus hautes vertus pourraient être cultivées. Si nous avons l'intuition de ce droit naturel, force est de reconnaître que nul régime ne lui correspond. L'inactualité du régime idéal suggère donc un dualisme de la nature

[500] Leo Strauss : "What is Political Philosophy?", in Hilail GILDIN (ed.) : *Political Philosophy; Six Essays by Leo Strauss*, *op. cit.*, pp. 3-6.
[501] *Idem*, p. 32. Notre traduction.

humaine, à mi-chemin entre les brutes et les dieux, et par conséquent, l'inégale dignité des hommes au regard de la vertu.

C'est précisément sur ce point que la pensée moderne rompt avec celle qui l'a précédée. Aux yeux des Modernes, les Anciens auraient erré par manque de réalisme, d'où le caractère hautement spéculatif et contradictoire de leurs visions du meilleur régime. Si celui-ci ne s'est jamais réalisé, c'est dire que le niveau d'exigence que comporte cet idéal s'avère trop élevé pour ce dont l'être humain est réellement capable, malgré le pouvoir qu'il a de s'imaginer son propre dépassement. Le problème de l'inactualité du meilleur régime impose une révision radicale des prémisses mêmes de la philosophie politique, qui devront dès lors s'appuyer sur ce que l'homme est concrètement plutôt que sur l'image insaisissable de son idéal. Le premier à soutenir un tel argument fut Machiavel.

La position de Machiavel consiste à prendre pour point de départ non pas la vertu, mais « les objectifs qui sont réellement poursuivis par toute société ». En abaissant ainsi le critère dont relève le meilleur régime, on augmente les chances de son actualisation. La question devient alors celle du meilleur arrangement possible permettant aux hommes de développer leur vertu, en se détournant de leur égoïsme naturel, cela non par le biais d'exhortations, mais en trouvant le moyen de « rendre l'injustice absolument improfitable ». Le but de la politique n'est pas tant la formation du caractère que la mise en place d'institutions adaptées, et la promotion de ce but serait à l'origine, selon Strauss, de l'idée d'une malléabilité infinie de l'homme.[502] En effet, si, pour les Anciens, la réalisation du meilleur régime était laissée à la chance, Machiavel insista sur le fait que la *fortuna* pouvait être domptée par la force, et qu'il était possible, pour de grands hommes animés par le désir de gloire, d'instituer le régime idéal, en transformant pour le meilleur une matière brute et corrompue, l'homme.[503]

[502] *Idem*, pp. 41-43.
[503] "The Three Waves of Modernity", *loc. cit.*, pp. 84-85.

Par sa promotion du volontarisme, ne cherchant d'autre critère à la réflexion politique que celui de l'efficacité, Machiavel avait rompu avec l'idée de droit naturel. Or, le machiavélisme ne fut accompli, soutient Strauss, qu'une fois que Hobbes eût réintroduit le droit naturel dans la réflexion philosophique, et réinterprété celui-ci dans un esprit machiavélien. Si maints aspects de son anthropologie philosophique semblent directement calqués sur de nombreux passages de la *Rhétorique* d'Aristote, Hobbes ne s'en est pas moins éloigné de la tradition scolastique, en promouvant la « substitution du primat de la pratique à celui de la théorie ».[504] Plutôt que d'envisager l'humanité à la lumière de normes transcendantes, si droit naturel il y a, celui-ci doit être déduit de ce que l'homme est réellement. Il en va ainsi d'une rupture avec l'éthique aristotélicienne par la mise en doute de l'efficacité intrinsèque des préceptes moraux dictés par la raison.

C'est ce qui explique que Hobbes se soit détourné de la philosophie d'école pour s'intéresser d'abord à l'histoire. Les préceptes moraux n'ayant pas d'efficacité en eux-mêmes, s'il arrive qu'ils soient suivis, c'est qu'interviennent d'autres circonstances dont l'histoire permet de rendre compte. L'histoire s'intercale entre la morale et le droit, fournissant ainsi, par le biais d'exemples plutôt que par l'appel à une normativité supérieure, les éléments d'une « sagesse pratique ».[505] Mais ce recours à l'histoire, déjà pratiqué par Machiavel, s'est avéré au final insuffisant aux yeux de Hobbes. L'histoire enseigne certes la prudence, mais son étude reste en définitive confinée à la description d'aléas qui n'offrent pas de repères stables. Hobbes conserve donc de la tradition philosophique le souci de dégager des principes ayant une valeur universelle, mais cette ambition ressortit à une autre manière de poser la question de la nature de l'homme et le problème de la vérité : la science.

[504] Leo Strauss : *La philosophie politique de Hobbes*, Paris, Éditions Bélin, 1991, pp. 60 sq.
[505] *Idem*, pp. 120-122.

2.1.2 La science

La modernité de Hobbes tient de ce que sa pensée se situe en un point charnière de l'histoire des idées, en ce « moment fécond [où] la tradition classique et théologique était déjà ébranlée et la tradition de la science moderne n'était pas encore formée ni consolidée. À ce moment, il fut le seul à poser la question fondamentale de la juste vie et de l'ordre juste de la société ».[506] Faire de la justice l'objet d'un discours à prétention scientifique impliquait, cependant, une rupture fondamentale avec la manière antérieure de poser de telles questions. Il s'agissait de rompre avec la perspective téléologique qui orientait le raisonnement des Anciens, et qui était devenue tout simplement intenable à la lumière des découvertes dont l'époque était porteuse. Hobbes fut ainsi le premier, affirme Strauss, à avoir tiré les conséquences de la naissance d'une « science naturelle non-téléologique », dont les postulats mécanistes ne pouvaient que « ruine[r] [l]es fondations du droit naturel traditionnel ».[507]

Déjà, avec Bacon, dont Hobbes avait été le secrétaire, un fossé s'était creusé au sein de l'objet même de la philosophie. La distinction introduite entre philosophie naturelle et philosophie humaine prononça le divorce entre l'homme et le monde et le renversement hiérarchique de leurs relations. Se révélant soumise à la loi mécanique et moralement indifférente de la causalité, la nature ne pouvait plus paraître ordonnée par le bien, et l'homme s'en est trouvé affranchi de la subordination à laquelle la cosmologie antique le confinait. En tant que la connaissance lui était accessible, l'homme acquit une prééminence nouvelle. Or, il fut posé par Hobbes que ce que l'homme peut connaître se résume à ses propres créations. Tout savoir ne peut être qu'hypothétique, aussi les êtres mêmes demeurent-ils foncièrement « inintelligibles ». Par contre, c'est précisément cette étrangeté à l'univers qui accorde à l'homme un pouvoir sur la nature. De fait, la connaissance est maîtrise; comme toute vérité a

[506] *Idem*, p. 21.
[507] Leo Strauss : *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986, p. 153.

l'homme pour origine, celui-ci est à même de créer son monde en conquérant une nature qui n'est plus pour lui un étalon idéal, mais une source de désordre qu'il faut tarir. Si l'univers n'est pas gouverné par des fins, la connaissance elle-même ne peut trouver d'autre justification qu'en se posant comme la réponse à des besoins humains. Créatif, l'homme est un être d'artifices, aussi la science n'a-t-elle pour lui d'autre fin que son utilité.[508]

Selon Strauss, la raison est chez Hobbes à la fois « impotente et omnipotente ».[509] Malgré son caractère raisonnable, l'homme ne règle que rarement sa conduite en accord avec la raison. Ce paradoxe fait de l'homme lui-même un bien curieux objet pour l'investigation scientifique. L'homme doit apprendre à se connaître, sans s'égarer à la recherche de ce qu'il doit être. Puisque la nature ne lui offre plus le secours d'un guide, il faut à l'homme développer une science de ce qu'il est réellement. Prenant exemple sur les mathématiques, celle-ci n'aura d'autre idéalité que la rigueur de ses énoncés. Hobbes fait donc retour à Platon, mais à un Platon délesté de toute idée d'une intelligence rectrice de l'univers, un Platon purement immanentiste, géomètre, pour qui les mathématiques indiquent que tout n'est que « figures et mouvements », sans transcendance ni finalité. L'homme est à connaître en tant qu'il participe d'« un univers […] uniquement constitué de corps et de leurs mouvements sans but ».[510] Ce qu'il s'agira de connaître en l'homme, c'est ce qui le met en mouvement à l'instar de toute chose.

Or, c'est bien là que gît le problème dont la science humaine doit tenir compte. Ce qui meut l'homme en vertu de sa nature, ce que l'homme recherche comme son bien est en même temps à la racine de sa misère. Il y a ceci de platonicien chez Hobbes, estime Strauss, qu'il faut pour comprendre la mécanique des forces qui tirent les hommes, se garder d'accréditer les opinions que ceux-ci ont quant aux biens qui les motivent. Il s'agira donc pour Hobbes de faire de l'homme, et partant, de la condition humaine en tant qu'elle est condamnée à la

[508] *Idem*, pp. 159-162; voir aussi "The Three Waves of Modernity", *loc. cit.*, p. 88.
[509] *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, p. 180.
[510] *Idem*, p. 158.

politique, l'objet d'une science rationnelle, « exacte et paradoxale ».[511] Les sciences de la nature offrent le modèle d'un tel savoir. Cependant, la nature de l'objet à étudier diffère radicalement du fait que l'homme est un être volontaire. Le savoir des choses politiques renvoie non pas à un ordre de réalité indépendant, mais à l'expérience concrète de tous et chacun. Aussi Hobbes retient-il surtout de la science naturelle la méthode qui est la sienne.

De manière à poser à nouveaux frais l'antique problème de la justice, Hobbes va s'inspirer de Galilée et de sa méthode « résolutive-compositive ». Afin de connaître ce qu'est le juste en général ou d'apprécier la justice de telle ou telle action, il faut procéder à la décomposition des faits en leurs éléments premiers, soit l'individu et sa volonté. Une fois isolés et expliqués dans leur singularité, ces éléments seront ensuite recomposés de manière à déduire le principe d'une « volonté collective », permettant de rationaliser ce qui était d'abord irrationnel.[512] Or, le problème de la science politique consiste justement en ce que la mécanique spontanée des forces humaines génère logiquement le chaos. Découvrir la cause de cet état de fait devrait permettre d'y apporter un correctif.

La construction d'une science politique fondée sur des axiomes définis et à portée universelle permet en outre de s'affranchir de l'histoire, qui n'a de valeur pédagogique que circonstanciée. Si l'histoire événementielle peut être encore d'une quelconque utilité, ce ne sera plus qu'en tant qu'appui méthodologique. C'est ainsi que le récit que Hobbes fait de la guerre civile anglaise dans son *Behemoth* se raccorde à sa théorie : la guerre civile est une expérience épistémologique montrant ce qui subsiste une fois le tout effondré, et qui indique par le fait même la voie à suivre pour recomposer l'unité des éléments dispersés.[513] Cela dit, si Hobbes a pu prétendre à la paternité d'une « science politique » digne de ce nom, Strauss conteste cependant que la méthode dont il s'est servi ait pu à elle seule dicter les postulats anthropologiques dont il déduit sa théorie juridique et morale, d'où sa thèse voulant que

[511] *La philosophie politique de Hobbes*, *op. cit.*, p. 203.
[512] *Idem*, pp. 16-17.
[513] *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, p. 176.

l'anthropologie hobbesienne et son « orientation morale » précèdent sa formulation ultérieure en accord avec les règles méthodiques de la science.[514]

2.1.3 Les passions

L'étude de l'histoire, et notamment de celle racontée par Thucydide, avait mis en lumière, pour Hobbes, la nature de ce qui conditionne l'application, effective ou non, des normes morales désignées sous le nom de vertu. Du fait de la relative impuissance de la raison, la vertu ne peut s'imposer d'elle-même aux hommes et orienter spontanément leurs actions, car celles-ci dépendent en fait de mobiles autrement plus puissants, au premier chef desquels figurent les passions. Même inavouées, ce sont elles qui agissent en se parant des atours de la vertu. S'il s'agit de définir les principes sur lesquels peut se fonder un ordre qui soit véritablement juste, indépendamment des circonstances, c'est alors l'étude raisonnée des passions qui doit permettre de les déterminer.

Hobbes fait reposer sa « théorie de la nature humaine » sur deux postulats, indique Strauss. Le premier est celui de l'« appétit naturel ». Ancré dans la sensibilité animale de l'homme, et répondant mécaniquement à l'attraction des objets environnants, le désir humain a ceci de particulier qui le distingue des animaux, soit le fait qu'il soit par nature illimité. L'appétit naturel montre déjà en quoi l'homme s'arrache à sa propre nature. Bien qu'il soit comme tout objet physique soumis aux lois du mouvement, qui l'inscrivent dans un champ polarisé par des forces attractives et répulsives, l'homme possède également une « raison naturelle » qui lui permet de se détacher des impressions immédiates qui agissent sur lui et donc d'envisager l'avenir. C'est d'ailleurs ce trait qui fait de lui la plus dangereuse de toutes les créatures, car

[514] *La philosophie politique de Hobbes*, *op. cit.*, pp. 18-20, 23, 196.

affranchi de l'immédiateté, son désir n'en est que plus impérieux, puisqu'il s'ouvre sur un horizon temporel illimité.

À l'explication mécaniste des appétits fait donc contrepoids, chez Hobbes, une compréhension « vitaliste » du désir, écrit Strauss, celle-ci étant spécifique à l'homme et rattachée à sa capacité de s'examiner lui-même.[515] De l'idée d'appétit découle celle d'une « aspiration illimitée au pouvoir » qui ne concerne pas tant la force physique du corps et sa capacité à faire, mais plutôt le rapport à soi en tant que celui-ci est médié par autrui. C'est que l'homme, à la différence des animaux, aspire à cette chose particulière qu'est l'honneur. La vanité est ce sentiment qu'inspire la prééminence que l'individu honorable a face à ses semblables. Puisqu'il en va du désir de l'homme de se complaire dans la reconnaissance par autrui de sa supériorité, la vanité est toute entière dans le domaine de l'imagination, dans un jeu de regards entrecroisés, une perception de soi-même qui jamais ne rejoint la vérité de l'être. Du reste, si les hommes sont tous vaniteux, leurs rapports ne peuvent être que conflictuels, car quiconque veut être tenu en estime doit être en mesure d'éclipser ses rivaux.

Le désir de puissance qui anime fondamentalement les hommes est pour Hobbes une chose irrationnelle, parce qu'elle absorbe l'homme au point de lui faire perdre de vue le fait « qu'il dépend d'un bien premier et inapparent, la préservation de sa vie et de son corps ».[516] Obnubilé par la gloire à laquelle il prétend, l'homme, malgré son caractère raisonnable, est voué à une lutte à mort, cela sans comprendre que c'est sa propre puissance vitale qui s'en trouve compromise. Comme elle implique le refus de toute limite, la vanité aveugle l'homme et « l'empêche d'appréhender sa situation véritable ». Pour cela, Hobbes voit en elle « la source de tous les maux ».[517]

Appétit que seule l'imagination peut sustenter, la vanité méconnaît ses propres conditions. C'est la peur, la crainte que produit l'expérience des dangers, qui ramène l'homme à la réalité,

[515] *Idem*, p. 28.
[516] *Idem*, p. 40.
[517] *Idem*, p. 163.

là où son désir de puissance bute contre la résistance du monde objectif. Ici prend place le second postulat de l'anthropologie hobbesienne, celui de la « raison naturelle » qui procède du souci de se conserver. La peur devant la mort, son surgissement accidentel en un point de la course à la puissance, éveillent l'homme à ses déterminations fondamentales d'être vivant, et ouvrent par le fait même à la connaissance de soi. Ce n'est que lorsque l'aspiration au pouvoir prend ses balises sur ce souci de conservation de soi qu'elle devient rationnelle. Or, Strauss remarque que c'est moins le souci de se garder en vie, fruit du raisonnement, que la peur viscérale de la mort violente qui importe dans le propos hobbesien. Le rôle que joue ici la peur montre que pour Hobbes, c'est bien « la passion qui conduit l'homme à la raison ».[518] En ce sens, la peur de la mort est aussi ce qui pousse au développement de la science et lui donne son caractère utilitaire.

Seule l'action dictée par la volonté de rester en vie peut être dite rationnelle. C'est donc sur cet axiome que Hobbes entreprendra d'édifier la morale. Une morale qui soit le produit d'un raisonnement scientifique devra ainsi être déduite des passions mêmes qu'elle est censée chaperonner. La connaissance des passions doit en effet permettre de dépasser leurs apories. Aussi, « pour brider les passions, il ne suffit pas de les priver du soutien de l'imagination, encore faut-il exploiter le conflit des passions entre elles afin de les surmonter ».[519] Il ne suffit donc pas de montrer à l'homme que ses rêves de gloire sont vains et dangereux. La morale n'a pas à être étrangère à ce qu'est l'homme ni opposée à lui. L'antique conflit de la raison et des passions est remplacé, chez Hobbes, par celui de la crainte et de la vanité, aussi la solution rationnelle au conflit des passions doit-elle être une norme qui soit en accord avec elles, et applicable, par le fait même, en toutes circonstances.[520]

[518] *Idem*, p. 39.
[519] *Idem*, p. 137.
[520] *Idem*, pp. 213-214.

2.1.4 La morale

Les passions sont nature, mais il n'y a pas de justice naturelle. La passion la plus forte, la peur de la mort, fait de celle-ci un « ennemi de la nature ». La peur est le point de passage de la nature à l'artifice, un « tremplin possible pour la conquête de la nature », et donc pour s'arracher à cette nature qui est en l'homme.[521] C'est dans ce mobile, la peur de la mort, et non dans quelque finalité transcendante, qu'il faut, pour Hobbes, rechercher l'appui de la loi morale. Disparaît alors l'idée que celle-ci puisse être aiguillée sur une intuition du bien. C'est lorsqu'il cherche le bien que l'homme aboutit au mal. Seule la connaissance du mal, et donc le savoir qu'il a de la mort inéluctable, ouvrent sur la possibilité d'une justice. Si la vie est un bien, ce n'est pas qu'elle soit promesse d'un bonheur insaisissable. Elle n'a de valeur qu'en raison de le menace qui pèse sur elle, et qui permet sa « juste évaluation ». La mort est la limite de l'homme, c'est donc elle qui l'habilite à la raison. « L'homme n'a de but que par la mort, car par la mort seule un but lui est assigné […] – le but d'éviter la mort. »[522]

Par-delà cette restriction du bien au nécessaire, qui abolit la distinction platonicienne, Hobbes vise à fonder une morale efficace, c'est-à-dire une morale qui puisse résoudre le problème de l'actualisation. Plutôt que d'appeler l'homme à se dépasser vers l'atteinte d'un inaccessible idéal, il faut que la morale puisse trouver sa source dans l'examen que tout un chacun est susceptible de faire de lui-même. Il est à la portée de tout homme de ressentir en lui-même l'effroi devant la mort. C'est donc dans l'humilité et non dans la grandeur d'âme que prennent racine les sentiments moraux. « Ce que l'homme fait par crainte de la mort, […], lorsque honnêtement il s'avoue et avoue aux autres sa faiblesse et sa crainte de la mort, sans se soucier de son honneur, cela seul est fondamentalement juste. »[523] La conduite morale ne peut s'inspirer que de la nécessité, celle de se maintenir en vie. Par conséquent, c'est quant à

[521] *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, p. 165.
[522] *La philosophie politique de Hobbes*, *op. cit.*, p. 37.
[523] *Idem*, p. 48.

l'intention que la justice d'une conduite peut être évaluée, selon qu'elle vise ou non à se conserver soi-même.

L'abaissement du niveau d'exigence que requiert le projet d'une morale efficace implique dès lors une critique radicale de la vertu aristocratique, sur laquelle s'aiguillait l'éthique des Anciens. Si la crainte est la source de la conduite juste, Hobbes ne peut prêter le caractère d'une vertu à ce qui pourrait surmonter la peur; aussi doit-il abandonner le principe de la vertu aristocratique qu'il avait, selon Strauss, initialement valorisé, soit celui d'une morale fondée sur l'honneur et le courage. Étant sujet à la reconnaissance par autrui, l'honneur, qu'il soit celui du héros ou du sage, s'apparente au désir de gloire et à ses miroirs trompeurs. Du coup, la morale et la vertu au sens classique cessent d'être un critère de distinction à l'aulne duquel s'établirait la hiérarchie des hommes. La vie n'ayant d'autre fin que sa propre perpétuation, rien ne sert d'en appeler à la sagesse des hommes si l'on souhaite qu'ils se conduisent en accord avec la raison. En matière de survie, nul précepte de sagesse ne tient quant à la détermination des moyens adéquats à la conservation de soi. Il y a là un fort présupposé égalitariste, qui fournit au problème de l'application des normes morales une solution universelle.

Le désir de conservation étant posé au fondement de la justice, cela implique que celle-ci repose sur un droit plutôt qu'elle ne dicte un devoir. Si Strauss voit dans cette morale simplifiée la consécration d'un « droit naturel de l'imbécillité »[524], du fait que chacun est seul juge de ses besoins, la nature du changement est ailleurs. En s'appuyant sur la crainte de la mort, Hobbes substitue en fait « une morale de prudence à une morale d'obéissance ».[525] Délestée de tout appel à la vertu, la loi morale n'est plus que « la somme des règles auxquelles il faut obéir si l'on veut que règne la paix ».[526] C'est dire que l'homme n'a de devoir qu'envers lui-même, du moment où il agit prudemment, par souci d'écarter la mort violente,

[524] *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, p. 168.
[525] *La philosophie politique de Hobbes*, *op. cit.*, p. 145.
[526] *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, p. 169.

et donc afin d'éviter la lutte avec ses semblables. La morale règnera parmi les hommes le jour où ceux-ci verront non plus dans autrui mais dans la mort un ennemi commun.

Si Hobbes se détourne de la vertu aristocratique pour fonder la morale non plus sur l'exemplarité mais sur les passions communes, sa pensée promeut néanmoins un idéal de « civilisation » qui n'est pas étranger à une certaine noblesse, même si elle prend chez lui une tonalité résolument bourgeoise. La morale renvoie pour Hobbes à une vertu de la « conscience de soi » où s'avère la faiblesse de l'individu, et qui dicte par le fait même les limites qu'il lui faut opposer au désir.[527] Promeut-il pour autant une éthique de la « maîtrise de soi »? S'il y avait encore chez Épicure une distinction entre plaisirs nécessaires et superflus, où s'ancrait une éthique fortement élitiste, Hobbes, par souci de réalisme, aurait été mené « à lever toute restriction à la recherche des plaisirs des sens non nécessaires ».[528] C'est que la morale s'oriente d'après le droit naturel de l'individu, ce droit sur toutes choses utiles à la survie, qui rend licite, pour autant qu'elle ne vise pas la « vaine gloire », la poursuite du désir de puissance. Nulle restriction autre qu'externe ne peut donc être opposée à une action juste, découlant de cet impératif vital. La morale hobbesienne est frappée au coin de l'idée de « progrès ». En ce sens, elle exclut la possibilité de l'« *apatheia* ». La vie commande une activité incessante qui fait que le plaisir est toujours repoussé dans une quête éperdue.

Pour Hobbes, « l'insatisfaction est au cœur de la jouissance ».[529] Le bien, comme chez Épicure, se trouve identifié à l'agréable, aussi n'est-ce pas tant vers le bonheur mais vers le confort que la vie s'oriente spontanément. La voie est donc déjà tracée, dans l'état de nature hobbesien, qui doit mener à la réalisation de la justice, c'est-à-dire à l'institution d'un ordre rationnellement réglé sur cette passion fondamentale, et juste en elle-même, en quoi consiste la crainte de la mort, et qui incite, par un travail de tous les instants, à la recherche des moyens susceptibles de joindre l'utile à l'agréable. C'est ainsi que, pour Strauss, Hobbes a pu

[527] *La philosophie politique de Hobbes*, *op. cit.*, pp. 185-186.
[528] *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, p. 171.
[529] *La philosophie politique de Hobbes*, *op. cit.*, p. 194.

s'imposer, dans l'histoire des idées, comme « le créateur de l'hédonisme politique, [une] doctrine qui devait bouleverser un peu partout la vie humaine dans des proportions jamais égalées jusqu'alors ».[530]

2.1.5 L'État

Hédonisme politique, l'expression suggère que le penchant naturel pour le plaisir doit devenir la base logique sur laquelle l'édification d'un État rationnel est possible. Cela implique cependant un tri sélectif parmi les diverses conduites qu'autorise le droit naturel. Dans la nature, en effet, rien ne distingue extérieurement l'action des hommes. Qu'ils veuillent dominer leurs semblables ou simplement subsister sans être la proie des premiers, les hommes sont naturellement poussés par une même dynamique d'accumulation de puissance.

La lutte des puissances que se livrent spontanément les hommes implique déjà la cristallisation possible d'un ordre politique. Hobbes reconnaît ainsi le fait primitif d'un État naturel, despotique, une « république d'acquisition » de type patriarcal et fondée sur la seule suprématie physique du dominant. Mais à ce phénomène, qui correspond à l'histoire effective des sociétés humaines, Hobbes oppose le principe d'une « république d'institution », basée non plus sur un pur rapport de forces, mais sur la soumission volontaire. Ce sont donc deux affects divergents qui supportent l'une et l'autre forme d'État : la crainte, d'une part, qui pousse le faible à se soumettre au fort en échange d'une vie sauve, et l'espoir, d'autre part, en vertu duquel tous et chacun, du moment où ils reconnaissent en eux-mêmes leur vulnérabilité constitutive, acceptent de se plier à une loi commune.

Hobbes s'emploie ainsi à réconcilier, selon Strauss, deux courants de pensée ou deux visions du meilleur régime, en fondant son plaidoyer en faveur de l'idée, traditionnelle, de la

[530] *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, pp. 155-156.

monarchie, sur un argument aux accents démocratiques.[531] S'il s'agit, en effet, de fonder un ordre juste, il faut que cet ordre réduise autant que faire se peut la possibilité même que s'exprime l'injustice. Puisque c'est la quête de la vaine gloire qui pousse les hommes à se nuire mutuellement, la monarchie s'avère être le type de régime qui temporise le plus les risques qui découlent de ce penchant naturel, en limitant d'autant la taille de l'espace public où cette passion peut s'exprimer.[532] Il importe cependant que le principe monarchique soit reconnu comme le meilleur, cela non par l'appel à la tradition ou à la puissance divine, mais sur la base d'une rationalité prudentielle accessible à tous.

En ce sens, la science hobbesienne, dont la prétention à la vérité s'enracine dans un examen dépassionné de la nature humaine auquel tout homme est censé souscrire, fait de la pensée politique une « technique de régulation de l'État ».[533] Celle-ci n'est pas la connaissance de la nature de l'État comme tel, sur le modèle d'une science des « corps naturels », mais un savoir capable d'engendrer l'artifice étatique à partir d'une « synthèse de ses composants », corrigeant ainsi leur tendance spontanée au déséquilibre. La stabilité s'impose ainsi comme le critère de l'État juste. La recette de l'ordre idéal étant donnée par l'analyse des éléments fondamentaux, la question de l'origine historique de l'État devient dès lors superflue, d'où le fait que l'état de nature ne soit pas une hypothèse d'ordre historique mais une « construction nécessaire » à l'élaboration des principes de la science politique.[534]

Si, pour Hobbes, seule compte la stabilité politique, Strauss en conclut qu'il n'est plus possible, après lui, de définir un critère permettant de distinguer un pouvoir qui serait illégitime. Même s'il est le fruit de l'usurpation, même si, en somme, il origine du despotisme naturel, « tout gouvernement effectif est ipso facto légitime » du moment où il

[531] *La philosophie politique de Hobbes*, *op. cit.*, pp. 101-102.
[532] *Idem*, pp. 163-165.
[533] *Idem*, p. 216.
[534] *Idem*, pp. 152-153.

assure sa fonction première d'être garant de la paix.[535] En soutenant une conception axiologiquement neutre du pouvoir, Hobbes consacre ainsi la séparation du droit et de la morale. Son œuvre est ainsi la « première philosophie du pouvoir », où sont réunies les deux acceptions du terme, *potentia* et *potestas*, pour faire de la plus grande force la plus grande autorité.[536] Droit et capacité, dès lors, s'équivalent. Cela étant, l'autorité ne peut être rabattue sur le simple droit du plus fort sans le soutien d'une « fiction » nécessaire, contenue dans cette innovation hobbesienne qu'est l'idée de « représentation », qui prétend que la volonté du souverain, qui oblige celle de l'individu, lui est au fond identique.[537]

Aussi la fonction épistémologique de l'état de nature se redouble-t-elle en une fonction pédagogique, qui permet de raviver à la mémoire des classes urbaines auxquelles Hobbes adresse son discours, « la conscience [des] horreurs » qui minent la vie naturelle.[538] Sensible aux nécessités de la vie moderne, Hobbes apporte ainsi une « justification philosophique » aux idéaux de la bourgeoisie. C'est en ce sens que Hobbes peut être dit « fondateur du libéralisme ».[539] L'institution de la société civile sert le but de la liberté individuelle, qui est d'augmenter sa puissance; c'est ce même but utilitariste que Hobbes assigne aussi à la science. Par conséquent, la science politique hobbesienne valide rationnellement cette impulsion qui, dans l'état de nature, paraissait engendrer une destinée misérable. C'est qu'une fois établie la société civile, le désir de puissance peut trouver à s'épanouir sans que ne soit compromise la possibilité de se conserver soi-même. Cela implique donc un renversement du machiavélisme et de son appel à la vertu civique. La théorie de Hobbes mène, selon Strauss, à la « dépréciation » de la politique, domaine de la vanité, au profit de

[535] *Idem*, p. 104.
[536] *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, p. 175.
[537] *Idem*, p. 296, note 30.
[538] *La philosophie politique de Hobbes*, *op. cit.*, p. 178.
[539] *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, p. 166.

l'économie, où l'activité productive, motivée par le désir de repousser sans cesse les limites de la finitude humaine, accomplit la victoire de l'homme sur sa propre nature.[540]

C'est donc une célébration de la capacité créative de l'être humain qui soutient et justifie l'artifice étatique, et qui explique la neutralité morale du pouvoir, en tant qu'il est lui-même l'expression d'une volonté de faire qui n'est pas inconditionnée, mais déterminée par une nécessité vitale. Comme l'écrit Strauss : « *Power is infinitely more businesslike than glory* […] *it is required by, or the expression of, a cold objective necessity* ».[541] En dérivant l'institution étatique d'un impératif vital, Hobbes fait ainsi du pouvoir politique un concept essentiellement économique. Aussi la morale bourgeoise se voit-elle proposée comme modèle de l'art de gouverner, le souverain devant être le « commis » de la bourgeoisie, qui accepte en échange de le rétribuer par l'impôt. En assurant « la sécurité du corps et de l'âme, que la bourgeoisie n'est pas en mesure de garantir elle-même », l'État remplit la condition première d'un mode de vie spécifiquement bourgeois fondé sur le zèle, l'épargne et l'effort.[542]

La science hobbesienne prétend ainsi être parvenue à résoudre le problème séculaire de la justice, qui trouve sa solution dans l'imputation à l'homme d'une liberté procédant du caractère illimité de son désir. Aussi est-ce du droit naturel sur toute chose que découle le principe sur lequel peut s'édifier l'ordre juste, et non de quelque finalité morale qui prescrirait à l'homme des obligations. Le droit est inconditionnel. Conditionnels, au contraire, les devoirs forment une base instable pour l'ordre politique. Seuls les droits que la nature confère à l'homme peuvent répondre au double critère de la stabilité et de l'universalité, « [c]ar les droits en question expriment et veulent exprimer ce que tout le monde désire réellement et de

[540] Leo Strauss : « Quelques remarques sur la science politique de Hobbes, à propos du livre récent de M. Lubienski », *in La philosophie politique de Hobbes*, *op. cit.*, p. 262.
[541] "What is Political Philosophy?", *loc. cit.*, p. 50.
[542] *La philosophie politique de Hobbes*, *op. cit.*, p. 177.

toute façon; ils consacrent l'intérêt particulier de chacun tel que chacun le conçoit ou peut être aisément amené à le concevoir. »[543]

* *

C'est ainsi que, par l'écho qu'elle a pu trouver dans la solitude des cœurs, la théorie de Hobbes, poussant à ses conséquences logiques la tension entre désir et vulnérabilité, a contribué à définir la rationalité politique qui est encore la nôtre. Strauss atteste de cette influence historique décisive, lorsqu'il écrit que « [s]ur cette nouvelle doctrine, toute la pensée morale et politique ultérieure est explicitement ou implicitement fondée. »[544] Mais jusqu'où s'étend l'influence de Hobbes? La modernité qu'il est dit avoir inaugurée n'est-elle qu'un événement littéraire? Strauss n'indique-t-il pas lui-même, quand il parle d'un « bouleversement de la vie humaine » dû à Hobbes et à son « hédonisme politique », que sa doctrine a produit des effets qui vont bien au-delà du seul domaine de la philosophie politique? De quoi s'agit-il, et comment peut-on l'analyser?

Il semble qu'il faille, pour aborder ces questions, se commettre à raisonner en des termes que Strauss réprouverait. Or, c'est lui-même qui, par de telles affirmations, nous conduit vers l'historicisme. Si la question centrale qui anime la philosophie politique depuis ses débuts est bien celle du régime idéal, celui-ci prend forme, comme l'explique Strauss, sur le fond d'une comparaison entre les divers régimes existants. Mais ces régimes ont-ils une essence intemporelle? Ne sont-ils plutôt les produits d'une histoire? N'est-on pas conduit à dire, si c'est bien le cas, que la théorie hobbesienne contiendrait la formule d'un régime empirique particulier, historiquement datable, dont elle serait en quelque sorte une expression? Et si le régime est bien, comme le soutient Strauss, la matrice d'un certain « type d'être humain », cela n'évoque-t-il pas le caractère d'individus historiques, qui agissent et sentent réellement d'une manière qui leur serait particulière? Dès lors, si des hommes ont pu être « amenés à

[543] *Droit naturel et histoire*, *op. cit.*, p. 166.
[544] *La philosophie politique de Hobbes*, *op. cit.*, p. 15

concevoir » leur intérêt dans les termes mêmes de Hobbes et à se reconnaître dans le portrait qu'il fit de la nature humaine, ceci en un moment précis de l'histoire, et en rupture avec la manière dont l'humanité se percevait auparavant, comment cette capacité à s'objectiver soi-même, cette capacité à l'introspection s'est-elle développée? Si affirmer le principe d'une historicité de la subjectivité implique de rompre avec l'idée d'une nature humaine, il paraît inévitable d'en payer le prix, pour autant qu'on veuille comprendre la résonance culturelle du propos hobbesien.

2.2 Macpherson : le grand égalisateur

À la différence de Leo Strauss, pour qui c'est la rupture avec la tradition qui constitue le fait marquant de l'événement de pensée signé Hobbes, Crawford Brough Macpherson propose une interprétation où l'accent est mis davantage sur la persistante actualité du propos hobbesien, où se révèlent à la fois une profonde affinité entre ses thèses philosophiques et un ensemble de phénomènes sociohistoriques, et la racine des apories qui minent aujourd'hui, plus que jamais, les fondements normatifs de la démocratie libérale.

« L'homme du vingtième siècle s'avère plus proche de Hobbes que ne l'était celui des siècles précédents »[545], soutient Macpherson, pour qui le philosophe anglais a su combiner dans un théorème unique et pénétrant, les enjeux les plus cruciaux de la modernité. L'intérêt pour Hobbes se trouve renouvelé, car il a offert une analyse des relations de pouvoir orientée vers la résolution d'un problème, celui de la paix et de la « vie confortable », qui résonne encore comme l'enjeu même du politique, cela au moyen d'une méthode – la science – à laquelle nos contemporains prêtent toujours foi. Mais ce n'est pas tant la menace d'une guerre thermonucléaire, à laquelle Macpherson se référait, qui rend urgent de relire Hobbes. Plus

[545] C.B. Macpherson : "Introduction", in Thomas Hobbes : *Leviathan*, Harmondsworth, Baltimore, Ringwood, Penguin Books, 1968, p. 9. Notre traduction.

encore compte le fait que Hobbes se soit adressé, tout en le prenant pour objet d'analyse, à un certain type d'homme, « l'homme bourgeois », dont les déterminations anthropologiques sont encore les nôtres. « Nos comportements, nos valeurs sont largement façonnés, directement ou indirectement, par les exigences du marché. »[546] Macpherson entend démontrer que cette assertion a nourri les prémisses mêmes de la théorie hobbesienne, et c'est ce qui explique, selon lui, la pertinence qu'elle conserve de nos jours.

Hobbes a su extraire des phénomènes sociaux et politiques de son temps des enseignements qui peuvent éclairer notre propre situation, qui en est l'héritière. Macpherson va plus loin, cependant, jusqu'à affirmer qu'il y a un lien causal diffus entre la philosophie et la « réalité sociale ». Hobbes aurait été l'introducteur, dans le domaine de la théorie politique, d'un raisonnement économiciste, faisant des questions relatives à la vie matérielle des hommes le nœud central du problème de la justice, et surtout, d'un biais anthropologique, l'« individualisme possessif », qui semble caractériser spécifiquement la culture moderne, en tant que s'y affirment des valeurs de liberté et d'égalité centrées sur un individu considéré comme « propriétaire de sa personne et de ses capacités ».[547] Hobbes aurait donc contribué à définir le caractère distinctif des sociétés modernes, cela en formulant, le premier, les termes du problème politique auquel répondent les institutions typiques des régimes démocratiques libéraux.

Cette thèse de Macpherson ressortit à une manière bien particulière d'aborder l'histoire des idées politiques, suivant les principes d'une « interprétation historique » qui consiste à dégager et à « étudier historiquement » les « présupposés non énoncés » impliqués dans la théorie, et qui confèrent à celle-ci son « sens ».[548] Si ces prémisses implicites ont pu être tues par simple souci de prudence, comme le suggère Strauss, elles dénotent plutôt, selon

[546] *Idem*, p. 11. Notre traduction.
[547] C.B. Macpherson : *La théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke,* Paris, Gallimard, 2004, p. 19.
[548] *Idem*, pp. 35 et 23.

Macpherson, une empreinte de la configuration sociale-historique sur la pensée d'un auteur. « Sa vie dans la société de son temps détermine, chez un penseur, des idées d'ordre général sur la nature de l'homme et de la société, qu'il lui arrive parfois de transformer, plus ou moins consciemment, en prémisses d'un raisonnement. »[549] Que ce soit parce qu'il partageait fondamentalement leur vision du monde, ou pour mieux les convaincre, Hobbes, dans sa conception mécaniste du désir, tout comme dans sa tentative de déduction de la morale, aurait plus ou moins consciemment attribué à une « nature humaine » l'esprit des hommes de son temps. Excaver les présupposés sociaux qui ont marqué l'œuvre hobbesienne et fait sa pérennité, telle est donc la tâche à laquelle Macpherson nous convie.

2.2.1 La mécanique du désir

Comme on l'a vu dans le chapitre précédent, il paraissait à Leo Strauss que Hobbes n'avait pu trouver dans les sciences naturelles la source de ses postulats concernant la nature humaine, et que ceux-ci découlaient plutôt d'une « orientation morale » qui avait précédé sa découverte de la géométrie euclidienne, dont sa méthode argumentative se réclamait. Macpherson conteste l'idée qu'il soit possible de dissocier la théorie politique de Hobbes de sa « métaphysique matérialiste ».[550] Certes, même s'il a pu dire que ses postulats psychologiques trouvaient leur démonstration dans la simple observation de soi-même, et bien qu'il n'ait pas lui-même exposé sa déduction de ces postulats à partir des lois générales de la physique, l'insistance avec laquelle Hobbes affirmait la scientificité de sa théorie oblige à lui faire crédit de ses intentions.

Strauss reconnaissait l'importance de la méthode scientifique, « résolutive-compositive », que Hobbes a reprise de Galilée, mais semblait n'y voir que l'enrobage ultérieur de positions

[549] *Idem*, p. 23.
[550] C.B. Macpherson : "Hobbes Today", in *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, Vol. 11, No. 4 (Nov., 1945), pp. 524. Notre traduction.

morales sans lien réel avec le contenu des découvertes de la physique à son époque. Or, pour Macpherson, l'œuvre de Hobbes ne représente pas moins une révolution intellectuelle que celle de Galilée, et elle lui fait d'ailleurs écho. En dictant sa « loi du mouvement uniforme », Galilée a renversé, en effet, la conception traditionnelle qui voulait que tout objet en mouvement subisse la poussée continue d'une force extérieure, en affirmant le contraire: en vertu du principe d'inertie, le mouvement d'un corps physique se perpétue tant qu'il n'est pas arrêté par un obstacle extérieur. Suivant cela, l'être humain est ainsi conçu par Hobbes, à l'instar de toute chose, comme un « système automoteur et autorégulateur de matière en mouvement », qui trouve en lui-même, et non dans quelque source extérieure à lui, le principe de ce qui le meut.[551]

L'importation du principe d'inertie dans la philosophie morale et politique a eu de profondes implications. Traditionnellement, on induisait les droits et les devoirs de l'homme par une « inférence médiate » qui faisait découler les aptitudes et besoins humains de quelque finalité naturelle ou divine. « On introduisait de l'extérieur dans l'univers des faits observables un Dessein ou une Volonté qui s'hypostasiaient en une force étrangère s'imposant constamment aux hommes du dehors, par l'intermédiaire de la raison, de la révélation, ou des deux à la fois. »[552] Or, chaque philosophe définissait différemment le contenu de cette Volonté, force extérieure sans laquelle nulle obligation morale ne pouvait tenir, et en concluait souvent à l'inégalité des droits. Insatisfait des errements de la pensée classique, Hobbes aurait renversé ce schéma en se fondant sur l'idée d'une égalité dans la capacité des hommes à évaluer leurs propres besoins et à y répondre, ce qui excluait la possibilité de faire reposer le système des droits sur une quelconque hiérarchie naturelle.

---

[551] *La théorie politique de l'individualisme possessif*, *op. cit.*, p. 41. Nous avons vu au chapitre précédent que l'homme n'est pas moins mû par les objets qui l'affectent qu'il ne se meut lui-même en accordant son désir et sa volonté aux objets qui se présentent à lui et dont il interprète les influences.

[552] *Idem*, pp. 134-135.

Il fallait donc trouver un fondement plus solide aux normes morales sans lesquelles il n'est pas de vie sociale possible. La science, et la géométrie en particulier, offraient à la pensée philosophique le modèle de certitude qui lui manquait. Conscient de ce que l'ordre traditionnel se fissurait en son temps, et que tout ce qui était solide semblait se dissoudre dans l'air, c'est peut-être l'« apparente sécurité intellectuelle de la géométrie » qui suscita l'enthousiasme de Hobbes pour cette science, sur laquelle il allait calquer ses propres raisonnements.[553] Encore fallait-il trouver, par contre, cette « hypothèse basique concernant la nature des choses, capable d'embrasser les actions des hommes en société et leurs relations réciproques », et que la géométrie ne pouvait elle-même procurer.[554] Mais si la loi de l'inertie définie par Galilée incita Hobbes à faire de la mobilité le principe premier de son anthropologie philosophique, un savoir de l'homme s'avérait néanmoins irréductible à la science physique. Une science humaine se révèle en effet plus difficile et plus simple que la géométrie : plus ardue parce qu'intervient dans l'explication du mouvement le facteur de la volonté, mais plus aisée du fait que nous avons une connaissance immédiate de ce qui nous affecte.[555]

Sensibilité, raison, désir, aversion, imagination, mémoire, tout le vocabulaire de la psychologie participe du portrait de l'homme en automate sur lequel Hobbes érige son argument politique. S'il est possible de dégager de la nature les fondements d'un droit moral, celui-ci ne pourra qu'être adéquat aux principes mécaniques qui expliquent les phénomènes naturels, et posséder le même caractère d'immanence qui fait que l'homme agit spontanément en suivant ses impulsions et ses affects. Contrairement à ce que pense Strauss, il y a donc chez Hobbes, selon Macpherson, un « rapport fondamental » entre « théorie politique et matérialisme scientifique ». « En acceptant l'hypothèse de la science nouvelle qui postule que le mouvement continu n'implique pas l'application permanente d'une force extérieure, il se

[553] "Introduction", *loc. cit.*, p. 15. Notre traduction.
[554] *Idem*, p. 18. Notre traduction.
[555] *Idem*, p. 26.

dispense d'avoir recours à un dessein moral qui s'imposerait à l'homme de l'extérieur, et s'autorise à postuler que les valeurs, les droits et les obligations d'ordre moral sont impliqués nécessairement dans les besoins de mécanismes automatiques égaux. [...] La morale est donc ce qui favorise le mieux la perpétuation du mouvement. »[556]

Pour se justifier devant la science, les forces motrices primordiales dont Hobbes pose l'hypothèse doivent non seulement pouvoir être ramenées à des propositions univoques, mais aussi avoir ce caractère d'évidence qui les ferait s'imposer à tout observateur raisonnable. En tant qu'il en va des prémisses de l'examen du problème de l'obligation politique, la démarche hobbesienne vise à une intériorisation subjective du rapport politique. En plus de l'asseoir sur des postulats solides, il s'agit donc de fonder la légitimité du pouvoir, non plus sur des manifestations extérieures d'allégeance, mais dans l'intimité de la connaissance de soi.

Or, on ne peut, selon Macpherson, passer directement des prémisses psycho-physiologiques aux conclusions politiques, sans relever dans le propos hobbesien l'introduction subreptice d'un « postulat social ». Celui-ci est en effet posé implicitement comme préalable à la démarche « résolutive-compositive » avec laquelle Hobbes procède. L'analyse doit se faire en deux temps. Un premier mouvement consiste à décomposer un phénomène général pour en faire ressortir les éléments fondamentaux. En matière de philosophie politique, l'analyse part donc de la « société existante » pour aboutir au portrait de l'homme mécanique, pour ensuite opérer la synthèse de ces éléments premiers dans la description du « comportement social nécessaire ». Or, Hobbes, il est vrai, « ne nous fait part que du deuxième temps de la démarche », d'où la confusion qui tient de l'oubli du point de départ.[557] De plus, une autre idiosyncrasie découle de l'application de cette méthode à la philosophie sociale: contrairement à la nature, ce qu'on atteint au terme de l'analyse n'est pas simplement une connaissance plus parfaite de la totalité rendue possible par la découverte de ses éléments

[556] *La théorie politique de l'individualisme possessif*, *op. cit.*, p. 136.
[557] *Idem*, pp. 60-61.

primordiaux. Ici, la synthèse part de l'être pour aboutir au devoir-être.[558] Cela implique que de bout en bout, c'est la « société existante » qui est l'objet de l'analyse hobbesienne. C'est elle qui lui fournit le point de départ, et c'est aussi elle qui doit être réformée en tenant compte de ce que l'analyse a su démontrer.

À quel moment ce postulat d'ordre social intervient-il dans le raisonnement, et en quoi modifie-t-il ses prémisses? Si l'on suit strictement l'ordre logique du *Léviathan*, c'est l'homme dans sa singularité qui se situe au commencement de l'analyse. Tout homme est animé par le jeu continuel et changeant de ses appétits et de ses aversions, mais il s'affirme dans sa particularité par l'intensité relative de ses sensations et par les objets auxquels elles se rapportent, qui relèvent de la mémoire de ses expériences respectives. On trouve déjà ici un critère relationnel, comparatif, qui suggère que le degré de satisfaction que chacun est capable d'obtenir varie en fonction de la singularité, en termes d'intensité et d'objet, de son désir. Or, à l'appétit est lié le concept de pouvoir, qui renvoie à la capacité psychophysique et aux moyens instrumentaux dont chaque être dispose pour parvenir aux fins qu'il se donne librement. C'est seulement ici, après avoir exposé sa conception du mouvement, que Hobbes passe « de l'homme-machine en soi à l'homme conçu comme unité dans une série de relations sociales », cela en substituant à cette « définition neutre du pouvoir » comme moyen d'acquérir un bien une définition nouvelle où la puissance est son propre but, en tant qu'elle est pouvoir sur autrui.[559] Hobbes considère alors le pouvoir non plus en termes de simples capacités, mais d'après l'« éminence » de celles-ci. « C'est dire que le pouvoir de l'homme n'a rien d'absolu: c'est une quantité relative qui s'établit par comparaison. »[560]

Le pouvoir était purement autoréférentiel, il devient maintenant le ressort des relations qui s'établissent entre les êtres. Le pouvoir ou la puissance n'est donc pas seulement pour

[558] *Idem*, pp. 172-173.
[559] *Idem*, p. 67.
[560] *Idem*, p. 68.

Hobbes un terme « comparatif, mais belliqueux et oppositionnel ».[561] Il s'ensuit que le pouvoir de chacun s'oppose à celui de tous les autres, ce que ne laissait pas présager le portrait de l'homme seul. Avant même d'avoir abordé son fameux état de nature, Hobbes est donc passé du niveau physiologique au niveau social en postulant deux choses qui ne peuvent être déduites en toute rigueur de la seule conception mécaniste du mouvement volontaire, soit que certains ont un désir inné de dominer, d'une part, mais surtout, que « la société est un ensemble si fluide, si fragmenté que le comportement des seuls hommes aux désirs démesurés oblige tous les autres à prendre part à la lutte pour dominer autrui ».[562]

En affirmant ainsi que le raisonnement de Hobbes repose implicitement sur une certaine modélisation des rapports sociaux, où la puissance des uns est aliénée au bénéfice des autres, Macpherson prend le contre-pied de la position straussienne, qui soulignait une contradiction logique dans la double affirmation, par Hobbes, du caractère inné et universel du désir de puissance illimitée et de ce que seuls certains hommes éprouvent ce désir. Strauss voyait dans la distinction entre appétits irrationnel (vaine gloire) et rationnel (prudence) une manière de réconcilier ces deux affirmations, mais pour Macpherson, c'est plutôt la médiation d'un postulat social qui remplit ce vide, sans verser toutefois dans l'erreur consistant à déduire la possibilité de l'état de nature sur la seule base des données physiologiques fondamentales. Si universalité du désir de puissance illimitée il y a, elle ne peut être que secondaire, « acquise », mimétique et par conséquent, socialisée. Mais quelle société engendre un tel désir?

2.2.2 De l'être au devoir-être

Avant de pouvoir répondre à cette question, il est une autre objection que Macpherson estime devoir lever, énoncée par un certain nombre de commentateurs modernes pour qui Hobbes

[561] C.B. Macpherson : "Leviathan Restored: A Reply to Carmichael", in *Revue canadienne de science politique*, Vol. 16, no. 4 (Dec., 1983), p. 798.
[562] *La théorie politique de l'individualisme possessif*, *op. cit.*, p. 77.

aurait commis une « grave faute de logique » en essayant de déduire « ce qui doit être de ce qui est », pour fonder l'obligation morale sur des données de fait. Il est abusif et illégitime, dit Macpherson, d'imputer à la pensée d'un auteur « des critères de logique qui lui sont postérieurs ».[563] Au contraire, soutient-il, l'interprétation historique qu'il propose permet de contourner le problème de la cohérence logique de la théorie hobbesienne en révélant la présence du chaînon manquant, ce présupposé social qui a implicitement permis à Hobbes de prétendre déduire la morale à partir des faits bruts de la nature humaine.

Ayant posé en principe l'absence d'un critère transcendant ou d'une norme téléologique qui puisse supporter l'affirmation d'une hiérarchie naturelle, Hobbes était justifié, du moment où était reconnue la primauté des rapports concurrentiels entre les individus, de penser que l'obligation morale était contenue en germe dans l'ordre des faits. Cela impliquait, certes, le refus d'un canon de la philosophie morale, soit la distinction entre agir par devoir et agir par prudence. Pour les moralistes, la prudence, qui ne renvoie qu'à l'intérêt personnel, n'est point suffisante à fonder une obligation. Fluctuants et contradictoires, la prudence et l'intérêt paraissent moins contraignants qu'une morale qui appelle à les transcender. Or, pour Hobbes, rien ne prouve, hormis la pratique et l'expérience, l'efficacité supérieure d'une morale rationnelle, surtout si celle-ci est privée du soutien des sanctions divines. L'appel à la prudence semble suffisant pour Hobbes, et plus sûr, même, que les préceptes traditionnels, car il est « mieux adapté aux capacités et aux besoins de l'homme ».[564] Le fait qu'il se fonde sur l'intérêt et la crainte ne le rend pas moins rationnel ni moins moral, dès lors qu'il produit le résultat souhaité : la subordination effective.

« En fondant ainsi le droit et l'obligation sur le fait, Hobbes ouvre à la philosophie une voie radicalement nouvelle. Le droit n'a plus à être importé: il n'est pas transcendant au fait, il lui

[563] *Idem*, pp. 33-34.
[564] *Idem*, p. 128.

est immanent. »[565] Il y a donc, contenu dans le fait brut de la nature humaine, une sorte de « droit axiomatique », un droit « à la vie » par lequel chacun cherche à perpétuer son mouvement. Comme il s'agit là d'un droit moral en soi, dont le désistement crée l'obligation politique, celle-ci peut donc être dite morale à son tour puisqu'elle reprend et garantit la finalité que ce droit naturel étayait, soit la conservation de la vie.

Si Hobbes peut donc à peu de frais abolir la distinction entre obligation morale et prudentielle, c'est que les faits de la vie sociale telle qu'il la conçoit sont eux-mêmes déjà porteurs d'un devoir-être en germe. L'obligation soutenant la contrainte, celle-ci sera moins normative que logique, cependant. C'est que la possibilité de fonder le droit sur les faits fait intervenir un autre postulat, celui d'une double « égalité des hommes », égaux quant à leur capacité d'agir, égaux aussi quant à leur espoir d'atteindre leurs fins respectives. Ce postulat d'égalité n'est pas novateur : déjà les traditions stoïcienne et chrétienne l'avançaient. « Mais il s'agissait moins là de la constatation d'un fait que de l'expression d'un voeu, celui de voir tous les hommes se considérer comme égaux à force de méditer sur leurs origines communes et sur leur raison également partagée. »[566] Ici, l'égalité n'est pas une idée abstraite, mais un fait d'expérience, dont tout homme saura convenir pour peu qu'il prenne la peine de s'examiner lui-même. Du reste, l'efficacité de la raison ayant été mise en doute, c'est à l'aulne des sentiments que l'égalité se vérifie.

Encore faut-il, cependant, qu'existe un mécanisme qui permette aux hommes de se considérer comme des égaux. Telle est la fonction, dans le propos hobbesien, de l'état de nature. On sait déjà que ce n'est pas une hypothèse historique, mais bien un exercice logique. L'état de nature intervient, dans le raisonnement de Hobbes, après qu'il ait exposé les déterminations fondamentales du mouvement humain, mais aussi après qu'il ait introduit le « postulat social » de la lutte universelle pour la puissance. C'est dire que les caractéristiques de l'état

[565] *Idem*, p. 133.
[566] *Idem*, p. 152.

de nature « ne se rapporte[nt] pas à l'homme naturel, mais à l'homme social » ; il s'agit donc, pour Macpherson, du portrait d'« hommes dont les désirs sont spécifiquement civilisés ».[567] La preuve que les désirs qui s'expriment dans l'état de nature sont ceux de l'homme civilisé, c'est qu'ils ne se rattachent pas seulement à la survie, mais encore au « bien vivre », au confort. Ils présupposent cette « industrie » que l'état de nature rend stérile. Du reste, le désir de « gloire », qui est, avec la « compétition » et la « défiance », la troisième cause de conflit dans l'état de nature, paraît « rel[ever] davantage de l'échelle de valeurs adoptée par l'homme vivant en société qu'[il] ne se rapporte aux instincts de l'homme naturel ».[568]

Peut-on dire que Hobbes souscrit véritablement à cette idée d'un façonnement social-historique du désir individuel? Quoiqu'il ne propose pas lui-même la théorie de ce façonnement du désir, il paraît évident à Macpherson que l'état de nature hobbesien n'est rien d'autre que l'image altérée d'une époque qui est encore la nôtre. L'état de nature, c'est la société civilisée moins la loi, c'est l'homme socialisé, sans la crainte du souverain. C'est donc une expérience où les passions humaines ordinaires peuvent s'exprimer comme elles le font toujours, mais libérées des entraves que leur oppose la vie au quotidien. Pour Hobbes, la lutte des puissances qui caractérise l'état de nature n'est pas étrangère au « comportement réel » des hommes civilisés. Elle est d'ailleurs une condition de la vie sociale, même si elle mine en même temps celle-ci. La teneur du problème politique s'en trouve ainsi spécifiée. C'est donc qu'il est possible de concevoir une société qui permette la lutte et un « empiétement » pacifique des puissances individuelles.[569] Tel est le ressort du « postulat social » de Hobbes.

Hobbes avait pour « dessein » de persuader ses contemporains de « reconnaître un souverain », quel qu'il soit, cela en leur rappelant « ce qu'ils savent déjà ». Il fallait donc, pour y réussir, que ses lecteurs puissent se reconnaître, en leur qualité d'hommes civilisés,

[567] *Idem*, pp. 37 et 42.
[568] *Idem*, p. 51.
[569] *Idem*, p. 85.

dans les traits de l'état de nature, pour que celui-ci leur soit d'une utilité pédagogique.[570] Le défi était de taille. En l'absence d'une volonté transcendante qui le garantirait, « pour qu'un système d'obligation s'impose moralement à tous les membres d'une société donnée, il faut qu'ils soient tous capables d'en reconnaître le caractère obligatoire ». Il faut donc, en deçà de toute inégalité réelle, qu'existe « entre eux une égalité de fait » qui rende possible cette reconnaissance. L'état de nature offre certes le modèle d'une « égalité dans l'insécurité », mais ce n'est guère qu'un « artifice logique » insuffisant à démontrer l'existence d'une égalité de fait dans la société civile, où l'insécurité n'est d'ailleurs, du fait de l'inégale répartition des biens, ni totale ni égale. Cette deuxième « sorte » d'égalité, ce sera, dit Macpherson, « l'égalité dans la subordination de tous au marché ».[571]

L'objectif de la théorie politique de Hobbes consistait à trouver la formule qui permette de pacifier la lutte des puissances, de manière à la rendre compatible avec ses conditions de possibilité, soit la vie de l'homme en société. Ce n'est qu'ainsi que peut être supprimée la contradiction qui fait de l'état de nature une condition si misérable. Or, pour affirmer la compétition universelle des puissances comme étant de l'ordre du fait, Hobbes n'a pu que se fonder sur un modèle social singulier, celui de la société bourgeoise, le seul « au sein duquel existent des façons légales et pacifiques pour les hommes d'acquérir certains des pouvoirs d'autrui, et dans lequel toute personne cherche constamment, mais pacifiquement, à bénéficier ou à résister à un tel transfert ».[572]

Afin que les hommes acceptent de se soumettre à un souverain et reconnaissent la légitimité du pouvoir établi, il importe qu'ils agissent « *comme si*, à la suite d'un accord général, ils étaient sortis de l'état de nature ».[573] Même s'il est la métaphore de la société existante, l'artifice rhétorique de l'état de nature s'avère néanmoins insuffisant pour emporter la

[570] *Idem*, pp. 122-123.
[571] *Idem*, pp. 144-146.
[572] "Introduction", *loc. cit.*, pp. 38-39. Notre traduction.
[573] *La théorie politique de l'individualisme possessif*, *op. cit.*, p. 45. Italiques dans le texte.

conviction. C'est moins dans le souvenir lointain d'une égalité naturelle vécue dans la crainte, que dans l'expérience immédiate d'une égalité réelle que les hommes reconnaîtront leur condition, c'est-à-dire ce qui, dans leur être, relève du devoir-être. Or, le grand égalisateur, au temps de Hobbes, c'est moins l'État que le marché.

2.2.3 Philosophie économiciste et société bourgeoise

Pour Macpherson, il existe un rapport de « correspondance » entre les postulats individualistes qui fondent la théorie hobbesienne de l'obligation politique et les « rapports réels qu'établit une économie de marché ».[574] Cela implique deux choses : d'une part, que les idées politiques de Hobbes ont pris pour modèle la situation concrète de l'Angleterre, à l'époque où celle-ci amorçait une profonde transformation des rapports sociaux ; d'autre part, que la théorie hobbesienne est venue répondre, en quelque sorte, à une nécessité fonctionnelle de l'ordre nouveau.

C'est avec Hobbes, pour l'essentiel, que la pensée politique s'est ouverte à une nouvelle compréhension de la nature de son objet. L'œuvre de Hobbes représente, en effet, le premier exemple d'une « pénétration » de l'économie dans la théorie politique. Macpherson entend par là le fait que, soudain, « les relations économiques furent perçues comme constitutives du problème du meilleur ordre politique, du problème de la justice ».[575] Même si la lutte des puissances qu'il s'agit de tempérer ne se rapporte pas toujours à des enjeux proprement économiques, à preuve les dimensions religieuses de la guerre civile anglaise, il n'en demeure pas moins que la compétition que se livrent les hommes est déterminée en partie par des intérêts d'ordre matériel. « Son argument consiste à dire que les hommes sont fondamentalement hostiles parce qu'ils ont appétit de choses dont ils ne peuvent jouir en

[574] *Idem*, p. 19.
[575] C.B. Macpherson : "Economic Penetration of Political Theory: Some Hypotheses", in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39, No.1 (Jan.-Mar., 1978), p. 103. Notre traduction.

commun, et qui sont si rares qu'elles ne peuvent être obtenues par tous ceux qui en veulent. »[576] Or, pour Macpherson, l'idée voulant que la conscience de la rareté puisse peser autant sur l'orientation des comportements humains est typique d'un régime en particulier, la « société bourgeoise ».

Hobbes lui-même ne fait pas mystère de cette influence. La manière dont il conçoit le problème de la lutte des puissances semble calquée, en effet, sur la logique propre du marché. La puissance individuelle étant fonction de son « éminence », c'est-à-dire de sa primauté comparative, elle suppose une certaine idée de la valeur qui correspond en tout point au jeu croisé des évaluations marchandes. Pour que certains puissent dominer les autres en se les inféodant, il faut que la puissance individuelle soit aliénable. Ainsi, « le pouvoir de chaque individu est une marchandise » que certains vendent et que d'autres veulent acheter, et son prix reflète les estimations des demandeurs. Dans la société hobbesienne, tout le monde évalue tout le monde, et « de ce nombre infini de jugements de valeur indépendants se dégage la valeur objective du pouvoir de chaque homme ».[577]

Une telle caractérisation de la valeur individuelle, indépendante de tout statut coutumier, suppose l'idée générale que tous et chacun sont effectivement présents sur un marché. Or, cela n'est possible que dans le cadre d'une société au sein de laquelle le marché s'est « généralisé » et où il a étendu son emprise à toute chose, y compris la terre et le travail. En d'autres termes, la conception hobbesienne de la valeur individuelle n'est pensable qu'en référence à la logique d'un régime capitaliste, où le travail, c'est-à-dire la puissance d'un homme, se transige sur un marché. La philosophie hobbesienne est donc à l'image du capitalisme naissant, et c'est en cela qu'elle se distingue de la tradition antique, enracinée dans un contexte social-historique où prévalaient encore la coutume et les droits statutaires. Il fallait que le marché ait déjà entamé l'équilibre de la société traditionnelle pour que naisse

[576] "Hobbes Today", *op. cit.*, p. 527. Notre traduction.
[577] *La théorie politique de l'individualisme possessif*, *op. cit.*, p. 74.

« l'idée que, loin d'être l'expression de puissances surnaturelles, la valeur puisse provenir d'un jeu de forces objectives ».[578]

Dans la perspective marxiste qui est celle de Macpherson, il semble que l'infrastructure des rapports productifs soit bien déterminante de la pensée d'une époque.[579] S'il reconnaît que son modèle de la « société de marché généralisé » constitue un « instrument d'analyse postérieur à Hobbes »[580], et s'il est insuffisant d'affirmer, statistiques à l'appui, que la société anglaise du XVII^{e} siècle correspond bien à ce modèle, Macpherson décèle plusieurs indices dans l'œuvre de Hobbes qui soutiennent l'hypothèse voulant qu'il ait lui-même été conscient de la transformation du régime économique anglais. Dans son *Behemoth*, par exemple, Hobbes attribue la responsabilité de la guerre civile anglaise à cette idée nouvelle affirmant que la propriété est un « droit inconditionnel », d'où l'enjeu du conflit qui fit s'affronter la Couronne et le Parlement autour du pouvoir de taxation. L'accumulation capitaliste était telle à cette époque que les classes bourgeoises, animées par ces idées nouvelles, ont pu avec succès lever une armée contre les autorités qui fondaient leur légitimité sur la tradition.

L'acuité historique de Hobbes ne l'a pas empêché de naturaliser les traits de l'homme bourgeois. Mais même dans son *Leviathan*, où la démonstration est posée comme ayant une valeur universelle, Hobbes témoigne de l'influence des conceptions bourgeoises, notamment lorsqu'il discute, pour les invalider, des notions traditionnelles de justice commutative et distributive. Pour lui, la valeur de toute chose étant fixée par le jeu du marché, le prix, qui résulte d'un mécanisme objectif, ne peut qu'être juste. Le marché est donc porteur d'une morale immanente. Cela implique, d'une part, qu'il n'est pas injuste de vendre à profit,

---

[578] *Idem*, p. 153.

[579] Cette théorie du « reflet » rend peut-être compte d'une des causes effectives du déclenchement de la guerre civile anglaise, mais la part des motivations religieuses, ou simplement celle du désir de gloire dont Hobbes attestait les influences néfastes, sont certainement irréductibles à la mise en place du système capitaliste. Si le modèle du marché constitue une référence importante de la pensée de Hobbes, il faut peut-être considérer celle-ci non seulement en tant qu'elle a été rendue possible par ce processus historique dont elle traduirait les implications philosophiques, mais aussi et peut-être surtout en tant qu'elle a participé de son institutionnalisation. Du reste, le propos de Macpherson semble lui-même hésiter entre ces deux perspectives, sans clarifier davantage la teneur du rapport « dialectique » entre les idées de Hobbes et la structure économique.

[580] *Idem*, p. 109.

puisque « les appétits matériels sont illimités et qu'aucune restriction morale ne peut leur être opposée ».[581] Quant aux droits que l'homme est justifié de revendiquer, cela exclut, par contre, toute prise en compte de la contribution, du besoin ou du statut que la communauté pourrait lui reconnaître.

L'avènement, en son temps, d'une « société de marché généralisé » fournit ainsi à Hobbes un argument décisif qui lui permit de rompre avec la tradition morale. Le marché « transcende les désirs subjectifs de chaque homme. Il rend donc superflu le recours à des principes étrangers aux faits et importés de l'extérieur. »[582] L'objectivité du marché s'impose comme une contrainte obligatoire au même titre que tout commandement de la morale, cela sans qu'interviennent dans la définition de la valeur les préférences changeantes des moralistes. L'assujettissement universel aux lois du marché prend ainsi le relais de l'insécurité naturelle comme ce grand principe égalisateur qui était requis pour pouvoir fonder l'obligation politique sur les faits. C'est en cela que la théorie hobbesienne, postulant l'égalité d'individus indépendants, peut être dite « correspondre » à la réalité d'une économie de marché. « Non seulement l'égalité de droit était-elle requise par le fonctionnement d'une société de marché, ce fut en même temps l'existence du marché qui rendit possible cette égalité nouvelle. […] La société de marché a établi un ordre objectif qui ne nécessitait aucun principe moral transcendant pour assurer son fonctionnement. »[583] Seul comptait le fait que les hommes soient également libres de transiger sur un marché afin de satisfaire leur désir de puissance.

Certes, Hobbes ne s'est pas fait l'avocat d'un marché entièrement libre, et sa vision du monde est tout sauf celle d'une harmonie naturelle des intérêts. L'État anglais, à son époque, était encore fortement interventionniste, l'étendue de son pouvoir régulateur attestant, du reste, d'une emprise croissante des rapports marchands et du régime salarial. Quant à ses positions économiques, elles sont typiquement « mercantilistes ». Mais sa pensée accuse le coup d'un

[581] "Hobbes Today", *loc. cit.*, p. 529. Notre traduction.
[582] *La théorie politique de l'individualisme possessif*, *op. cit.*, p. 139.
[583] "Introduction", *loc. cit.*, p. 58. Notre traduction.

changement irréversible. Hobbes « voyait les hommes affranchis de ces rapports de statut et d'entraide qui leur donnait à tous une place relativement sûre et intelligible dans le monde d'avant l'essor du capitalisme ».[584] Aussi fut-ce dans un esprit résolument bourgeois qu'il entreprit de repenser les fondements de l'obligation politique, de manière à ce qu'ils soient adéquats à cette réalité nouvelle. On ne s'étonnera guère, dès lors, qu'il ait pu imaginer ceux-ci sur le modèle d'une tractation contractuelle, un type d'obligation que « tout homme d'affaires pouvait comprendre et agréer en ayant en vue son propre avantage à long terme ».[585] Ce sont donc les effets centrifuges de l'institutionnalisation du capitalisme que Hobbes a entrepris de contrer en reformulant le problème de la justice et de l'obligation politique. Sa philosophie exprimait en ce sens une nécessité fonctionnelle de la société de marché. En effet, selon Macpherson, « seule une société aussi fragmentée que l'est une société de marché peut se concevoir avec quelque vraisemblance comme un mécanisme composé d'automates », et accepter, par le fait même, que la justice puisse être déduite de postulats mécanistes.[586] L'analyse de la société existante, une fois décomposée en ses éléments individuels, rendait possible l'identification des facteurs susceptibles de corriger son instabilité chronique. Sa solution, soit l'obéissance à un souverain tout-puissant, devait dès lors satisfaire au besoin d'une société marchande, soucieuse de voir garanti un droit inconditionnel de propriété. L'ordre étatique devait permettre de réduire l'incertitude qui entravait le développement de l'industrie. L'État hobbesien était conçu de telle sorte qu'il favorise l'épanouissement des rapports capitalistes. Seule la puissance étatique pouvait renverser le droit coutumier au profit d'un droit contractuel et positif, mieux adapté au commerce. En encourageant une morale industrieuse, il pouvait en outre contribuer à « faire passer dans les moeurs les motivations et les comportements favorables à la formation de cette société ».[587]

---

[584] "Hobbes Today", *loc. cit.*, p. 532. Notre traduction.
[585] "Introduction", *loc. cit.*, p. 52. Notre traduction.
[586] *La théorie politique de l'individualisme possessif*, *op. cit.*, p. 138.
[587] *Idem*, pp. 164-165.

Pour que cette solution logique du problème politique s'impose, il fallait néanmoins que Hobbes puisse convaincre ses contemporains de sa compatibilité avec leur nature désirante. Si les classes aisées pouvaient saisir spontanément leur intérêt dans l'affaire, il ne fallait, pour le reste, qu'« instruire » les masses dépossédées du caractère « inéluctable » de leur situation réelle. Ils verraient à leur tour l'avantage de se soumettre, ne serait-ce qu'afin de protéger le seul bien qui leur restait, leur force vitale. Hobbes ne doutait pas de l'efficience pédagogique de ses thèses. Pour lui, les hommes sont poussés « à faire usage des connaissances nouvelles dès qu'ils s'aperçoivent qu'elles peuvent leur être avantageuses ».[588] Aussi était-il assuré de voir sa « science politique », aussi irréfutable qu'un théorème géométrique, emporter l'adhésion de tous.

Tel ne fut pourtant pas le cas. Selon Macpherson citant Skinner, Hobbes n'était certes pas un « penseur isolé ».[589] La virulence des attaques dont il a été l'objet de son vivant en atteste à sa manière, d'autant que ces attaques étaient proportionnelles à son succès de librairie. Or, si sa théorie de la nature humaine était si logique et cohérente, comment se fait-il que nul ou presque n'ait accepté ses conclusions? Même des penseurs comme Locke, qui reprirent telles quelles les prémisses hobbesiennes et affirmèrent comme lui le besoin d'un « pouvoir souverain unique », ne purent se résoudre à approuver sa solution. C'est que celle-ci, soit l'idée d'une souveraineté absolue et se perpétuant elle-même, n'aurait pas tenu « compte du rôle politique important [que] joue l'inégalité des classes sociales ». Hobbes aurait oublié que ce grand égalisateur qu'est le marché engendre, par sa propre dynamique, une inégalité profonde. Exagérant la fragmentation du social, il aurait méconnu la possibilité que se consolide une classe de possédants ayant une unité d'intérêts et une cohérence suffisante pour disposer elle-même de la souveraineté ou pour lui imposer certaines limitations.[590] La force

[588] *Idem*, p. 174.
[589] "Introduction", *loc. cit.*, p. 23.
[590] *La théorie politique de l'individualisme possessif*, *op. cit.*, pp. 158-162; voir aussi "Introduction", *loc. cit.*, pp. 55-57.

centripète de la classe possédante ne demandait qu'à être reconnue pour justifier une obligation politique adéquate au régime capitaliste. « On peut donc dire que c'est Hobbes, revu et corrigé par Locke sur un point capital - le souverain qui se perpétue lui-même - qui a jeté les bases du libéralisme anglais. »[591]

* *

Pour Macpherson, la force du libéralisme, dont Hobbes fut l'instigateur, vient de ce que « l'individualisme possessif » qui soutient ses postulats « correspon[d] très exactement aux réalités de la société de marché qui s'épanouit alors » et depuis jusqu'à nous. Si ces postulats « ont survécu pendant plus de deux siècles, c'est que, continuant de s'appliquer à nos structures sociales, ils leur sont indispensables ».[592] Macpherson ne nous explique pas comment une telle adéquation entre la pensée et les structures sociales peut être comprise, ni la manière dont une théorie politique peut être dite « exprimer » des « faits » typiques d'un régime social-historique. Il ne prétend pas davantage avancer de « théorie sur l'origine ou le développement de telle ou telle société » qui postulerait la « primauté d'un facteur » explicatif quelconque.[593] N'a-t-on pas pourtant besoin d'une telle théorie, qui puisse conjuguer causalité historique et analyse de la sensibilité, si l'on veut comprendre les déterminations du type d'homme dont Hobbes a fait le portrait? L'« individualisme possessif » n'est-il pas, après tout, une sorte de posture subjective dont on pourrait faire la généalogie, et qui expliquerait en partie la dynamique du capitalisme ? Il faudrait alors recenser des concepts permettant d'élaborer une hypothèse qui puisse rendre compte du façonnement social de la sensibilité et du désir, de la pensée et de l'action.

Cela étant dit, en rappelant la fonction que joue le marché dans la théorie de Hobbes, Macpherson remarquait qu'il a su identifier un « paradoxe » constitutif de l'expérience du

[591] *La théorie politique de l'individualisme possessif*, *op. cit.*, p. 446.
[592] *Idem*, pp. 446-447.
[593] *Idem*, p. 89. Il cite Marx, Weber et Sombart à cet effet, qui font tous de l'existence d'un marché du travail formellement libre le déterminant du capitalisme moderne.

sujet moderne, une « dialectique de la liberté et de la contrainte » qui traverse non seulement la sphère économique, où « les décisions que chaque individu […] prend en toute indépendance produisent à tout moment un champ de forces qui impose ses contraintes à chaque individu »[594], mais aussi la sphère politique, où c'est la contrainte légale qui rend possible l'usage d'une liberté posée comme nécessité de nature. Le repérage de ces présupposés sociaux au cœur du propos hobbesien a ainsi permis à Macpherson de mieux saisir en quoi consiste « la contradiction inhérente aux sociétés de marché », soit le fait qu'elles « engendrent en pratique une différenciation des droits et de la rationalité selon les classes sociales, et [qu'elles] ne peuvent se justifier qu'en postulant l'égalité naturelle de ces droits et de cette rationalité. »[595]

La stabilité politique avérée des régimes libéraux, preuve d'une domination *de facto* de la classe possédante, n'est pas en soi une justification morale de ce régime, qui reste à jamais compromise par le biais individualiste qui le fonde. Mais n'est-ce pas alors l'extension de la prémisse de la vulnérabilité qui a permis la perpétuation du mythe légitimateur du régime libéral? Macpherson accrédite lui-même cette hypothèse en arguant d'une « nouvelle égalité dans l'insécurité », face à la menace atomique, comme support possible d'une théorie de l'obligation politique mieux adaptée à l'état de nos sociétés. Pour mieux comprendre la spécificité de l'expérience moderne, il faudrait alors voir comment le problème de la vulnérabilité posé par Hobbes a pu être répercuté dans le devenir institutionnel des sociétés occidentales.

[594] *Idem*, p. 182.
[595] *Idem*, pp. 443 et 445.

2.3 Skinner : contre l'humanisme

Quentin Skinner est sans doute le plus éminent représentant de la dite « école de Cambridge », dont la perspective résolument historiciste a creusé un sillon novateur dans l'étude de la pensée politique. Contrairement à la pratique courante des soi-disant historiens de la philosophie, qui conçoivent l'histoire de la pensée sur un mode narratif synchronique, rassemblant ses multiples protagonistes dans un panthéon intemporel, dont l'édifice serait soutenu par un nombre restreint de piliers doctrinaires, Skinner estime qu'il faut, pour prétendre à une interprétation plausible de la pensée d'un auteur, considérer son œuvre comme un objet historique au même titre que tout autre type d'artefact. Or, cet objet étant de nature discursive, le produit d'une activité intentionnelle et historiquement située, la prise en compte du contexte langagier dans lequel il a germé s'avère essentielle à la compréhension de sa signification. Il faut rompre, pense-t-il, avec une conception désincarnée de la vie des idées, pour mieux repérer, sous la surface des textes, le jeu des intentions qui ont pu orienter la production des énoncés philosophiques. C'est dire qu'il importe de saisir l'activité philosophique en tant qu'elle circonscrit un espace historique de positions et de débats, sur le fond duquel les idées des divers participants viennent s'éclairer mutuellement.

Abordée sous cet angle, la pensée d'un Thomas Hobbes, par exemple, chute du piédestal canonique où elle est ordinairement placée. Plutôt que d'y voir une singularité unique, plutôt que d'en faire un moment charnière, celui d'un retournement décisif ou d'un saut qualitatif inédit, c'est en ce qu'elle s'est voulue une contribution au débat intellectuel de son époque, nourrie par diverses influences, marquée par une volonté de se démarquer de certaines positions, et soucieuse de contrer des adversaires, qu'elle recèle une signification propre. La définition d'une méthode proprement historienne appliquée à l'interprétation des textes permet ainsi de reconstituer, fut-ce au prix d'un déboulonnage des grandes figures de la

pensée politique, la dynamique d'une époque intellectuelle, en précisant par le fait même la nature des enjeux qui l'ont caractérisée et qui tracèrent entre des penseurs plus ou moins obscurs un espace d'interlocution. Si Hobbes perd sa prééminence, on n'en saisira que mieux le sens de ses propositions. On verra alors que loin d'avoir rompu avec la grande tradition philosophique ranimée par l'humanisme renaissant, c'est à travers un dialogue soutenu avec ses représentants contemporains que la pensée de Hobbes s'est élaborée. L'impression qui s'en dégage est celle d'une profonde ambivalence de Hobbes à l'égard des thèses humanistes, que cache mal leur opposition apparente sur le plan de la doctrine politique.

2.3.1 Critique méthodologique

Les recherches proprement historiques de Quentin Skinner s'appuient sur une profonde réflexion quant à la méthode appropriée à l'étude des idées philosophiques, qui égratigne au passage les perspectives adoptées par les deux auteurs étudiés précédemment. L'histoire de la pensée politique est généralement envisagée selon l'un ou l'autre des deux types d'analyse les plus courants. La première approche, dont Leo Strauss aurait été, selon Skinner, le « propagateur en chef »[596], consiste à traiter des textes philosophiques comme s'il s'agissait d'objets « autonomes », anhistoriques, et contenant en eux-mêmes la « clef de leur propre signification ».[597] L'étude vise à dégager des textes les propositions essentielles qu'ils contiennent, et qui sont vues comme étant de portée universelle. Chaque auteur canonique est ainsi réputé avoir apporté sa contribution à la compréhension des problèmes éternels qui tiennent à la nature même de l'être humain vivant en société, chaque œuvre étant une pierre ajoutée à l'édifice d'une sagesse philosophique valable en tout temps et en tous lieux.

[596] Quentin Skinner : "Meaning and Understanding in the History of Ideas", in *History and Theory*, Vol. 8, No. 1 (1969), p. 13. Notre traduction.
[597] *Idem*, p. 3. Notre traduction.

Or, pour Skinner, il y a dans cette approche, qui voit dans la philosophie une activité structurée par le partage de certains concepts fondamentaux qui rassemblent en un tout cohérent la multiplicité des énoncés philosophiques, une fâcheuse tendance à négliger la spécificité de ces énoncés. Obligé d'introduire un ordre censément immanent à la dispersion de ceux-ci pour pouvoir caractériser le « paradigme » dont ils participent, le chercheur se trouve ainsi à classifier les œuvres de pensée en fonction de catégories qui sont souvent étrangères au propos même de leurs auteurs. De telles études pèchent doublement, d'abord en rassemblant sous des catégories générales, comme autant de contributions à l'examen de problèmes intemporels, des auteurs que séparent en fait de nombreuses barrières linguistiques, géographiques et culturelles, ensuite en assignant à ceux-ci, quitte à forcer leur lecture pour en faire ressortir une cohérence artificielle, une doctrine dont ils seraient les représentants attitrés. Ce sont moins là des histoires, pour Skinner, que des « mythologies », qui autorisent leurs tenants à distribuer louanges ou blâmes selon que les penseurs étudiés se sont plus ou moins écartés du chemin tracé par la tradition. L'attitude de Strauss à l'égard de Hobbes, qu'il accuse d'avoir rompu avec la conception authentique du droit naturel, est emblématique d'un tel travers. Or, disons-le crûment, « il n'y a tout simplement pas, pour Skinner, de problèmes pérennes en philosophie; il n'y a que des réponses individuelles à des questions individuelles ».[598]

Faut-il alors se détourner des textes philosophiques, insignifiants en eux-mêmes, pour évaluer leur teneur à l'aulne du contexte social qui les a vus naître? Telle est l'ambition que nourrissent certains analystes qui prétendent, à l'instar de Macpherson, que la situation historique d'un texte éclaire sa signification véritable. Si les straussiens se détournent avec horreur d'un tel historicisme, qui vide à leurs yeux l'entreprise critique de toute valeur, il arrive que les partisans de cette deuxième approche commettent les mêmes travers qu'eux.

[598] *Idem*, p. 50. Notre traduction.

Macpherson est à cet égard exemplaire du « danger » qu'il y a à vouloir lire à tout prix, dans une œuvre, les traces d'une doctrine qui la déborderait. Ainsi en est-il de la soi-disant doctrine de l'« individualisme possessif » qui se répercuterait de Hobbes à Locke, en passant par Harrington et les Nivelleurs. Afin de pouvoir étayer de semblables thèses, il faut d'abord construire l'« idéal-type » de la doctrine en question, pour ensuite en repérer les marques caractéristiques dans la pensée de ceux qui sont dits en avoir été les chefs de file. Ladite doctrine se trouve ainsi « hypostasiée en une entité » ayant une vie propre et indépendante des auteurs, qui semblent toujours, quant à eux, avoir échoué à en faire un exposé systématique. Cette recherche obsessive d'une doctrine verse ainsi dans une tendance à gommer les incohérences théoriques des auteurs. Pour Macpherson, les contradictions apparentes étaient même censées receler un ensemble de « postulats implicites » qui indiquaient la signification véritable de la pensée d'un auteur. Non seulement semblable approche méconnaît-elle, selon Skinner, le rôle que jouent les « agents » dans la vie des idées, mais elle se méprend, *a fortiori*, sur la nature même de l'activité philosophique, en ignorant « les efforts et les confusions qui marquent ordinairement l'activité de pensée ».[599]

S'il n'y a pas de « problèmes pérennes » en philosophie, il n'est guère plus utile, du point de vue de l'interprétation des textes, de lire ceux-ci en fonction des enjeux qui caractérisent notre époque. Le point de vue historiquement situé du chercheur lui fait projeter sur les événements du passé une signification que seul un regard rétrospectif permet d'identifier, de sorte que les intentions d'un auteur ne paraissent plus compter pour rien dans ce que son propos est censé exprimer. C'est ainsi que quoi qu'il ait pu penser dire, Hobbes passe pour le fondateur du libéralisme, le protagoniste principal d'un événement historique décisif qu'il n'a pas vu venir. Or, ce ne peut être là, pour Skinner, une thèse historique crédible. Selon lui, faire l'histoire des idées ne peut signifier qu'une chose, soit la tentative d'identifier le sens qu'une action a

[599] *Idem*, pp. 11 et p. 30. Notre traduction.

pu avoir pour l'agent qui l'a posée. L'écriture d'un texte philosophique étant indubitablement une action signifiante, aussi faut-il, pour en comprendre le sens, qualifier celui-ci dans un langage qui soit compatible avec la manière dont l'auteur a pu lui-même concevoir la signification de ce qu'il faisait.[600] Aussi faut-il renoncer à faire dire aux textes autre chose que ce qu'ils affirment véritablement.

La recherche historique doit donc se déployer en sens inverse de la tendance habituelle, qui consiste à « abstraire les personnages importants de leur environnement intellectuel ».[601] Il est en effet « impossible, selon Skinner, de disjoindre les questions concernant l'interprétation correcte des idées de Hobbes, de celles relatives au contexte idéologique au sein duquel elles se sont développées ».[602] La question se pose, alors, de savoir en quoi consiste véritablement la recherche historique. Rejetant l'appel du positivisme à découvrir les « lois générales » du développement historique, la recherche historienne vise moins, selon Skinner, à repérer des récurrences qu'à identifier les composantes d'une situation donnée. Cela dit, il manque à la pratique historienne un fondement philosophique qui lui fournisse un critère valable de véridicité en matière d'explication causale. On parlera souvent, pour rendre compte des caractéristiques principales de la situation étudiée, d'« influences » plus ou moins directes entre des idées et des événements qui, à défaut de les expliquer, autoriseraient du moins à dire qu'ils appartiennent à un même ensemble. Skinner reste néanmoins dubitatif quant à cette conception de l'influence historique. Il rejette la perspective de Macpherson, pour qui il semblait possible d'observer, sur la base d'une caractérisation des traits spécifiques d'une œuvre, la récurrence de ces mêmes caractéristiques chez un autre auteur, alors que cela ne

[600] *Idem*, p. 29.
[601] Quentin Skinner : "History and Ideology in the English Revolution", in *The Historical Journal*, Vol. 8, no. 2 (1965), p. 170. Notre traduction.
[602] Quentin Skinner: "The Ideological Context of Hobbes's Political Thought", in *The Historical Journal*, Vol. 9, No. 3 (1966), p. 287. Notre traduction.

démontre aucune connexion interne nécessaire, la ressemblance observée pouvant n'être due qu'au seul hasard.[603]

Il convient alors d'adopter une autre stratégie qui, plutôt que de tabler sur des caractérisations à l'emporte-pièce de la spécificité d'une époque, s'attache à décrire dans le détail, et sans rogner sa complexité intrinsèque et souvent contradictoire, la « matrice » historico-discursive où les idées étudiées sont apparues et par rapport à laquelle elles prennent leur signification. Aussi Skinner confie-t-il ne pas étudier la pensée de Hobbes comme un simple « système général d'idées, mais aussi comme une intervention polémique dans les conflits idéologiques de son temps ».[604] Cela veut dire que l'unité d'analyse ne doit pas être l'idée comme telle, mais plutôt le contexte de son occurrence, en ce que l'expression d'une idée dans le propos d'un auteur renvoie à certains débats dont il fut contemporain, des débats eux-mêmes soutenus par certains usages de vocabulaire qui circonscrivent la signification que cette idée a pu avoir tant pour l'auteur que pour ses lecteurs. Dans une perspective tributaire de Wittgenstein, pour qui les « mots » étaient aussi des « gestes » (*deeds*), Skinner définit sa propre approche théorique sur la base d'une distinction entre « deux dimensions dans le langage ». « La première est traditionnellement décrite comme la dimension de la signification, du sens de référence des termes employés. La seconde dimension est celle de l'action linguistique […] c'est-à-dire de la gamme de choses que peut faire un penseur, un auteur ou un orateur en employant des concepts qui ont une signification déterminée. »[605]

Cette « thèse philosophique » qu'il qualifie lui-même de hardie implique que l'étude des idées ne peut se faire qu'à travers celle des « jeux de langage », c'est-à-dire des activités discursives concrètes où celles-ci apparaissent, cela afin de comprendre à quelle intention,

[603] Quentin Skinner: "The Limits of Historical Explanations", in *Philosophy*, Vol. 41, No. 157 (Jul., 1966), pp. 206-208.
[604] Quentin Skinner : *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. xvi. Notre traduction.
[605] Quentin Skinner: « Raison et rhétorique dans la philosophie de Hobbes », in *Le Débat*, no. 96, (sept-oct 1997), p. 103 ; voir aussi Quentin Skinner : *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 7-8.

contextuellement localisée, l'usage de tel ou tel concept a pu répondre.[606] L'approche skinnerienne est donc moins une histoire de la pensée qu'une histoire des penseurs, ou plutôt des relations discursives qui ont pu avoir cours entre ceux-ci. Il s'agit en ce sens d'une histoire sociale, une étude du contexte social-historique où les énoncés philosophiques sont venus se loger, et qui oblige à cerner « le type de société pour laquelle un auteur écrivait et qu'il a tenté de persuader ».[607] Mais il faut se garder, encore ici, de tomber dans des généralisations quant au rapport entre l'état historique de la structure sociale à un moment donné et les idées qui ont pu se faire jour à la même époque. L'activité de pensée est relativement indépendante, pour Skinner, et, du reste, alléguer d'une détermination réciproque des idées et des conditions sociales ne résout rien. Le contexte historique n'explique pas la signification d'un énoncé. C'est plutôt la « force illocutoire » de celui-ci, soit la manière dont il s'insère intentionnellement dans un contexte, qui permet rétrospectivement de comprendre ce dernier. « Par conséquent, il ne peut être suffisant d'étudier la signification d'un énoncé, ou même ce que le contexte peut prétendument indiquer quant à ce que cet énoncé peut avoir voulu dire. Ce qu'il s'agit de saisir au sujet de n'importe quel énoncé, c'est la manière dont ce qui a été dit était entendu, et donc quelles relations il a pu y avoir entre divers énoncés au sein d'un même contexte général. »[608] Le contexte social-historique n'est donc pas un déterminant du sens d'un énoncé, mais un cadre qui circonscrit l'espace du dicible, un espace relationnel de positions où différents locuteurs interviennent, et où l'articulation des choses dites par chacun donne à leurs énoncés respectifs leur signification véritable. Aussi, pour Skinner, l'ajout de cet « arrière-plan historique » est crucial pour tout effort d'interprétation de la pensée d'un auteur comme Hobbes, car celle-ci s'est formée dans un rapport tendu avec les points de vue de ses contemporains. C'est donc la plausibilité et la crédibilité des liens

[606] "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *loc. cit.*, p. 37.
[607] *Idem*, p. 40. Notre traduction.
[608] *Idem*, p. 47. Notre traduction.

qu'il est possible d'établir entre ces divers points de vue, au sein d'un ensemble historique déterminé, qui étayera la validité d'une interprétation.[609]

2.3.2 Un rapport ambivalent avec l'humanisme

Que nous apprend, au sujet de Hobbes, l'emploi d'une telle méthode? Elle permet d'abord de rompre avec une opinion plus ou moins répandue, selon Skinner, voyant en Hobbes un penseur isolé. Les nombreuses relations qu'il a pu entretenir avec les hommes de science de son temps, en France tout particulièrement, en attestent. On comprend mieux, en faisant le relevé du champ intellectuel européen du XVII[e] siècle, et en étudiant la réception de ses œuvres et la réputation dont il jouissait dans ce milieu, la nature des rapports que Hobbes a pu entretenir avec la pensée de son époque. Il s'avère ainsi que loin d'avoir été méprisé et incompris, Hobbes a suscité, dans les pays continentaux en particulier, un réel engouement, étant reconnu même par les plus grands penseurs, comme Spinoza ou Pufendorf, comme une autorité en matière de philosophie morale et politique. Cela contraste, il est vrai, avec les critiques féroces qui se sont élevées contre lui en Angleterre. Mais même ici, la virulence de ses contempteurs est un indice de l'influence qui était la sienne dans le « contexte idéologique » dont il participait.[610] Car cette levée de boucliers opposée à Hobbes, et qui culmina dans sa condamnation par l'Université d'Oxford en 1683, fut elle-même motivée par l'aura séditieuse qui exhalait de son œuvre et surtout par l'impression de danger public qu'entretenait sa popularité et son succès éditorial. Dans l'opinion de ses juges universitaires, une opinion partagée par maints autres critiques, les thèses de Hobbes faisant de la conservation de soi le fondement de toute obligation politique et morale, étaient perçues comme des preuves accablantes de son athéisme, et le symptôme d'un mal plus profond

[609] "The Ideological Context of Hobbes's Political Thought", *loc. cit.*, p. 313.
[610] *Idem*, pp. 288-291.

encore, de cette attitude nouvelle marquée par une rationalisation du débat politique, que d'aucuns stigmatisèrent sous le nom calomnieux de « hobbisme ».[611]

Cette attitude fort négative à l'égard de Hobbes, suscitée par son prétendu athéisme, n'explique pourtant pas tout de son rapport à ses contemporains anglais. Examinant les raisons de son exclusion de la *Royal Society*, qui fut fondée de son vivant, et dont ses accomplissements dans le domaine des sciences de l'optique, notamment, auraient dû lui ouvrir les portes, Skinner conteste l'hypothèse voulant que l'accusation d'athéisme ait pu jouer contre lui, au sein de ce club intellectuel où siégeaient nombreux des puritains convaincus de la compatibilité de la science moderne avec les enseignements bibliques. Il rejette tout autant l'hypothèse inverse, suggérant que Hobbes ait pu être disqualifié en tant qu'homme de science du fait que sa position épistémologique ait été plus proche du cartésianisme continental que de l'empirisme anglo-saxon. En fait, à ses débuts, la *Royal Society* s'est retrouvée du même côté de la ligne de front que Hobbes, dans une commune défense de la valeur intrinsèque de la recherche scientifique face au conservatisme clérical sévissant dans les universités. Que l'exclusion de Hobbes ait pu être motivée par de semblables considérations idéologiques, on devrait s'attendre à ce que Hobbes lui-même s'en soit plaint. Or, sa correspondance semble plutôt attester d'une explication qui montre que le développement de la pensée philosophique peut être singulièrement affecté par la petitesse des choses humaines. Pour Skinner, ce n'est rien d'autre que des « sentiments personnels » d'inimitié qui expliquent que Hobbes se soit ainsi trouvé mis au ban.[612]

Comprendre la position d'un auteur dans le champ intellectuel et le « contexte idéologique » qui fut le sien impose donc de prendre en compte des éléments de détail qui peuvent parfois expliquer davantage de choses que le contenu de sa pensée. L'impression d'isolement d'une figure aussi imposante que celle de Hobbes, dont témoigne le fait qu'il ait été peu cité par ses

[611] *Idem*, pp. 315, et 292-297.
[612] Quentin Skinner: "Thomas Hobbes and the Nature of the Early Royal Society", in *The Historical Journal*, Vol. 12, No. 2 (1969), pp. 217-239.

contemporains, peut tout simplement tenir des conventions littéraires de son époque. En l'occurrence, selon Skinner, les « conventions du débat politique, en ces temps-là, excluaient la citation d'autorité. La tendance générale allait dans le sens de l'informalité, voire de l'anonymat […] ». Ignorer « la force de cette convention » peut ainsi conduire à méconnaître quelle était sa notoriété réelle.[613]

L'attention portée par Skinner à tous ces aspects des « jeux de langage » qui enrobent les idées philosophiques dissipe la statique d'une lecture purement livresque et révèle ainsi sous les positions les plus apparentes une complexité souvent insoupçonnée. Ainsi en est-il de l'attitude de Hobbes à l'égard de la tradition humaniste. On sait, et Leo Strauss l'avait notamment remarqué, que Hobbes a initialement appartenu à ce courant intellectuel, auquel il a largement contribué entre autres par sa traduction de Thucydide. Pour Strauss, cela dit, Hobbes se serait rapidement détourné de l'humanisme pour se consacrer à la science. Or, Skinner montre, par l'examen moins du propos que des procédés langagiers utilisés par Hobbes, que cette rupture, loin d'avoir été complète et définitive, n'a cessé de le hanter et a laissé des traces qui transparaissent de bout en bout de son œuvre.

À travers ses multiples refontes successives, la conception hobbesienne de la « *scientia civilis* » aurait été façonnée par la « réaction changeante » de son auteur face aux postulats de la doctrine des humanistes anglais de la période des Tudors, qui leur fut inspirée par la théorie classique de l'éloquence que l'on trouve chez Cicéron. Ce dernier estimait que les fondateurs de cité devaient posséder à la fois la raison, gage de sagesse, et l'éloquence, essentielle à la persuasion. Pour Skinner, il faut « traiter les affirmations de Hobbes au sujet de la *scientia civilis* non simplement comme des propositions mais comme des coups (*moves*) dans une dispute (*argument*) ».[614] En effet, les humanistes anglais considéraient qu'une éducation comportant l'enseignement de la rhétorique constituait une propédeutique indispensable à la

[613] "The Ideological Context of Hobbes's Political Thought", *loc. cit.*, p. 304. Notre traduction.
[614] *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, *op. cit.*, p. 8. Notre traduction.

participation civique. « Or le postulat fondamental de la tradition rhétorique peut se définir ainsi: ce qui fait d'un argument un argument moral, c'est qu'il n'exclut jamais la possibilité de raisons valides de part et d'autre. »[615] Une telle manière d'envisager le raisonnement était pour Hobbes irrecevable, car, pour qu'une science civile puisse produire les effets qu'on attend d'elle, il fallait, selon lui, qu'elle s'appuyât sur des définitions univoques. Dans les deux premières versions de sa théorie politique, Hobbes aurait ainsi professé sa foi dans la capacité de la seule raison, fondée sur l'expérience, à découvrir et faire partager certaines vérités. Contrairement à la lecture straussienne, cependant, la valorisation par Hobbes de la science déductive, loin d'abandonner ce que visait la tradition philosophique, aurait été motivée précisément par le désir « de sauver le concept de la justice de la position périlleuse où les rhétoriciens l'avait placé en en faisant un objet de débat ».[616] Plutôt que de voir en lui le créateur d'une théorie morale égoïste, comme il est courant de le faire, il faut pour Skinner prendre Hobbes au pied de la lettre et lui créditer les intentions explicites qui furent les siennes. S'il a pu prétendre fonder une « science des vertus », c'est bien parce que tel était son problème, et ce constat devrait suffire à nuancer les allégations de rupture avec la tradition qui pèsent contre lui.

Cela est d'autant plus probant que son œuvre majeure, le *Léviathan*, doit être considérée, d'après Skinner, comme « une contribution tardive, mais magnifique, à l'art renaissant de l'éloquence ».[617] Après l'avoir autant combattue dans ses premiers ouvrages, Hobbes aurait alors reconnu la nécessité d'adjoindre la rhétorique à la raison. En ce sens, Hobbes aurait proposé non pas une mais deux théories distinctes et « antithétiques », selon qu'elles s'accordent ou non avec l'humanisme et sa valorisation de la rhétorique. À la différence des sciences de la nature, Hobbes ne concevait pas les sciences humaines dans une perspective antitéléologique. La science civile devait prendre en compte les finalités de la personne

[615] « Raison et rhétorique dans la philosophie de Hobbes », *loc. cit.*, p. 104.
[616] *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, *op. cit.*, p. 10. Notre traduction.
[617] « Raison et rhétorique dans la philosophie de Hobbes », *loc. cit.*, p. 102.

humaine, et c'est pour cette raison qu'elle repose sur un « art des mots ». À voir la teneur stylistique de son maître ouvrage, Hobbes peut ainsi être situé dans la lignée des Rabelais et Montaigne, pour l'usage qu'il fait de figures de style destinées, notamment, à couvrir de ridicule les positions adverses. Skinner donne un autre exemple de cette continuité avec la littérature humaniste lorsqu'il montre l'importance des frontispices accolés aux ouvrages de Hobbes, représentatifs d'une certaine mode intellectuelle consistant à adjoindre aux démonstrations d'idées leur représentation visuelle, et qui font la preuve de son intérêt pour le potentiel persuasif des images.[618]

La question demeure de savoir pourquoi Hobbes a pu ainsi virer capot. Plusieurs explications sont offertes par Skinner qui toutes renvoient à sa position dans le champ intellectuel et politique de son temps. D'abord publié en anglais, le *Léviathan* était destiné à une audience plus large et moins éduquée et Hobbes aurait ainsi pu estimer, au risque d'encourir un reproche d'élitisme, que l'éducation du vulgaire ne pouvait se faire par les seules armes de la dialectique. Par ailleurs, Hobbes aurait acquis la conviction, durant son séjour en France, et faisant écho en cela à des théoriciens français de la Raison d'État, que l'intérêt personnel, et non la raison, est ce qui meut la plupart des gens. Cette dernière serait frappée d'impuissance aussitôt qu'elle contredirait les intérêts établis, et les procédés rhétoriques employés par Hobbes auraient donc pu avoir pour but d'infléchir la représentation que ses contemporains pouvaient se faire de leur intérêt.

Mais en fait, la véritable cause de ce retournement, selon Skinner, ce fut l'épreuve de la guerre civile. Réfléchissant, dans son *Béhémoth*, sur les raisons de la victoire des adversaires de la monarchie, Hobbes en aurait tiré deux leçons. Soit d'abord le fait « qu'en matière de débat public, la raison et les arguments peuvent difficilement espérer produire le moindre

[618] *Hobbes and Republican Liberty*, *op. cit.*, pp. 11-13.

effet ».[619] La raison est à ce point impuissante que même les pires absurdités peuvent en triompher si elles ont pour elles la force de l'éloquence, ce que le fanatisme religieux et l'agitation démocratique lors de la guerre civile auraient démontré, alors même que la science juste du politique – la sienne – était disponible pour qui souhaitait la connaître. Hobbes en aurait donc conclu, dès lors, que « pour que la voix de la raison puisse être entendue au milieu des clameurs de l'obscurantisme, elle doive parler le langage de l'éloquence, dont il ne pouvait plus écarter l'énorme pouvoir ».[620] La raison sera toujours impuissante à triompher de la majorité des imbéciles, mais il lui reste au moins les armes du ridicule pour déboulonner leurs idées erronées. Une telle attitude constituerait d'ailleurs, selon Skinner, un des principaux legs de Hobbes à la tradition de la pensée anglaise. Mais on perçoit aussi, à travers cette question du style de discours approprié à la théorie morale et politique, pourquoi celle de Hobbes ne pouvait se réconcilier entièrement avec l'humanisme politique.

2.3.3 Contre le républicanisme: une autre idée de la liberté

Si l'on en croit Quentin Skinner, l'enjeu principal de la théorie politique de Hobbes, à l'aulne duquel on peut mieux en apprécier les variations au fil des œuvres, fut d'asseoir une « définition correcte » du concept de liberté, une entreprise que justifiait son inquiétude par rapport aux « dangers » résultant du fait de ne pas disposer d'une telle définition. Cela évoque la méthode déductive qu'il a fait sienne, tablant sur des définitions univoques et visant à décortiquer leurs conséquences pratiques. Or, dans le cas de ce concept central de liberté, Skinner remarque combien fut laborieuse son élaboration. Car celle-ci renvoyait non seulement aux nécessités internes du propos, à un besoin de rigueur démonstrative rendant ses conclusions irréfutables, elle était en même temps au cœur d'un contentieux idéologique dont

[619] *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, *op. cit.*, p. 432. Notre traduction.
[620] *Idem*, p. 435. Notre traduction.

Skinner semble faire la matrice des événements politiques survenus en Angleterre au cours du XVII[e] siècle.

La définition hobbesienne de la liberté intègre deux composantes : « la première est l'idée de posséder un pouvoir ou une aptitude pour agir [...] l'autre est l'idée de n'être pas empêché d'exercer un tel pouvoir ».[621] À première vue, on voit mal pourquoi une telle définition a pu paraître aussi scandaleuse à l'époque. C'est qu'elle s'appuie, explique Skinner, sur une double hypothèse relative à « l'étiologie de l'action ». D'abord, elle suppose qu'une action peut être dite libre si elle est volontaire. Elle implique ainsi une conception de la volonté en rupture avec l'idée scholastique faisant d'elle une « faculté de l'âme ». En effet, il ne peut y avoir, pour Hobbes, de volonté sans contenu, sans qu'elle ne vise un objet particulier. La volonté est toujours en acte. Or, un acte volontaire est toujours le fruit d'une délibération, mais celle-ci n'est autre chose que la résolution d'une tension entre ces deux affects fondamentaux que sont le désir et l'aversion. Cela veut donc dire que les passions sont toujours antécédentes aux actes, une idée qui va à l'encontre de la position traditionnelle considérant qu'agir par passion était licence, et non pas liberté, et que rappelait encore à l'époque une métaphore courante dans la littérature et l'iconographie morales, celle du cavalier domptant la force de sa monture.[622]

Ainsi entendu, ce concept de liberté permettait à Hobbes de présenter comme sa conséquence nécessaire une théorie de l'obligation politique prêchant la soumission aux pouvoirs établis. Car la liberté définie de la sorte suppose que seules des entraves externes, des obstacles physiques, peuvent en être la négation. Or, Hobbes cherchait à montrer qu'en se soumettant à un pouvoir souverain, l'individu demeurait entièrement libre, puisque sa soumission était une affaire de volonté, même si elle résultait de la peur d'une violence ou d'un châtiment. Pour lui, comme la peur est une passion, elle participe de la délibération, et l'homme reste libre de

[621] Quentin Skinner: "Hobbes on the Proper Signification of Liberty: The Prothero Lecture", in *Transactions of the Royal Historical Society*, Vol. 40 (1990), p. 123. Notre traduction.
[622] *Hobbes and Republican Liberty*, *op. cit.*, pp. 25-28.

s'y abandonner ou pas, tout comme il peut, à l'inverse, cultiver ou non l'espoir rationnel de trouver dans sa soumission au pouvoir une source d'avantages. Paradoxale, la conception hobbesienne de la liberté se réconcilie ainsi avec ses postulats déterministes : la volonté n'est jamais libre car toujours déterminée par le jeu des affects, et pourtant, elle demeure libre tant que des obstacles extérieurs ne l'empêchent de se décider pour telle ou telle action.[623]

On saisirait mal en quoi la proposition d'une telle conception de la liberté a pu être aussi décisive pour l'époque[624], si l'on ne remarquait pas combien elle se démarque d'une autre idée de la liberté, qu'elle a d'ailleurs contribué à éclipser malgré son importance considérable dans le contexte idéologique d'alors. S'il y avait un danger à ne pas s'entendre sur le sens véritable de cette notion, pour Hobbes, c'est qu'elle était employée à tort et à travers par ceux qui prirent part aux bouleversements politiques de cette époque. On a vu combien Hobbes se méfiait de la conception humaniste de la rhétorique. Or, ce courant littéraire se doublait d'une aile politique contre l'influence de laquelle Hobbes a dirigé tout son raisonnement : le républicanisme. Nourrie par la lecture des Anciens, la conception républicaine de la liberté s'appuyait sur la distinction trouvée dans le droit romain entre les « *liberi homines* » et les esclaves, les premiers étant « en leur pouvoir propre » alors que les seconds étaient soumis à la volonté d'autrui. Suivant cela, la simple existence de pouvoirs arbitraires était vue par les républicains comme suffisant à « subvertir » la liberté des citoyens.

Selon Skinner, « dans la théorie politique d'expression anglaise, cette conception de la liberté et de la servitude avait atteint une certaine proéminence au cours des décennies qui précédèrent la guerre civile anglaise de 1642 ».[625] En effet, ce fut une période où, sur le plan politique, l'affrontement entre la bourgeoisie parlementaire et la Couronne atteignit son paroxysme. L'exercice des prérogatives de la Couronne en matière fiscale passait pour un de

[623] "Hobbes on the Proper Signification of Liberty: The Prothero Lecture", *loc. cit.*, p. 139.
[624] Ce fut en effet, selon Skinner, « *an epoch-making statement* » que de définir la liberté comme l'absence d'entraves au mouvement. Cf. *Hobbes and Republican Liberty*, *op. cit.*, p. 109.
[625] *Hobbes and Republican Liberty*, *op. cit.*, p. xiii. Notre traduction.

ces pouvoirs arbitraires spoliant le *"free-born people of England"* de ses droits et libertés, car la mainmise sur la propriété des citoyens que s'arrogeait le monarque par le biais des impôts équivalait à les placer sous la dépendance de la volonté royale. Avec la publication de ses *Elements of Law* en 1640, l'intervention de Hobbes dans ce contexte, et notamment par sa défense d'un pouvoir de taxation illimité, semblait une prise de parti explicite en faveur de l'absolutisme. Comme les tenants de positions théoriques favorables à la monarchie étaient régulièrement attaqués par les parlementaires, Hobbes se serait alors senti contraint de fuir en France.

Or, il ne faut pas sous-estimer en quoi la position de Hobbes se rapproche de la théorie républicaine, dont elle partage, notamment, le postulat d'une égale liberté pour tous les citoyens. Aussi, lorsque Hobbes rentra d'exil avec son *Léviathan* sous le bras, son argument politique fut délibérément situé sur le terrain conceptuel de ses adversaires. « Tandis que ceux-ci tenaient pour une condition nécessaire de la liberté que l'on soit exempt de toute possibilité d'interférence arbitraire, Hobbes considérait que c'était une condition suffisante que l'on soit concrètement à l'abri d'une telle interférence. […] Autrement dit, Hobbes niait que le simple fait de vivre sous la dépendance d'autrui puisse limiter d'une quelconque façon la liberté de l'homme. »[626] Si la position hobbesienne, qui consiste à soutenir que la soumission au souverain n'est aucunement une limitation de notre liberté naturelle, peut être dite « paradoxale », c'est précisément parce qu'elle prend le contre-pied de l'opinion républicaine. Car la liberté politique défendue par les républicains n'était au fond rien d'autre, pour Hobbes, qu'un désir de gouverner. La liberté qu'ils réclamaient, c'était celle de la souveraineté, qui est la même quelle que soit la forme du régime, et du reste, il n'est aucun régime qui n'impose à ses citoyens des obligations légales. « Le grand coup rhétorique de Hobbes fut donc de suggérer que la revendication de la liberté avancée tout au long des

[626] *Idem*, pp. 154-155. Notre traduction.

années 1640 par les écrivains démocrates et républicains n'était rien d'autre que bruit et fureur, ne signifiant rien. »[627] Ce qu'il faut remarquer, cependant, selon Skinner, c'est que pour parvenir à discréditer la théorie républicaine en montrant la compatibilité de l'assujettissement et de la liberté, Hobbes a dû réviser radicalement ses conceptions initiales et ainsi faire droit, même modestement, aux arguments de ses adversaires.

Une deuxième raison circonstancielle explique la tournure prise par les idées hobbesiennes dans leur ultime version, une raison qui fait intervenir un second groupe d'interlocuteurs avec lesquels Hobbes a eu maille à partir, soient les défenseurs d'une justification *de facto* du pouvoir établi. Le *Léviathan* s'est en effet voulu être une réponse au profond dilemme moral suscité par l'interrègne, à savoir, doit-on obéir à l'usurpateur ? S'il commence par accréditer la position des adversaires du parlement victorieux, pour qui la force ne crée ni droit ni obligation, Hobbes s'en détourne aussitôt pour montrer, sur un ton ironique, qu'ils en tirent, du fait qu'ils se méprennent eux aussi sur la signification réelle de la liberté, des conséquences erronées. Pour Hobbes, ceux qui, comme lui-même, se sont résignés à se soumettre à la faction victorieuse étaient, en le faisant, entièrement libres, car nulle obligation légale ne les y enjoignaient. L'obligation ne résulte que de leur soumission volontaire au nouveau pouvoir. Il n'était donc pas besoin, contrairement à ce que soutenaient les tenants d'une théorie de la souveraineté de fait, de plaider le droit du conquérant pour justifier de la légalité de l'ordre nouveau, car il demeurait toujours possible de lui résister tant que l'on n'eût pas accepté de se lier à lui sur un mode contractuel. Loin de s'opposer, contrairement à ce que pouvaient croire tant les adversaires du parlement que les démocrates radicaux comme les Nivelleurs, conquête et consentement s'équivalent.[628]

La position de Hobbes rejoint ainsi celle des légitimistes comme Ascham et Nedham, dont Skinner montre qu'ils reconnurent en Hobbes une confirmation de leurs propres vues, bien

[627] *Idem*, p. 209. Notre traduction.
[628] "Hobbes on the Proper Signification of Liberty: The Prothero Lecture", *loc. cit.*, pp. 149-150.

qu'ils les aient développées indépendamment. Comme chez Hobbes, on trouve chez Ascham un argument touchant à l'obligation politique fondé sur la seule nécessité, et arguant de ce que la finalité du gouvernement consiste en la protection de la vie des sujets et de leurs intérêts.[629] Or, en faisant servir à la défense du Parlement cet argument qu'il avançait déjà – contre lui – dans les *Elements of Law*, à savoir que la soumission effective est nécessairement volontaire, donc compatible avec la liberté puisqu'elle vise à préserver la vie, Hobbes se trouvait en fait à fournir au Parlement une légitimation plus forte encore que celle avancée par ses propres « propagandistes », écartelés qu'ils étaient entre l'affirmation du « *might is right* » et le besoin d'un consentement populaire, cela en montrant que le consentement est implicite dans le fait même de se soumettre.[630]

Selon Skinner, dans les conflits politiques de l'époque, la plupart des arguments avancés de part et d'autre étaient historiques en nature.[631] Contre les tendances absolutistes du monarque, les parlementaires protestaient du caractère immémorial des libertés publiques, qu'ils faisaient remonter au temps des Saxons, tout en faisant silence sur le gênant épisode de la conquête normande survenue en 1066. Or, les historiens avaient déjà établi, à l'époque, et Hobbes s'en faisait lui-même l'écho dans son *Béhémoth*, que la sommation du Parlement était une pratique inventée par la royauté normande. Ce fut pourtant l'historiographie « *whig* » qui en vint à triompher, mais Skinner montre qu'il lui a fallu incorporer la position hobbesienne pour se maintenir malgré sa fausseté. Considérant que Hobbes ne fondait pas sa propre théorie sur des arguments historiques, mais que ceux-ci ne faisaient au mieux qu'apporter des « exemples factuels », ce retournement peut étonner. Mais ce n'est qu'à ce prix que les *whigs* ont pu résoudre la contradiction qui minait leur vision de l'histoire. En effet, leur justification du parlementarisme impliquait la nécessité du consentement populaire à l'autorité ; or, comment attester de l'évidence de ce consentement au vu des déchirements de la guerre civile? Seul

[629] "The Ideological Context of Hobbes's Political Thought", *loc. cit.*, pp. 308-312.
[630] *Hobbes and Republican Liberty*, *op. cit.*, pp. 200-207.
[631] "History and Ideology in the English Revolution", *loc. cit.*, p. 160.

l'argument hobbesien relatif à la capacité de protéger permettait de colmater cette brèche, même s'il impliquait la légitimité de l'usurpation ; aussi devint-il, dans l'idéologie politique anglaise, le fondement théorique ultime du droit de souveraineté.

* *

Skinner estime qu'il faut tout de même relativiser l'importance de Hobbes dans ce récit, et l'originalité de ses positions, lorsque comparées à celles des autres théoriciens de la souveraineté de son époque. Cela étant, même si l'on a souvent tendance à « surestimer » l'importance de la contribution de Hobbes à cette discussion des droits et des devoirs politiques dans l'Angleterre du XVII[e] siècle, il faut voir que ce qui allait devenir le « libéralisme anglais » trouve sa marque distinctive dans une série d'arguments que Hobbes, parmi d'autres, a pu soutenir : son insistance « sur l'égalité des hommes comme point de départ », tout comme sa défense d'un « principe d'utilité comme mesure appropriée de la valeur d'un gouvernement », et plus généralement, une « attitude systématiquement rationaliste » en matière de politique, telles sont bien les « racines » de l'idéologie libérale.[632] Que Hobbes n'ait été qu'un rouage parmi d'autres dans le développement de celle-ci n'enlève rien au fait que c'est cette idéologie qui, encore de nos jours, donne consistance à notre expérience du politique.

Il reste difficile, néanmoins, en se cantonnant à une approche extrêmement contextualisée des idées politiques, d'apprécier l'ampleur véritable d'une telle influence. Certes, la méthode skinnerienne permet de mieux cerner, en montrant comment elles sont liées à un espace de discussion historiquement situé, le sens véritable des positions d'un auteur comme Hobbes, c'est-à-dire le sens de l'intention qui était visée à travers elles et les raisons précises qu'il a pu avoir de tourner son argument dans un sens ou dans l'autre. On voit alors comment le tumulte de la guerre civile a pu peser sur l'orientation générale de sa théorie politique, puisqu'il en

[632] *Idem*, p. 178.

allait plus généralement de la confrontation de diverses conceptions de la liberté politique et de la légitimité du droit au milieu desquelles les arguments hobbesiens révèlent la fonction stratégique qui fut la leur.

Cela étant, Skinner paraît soutenir l'hypothèse d'un lien causal entre ces conceptions diverses et les événements politiques qui survinrent à la même période. S'il peut faire la preuve des sympathies républicaines de maints protagonistes de ces événements, celle-ci demeure circonstancielle et ne peut exclure la possible influence d'autres phénomènes. Certes, on ne peut démontrer avec la même assurance que le développement progressif d'une « société de marché », comme le dirait Macpherson, a joué un rôle dans la définition des enjeux politiques et philosophiques du moment. En effet, la prise en compte de semblables facteurs oblige à situer l'analyse sur une échelle temporelle plus vaste que ne l'est celle, à dimension biographique, qu'utilise Skinner. En tout état de cause, notre propre analyse, qui vise à rendre compte du façonnement historique d'un certain type d'homme pour qui la description anthropologique hobbesienne a pu avoir une crédibilité spéculaire, ne saurait satisfaire aux critères de validité historique défendus par Skinner, car elle déborde largement le cadre historique immédiat auquel l'oeuvre de Hobbes appartient, pour reconstituer l'émergence d'un champ d'expérience qui est encore le nôtre aujourd'hui. Il nous faudrait donc, pour mieux saisir la présence du « hobbisme » dans l'expérience politique moderne, trouver une manière d'étudier la distribution des énoncés philosophiques, qui puisse servir à mieux comprendre le lien constitutif entre normes culturelles et formes de l'action historique, voire à rendre compte, si la chose se peut, de la formation historique d'un certain type de subjectivité faisant écho à l'idéologie libérale.

2.4 Zarka : l'équivoque

Contrastant avec les interprétations précédemment étudiées, la minutieuse lecture de Hobbes à laquelle se livre Yves Charles Zarka, plutôt que de déplorer son éloignement des préoccupations traditionnelles de la philosophie politique ou de critiquer son cautionnement des rapports de force instaurés sous l'égide du capitalisme naissant, vise à comprendre, mais sans les réduire à des enjeux purement contextuels, la teneur des innovations que la théorie hobbesienne a introduites dans la manière de penser les conditions politiques de l'existence humaine. S'il importe à Zarka de souligner l'« actualité » de l'oeuvre de Hobbes, c'est non seulement du fait de ses nombreux apports à la pensée politique, qui ont jeté les bases d'une expérience proprement moderne de la vie civile, mais aussi parce que ceux-ci lui paraissent, à rebours d'une réception souvent négative, véritablement précieux.

Afin d'apprécier la richesse du legs hobbesien, il faut reconsidérer, selon Zarka, certaines idées reçues faisant du penseur anglais le promoteur d'une conception amorale du pouvoir, voire le zélateur du « despotisme » et de « l'obéissance passive » que Rousseau a pu voir en lui. Cela exige, dans un premier temps, d'élucider ce qu'a véritablement été le problème que Hobbes a cherché à résoudre. Or, dans l'optique de Zarka, les commentateurs semblent tous avoir échoué à saisir ce point, qui se situe à l'articulation des postulats de la philosophie naturelle et de la philosophie éthique et juridique hobbesiennes. Aussi faut-il avancer de nouveaux « principes de lecture » permettant de combler les lacunes des interprétations qui, de Strauss à Skinner en passant par Macpherson, ont failli à saisir la cohérence, mais aussi les déplacements qui soutiennent le passage de la physique à l'éthique.

Pour Zarka, le sens de la doctrine politique de Hobbes s'éclaire à la lumière de la « décision métaphysique » dont elle est issue, c'est-à-dire le geste par lequel il a rompu avec l'idée entretenue depuis Aristote d'une capacité du discours à rendre compte de l'essence des

choses. Son analyse de la « représentation » et du lien entre l'affect perceptif et la pensée rationnelle a ainsi jeté les bases d'un nouveau rapport au savoir, qu'il a ensuite reversé dans une problématisation de l'obligation politique elle aussi appuyée sur l'idée de représentation, d'où émerge le principe d'une « volonté politique publique ». C'est donc à l'aulne de sa théorie du « signe » que l'on peut mieux saisir la profondeur du changement amorcé par Hobbes dans la pensée politique, où le pouvoir s'avère être un enjeu d'ordre « sémiologique », et où l'individualisme éthique, plutôt que d'être un postulat moral, paraît relever d'une ambiguïté constitutive du langage.

2.4.1 Hobbes vu au prisme d'une « histoire non historiciste de la philosophie »

De manière à la distinguer de l'approche promue par Quentin Skinner, Zarka qualifie sa propre démarche d'« antihistoriciste », en ce sens qu'elle vise à éviter l'écueil du « relativisme » contre lequel vient buter le type d'analyse qui a fait connaître le premier. Prétendument « scientifique », l'approche skinnerienne entend restituer le sens exact d'une œuvre en reconstruisant le contexte discursif qui l'a vue naître, tout en réduisant son contenu à une simple opération langagière n'ayant d'autre horizon que celui de ses interlocuteurs immédiats. Or, pour Zarka, « penser philosophiquement c'est toujours interpréter », et il s'ensuit que l'interprète ne peut prétendre accéder à la vérité de son objet sans mettre au jour et assumer « les présupposés de son propre discours, [c'est-à-dire] le lieu à partir duquel son propos est tenu, d'une part, et le type d'interprétation qu'elle entend déployer ».[633]

C'est précisément ce qu'omettraient de faire Skinner et les historiens, selon Zarka, qui leur reproche de nier le « caractère interprétatif » de leur propre démarche sous prétexte de s'attacher à la pure description factuelle des conditions d'émergence des œuvres étudiées.

[633] Yves Charles Zarka: « Actualité de Hobbes; L'interprétation entre passé et présent », in *Le Débat*, no. 96, septembre-octobre 1997, pp. 108-109.

L'historiciste feindrait d'ignorer sa propre « situation », faisant « comme si tout était réductible à l'histoire sauf lui-même qui assume cette affirmation ».[634] Moins qu'un manque de probité intellectuelle, cet aveuglement aurait pour effet de conduire à une lecture tronquée, si ce n'est à des « anachronismes », restreignant la portée de certaines affirmations et méconnaissant par le fait même les implications qui en découlent. Une œuvre de pensée se voulant philosophique résulte en effet d'une intention qui déborde largement son contexte immédiat, puisqu'elle vise « à fournir une évaluation de l'existence, de l'action et des oeuvres humaines qui vaille au-delà des circonstances matérielles de sa rédaction ».[635] Loin d'être les simples « vestiges d'une époque révolue »[636], les textes philosophiques doivent être lus, estime Zarka, à la lumière des problèmes dont ils traitent et qui engagent notre propre compréhension du politique, de sa valeur et de ses finalités.

Cela ne veut pas dire qu'il faille poser, à l'instar de Leo Strauss, le caractère intemporel du problème politique et la nature intangible de l'idée du Bien, car une telle perspective, en rejetant l'histoire au nom de ses conséquences néfastes sur le plan moral, méconnaît à son tour l'historicité constitutive du discours philosophique. C'est là un fait incontournable que l'étude des textes philosophiques ne peut esquiver, tant l'exercice interprétatif impose de prendre en compte, dans ce qu'elles ont de particulier, « les préoccupations sociales, politiques, juridiques et religieuses d'une époque, ainsi que […] le contexte doctrinal du temps ».[637] L'« intérêt philosophique » de l'interprétation, portant sur le contenu conceptuel d'une œuvre et prenant au sérieux les problèmes dont elle traite, ne peut être dissocié, selon Zarka, d'un « intérêt historique », qui impose à la lecture certains critères d'exactitude relatifs à leur genèse, dont il faut reconnaître le caractère « hérité » et contingent. Si les notions que les textes mettent en œuvre appartiennent à un certain stade historique de la connaissance,

[634] *Idem*, p. 110.
[635] *Idem*, pp. 110-111.
[636] Yves Charles Zarka: « Deux interprétations de Hobbes », in *Le Débat*, no. 96, septembre-octobre 1997, p. 93.
[637] *Ibidem*.

l'élucidation de l'intention normative qui préside à leur emploi implique de restituer « les enjeux philosophiques qui ont élevé ces notions au concept ».[638]

C'est donc à une « histoire non historiciste de la philosophie » que Zarka entend se livrer, ce genre de démarche étant la seule à même de saisir l'« actualité » d'une œuvre comme celle de Hobbes, par quoi il entend l'interrogation de « ce qui a été historiquement modifié par cette pensée dans le mode de compréhension de la question politique ».[639] Cela suppose une mise en rapport des propositions philosophiques de l'auteur avec une certaine manière de penser prévalente à son époque, en fonction de laquelle il devient possible de repérer les innovations qu'elles ont pu amener et qui ont durablement modifié la teneur du problème politique, voire l'horizon de ce qu'il est possible de dire à son sujet.

Cette double lecture, à la fois historique et philosophique, permet ainsi à Zarka d'identifier la raison du « bouleversement introduit par Hobbes dans la pensée politique », inaugural d'une certaine modernité, et qui repose, selon lui, « sur la mutation qu'il [a] fait subir aux conditions métaphysiques de la pensée du politique ».[640] Le repérage de cette transformation permet à Zarka d'avancer une interprétation novatrice d'un élément capital de la théorie hobbesienne, soit la manière dont elle articule philosophie naturelle et philosophie civile. C'est un problème sur lequel ont buté maints commentateurs, et nous avons vu comment leur interprétation de ce passage a pu, chez Strauss et chez Macpherson, conditionner leur appréciation normative de l'œuvre. Pour Zarka, l'un et l'autre soutiennent deux interprétations contradictoires, le premier postulant la « discordance » des deux doctrines, du fait de l'incommensurabilité du monde matériel et de celui du désir et de la loi, le second rejetant l'idée d'un dualisme ontologique pour conclure à l'absence d'autonomie du monde humain par rapport à la nature.

---

[638] Yves Charles Zarka: *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, Presses universitaires de France, 1995, p. 18.

[639] « Actualité de Hobbes; L'interprétation entre passé et présent », *loc. cit.*, p. 112.

[640] Yves Charles Zarka: *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1987, p. 229.

Pour Strauss, en effet, si Hobbes a rendu l'homme « étranger à la nature » et l'a affranchi des finalités morales censées découler de son essence, c'est qu'il aurait tenté à toute force de calquer sa conception de l'homme sur l'image d'une nature réduite à un enchevêtrement de « causes efficientes ». Or, cela se serait avéré impossible sans l'introduction d'un postulat moral étranger à la physique, qui seul peut rendre compte de l'idée d'un désir illimité de puissance, d'où le jugement straussien d'une hétérogénéité et d'une discontinuité des deux théories. À l'inverse, sous prétexte « de sauver la systématicité et la cohérence de l'œuvre », Macpherson, afin de contourner l'obstacle que représente le problème d'une constitution *sui generis*, car essentiellement qualitative, du désir, aurait argué de ce que « le matérialisme physique [serait] la condition nécessaire mais non suffisante - sans la présupposition de postulats sociaux implicites - de l'obligation politique ».[641]

Le problème demeure pourtant irrésolu, selon Zarka, puisque la fondation du politique étant, comme on le verra, un acte juridique, celui-ci ne peut être réduit à une simple physique du mouvement. Par contre, en montrant que la conception hobbesienne de la nature a pour origine une « décision métaphysique » singulière, qui donne également sa teneur au problème politique, il devient possible de saisir le mode d'articulation des deux niveaux théoriques qui semble avoir échappé aux commentateurs précédents. La théorie de Hobbes n'est ni juxtaposition de la science naturelle et de l'éthique, dont le raccordement se ferait par l'introduction subreptice de postulats moraux ou sociaux; elle n'est pas non plus pure déduction de la seconde à partir de la première, dont elle ne serait qu'une métaphore.

[641] *Idem*, p. 224.

2.4.2 L'ambiguïté du langage

Pour comprendre la spécificité du problème éthique chez Hobbes, il faut donc restituer le contenu de cette « décision métaphysique » qui affecte sa conception de la nature. L'œuvre de Hobbes résulte de l'intention de fonder rationnellement, et à nouveaux frais, tant la connaissance de la nature que celle de l'éthique. S'il y a lieu de parler d'une « décision métaphysique », selon Zarka, c'est qu'elle permet de résoudre la question « de savoir si cette double reconstruction, qui réduit le réel à de la matière en mouvement, mais qui, en même temps, promeut l'homme en acteur décisif dans l'édification de son propre monde social et politique, pouvait être pensée à partir d'un principe unique ».[642]

La théorie de Hobbes s'arc-boute sur une critique de la métaphysique aristotélicienne, qui reposait, quant à elle, sur « l'idée d'une coïncidence de l'ordre du connaître et de l'ordre de l'être ».[643] S'il paraissait possible au philosophe de saisir ce que pouvaient être les finalités naturelles de l'être humain, c'est que l'exercice du langage était censé ouvrir à la connaissance de l'essence des choses, et en cela même, l'homme devait saisir réflexivement sa propre destination, faisant de lui un être de raison. Or, c'est précisément cette transparence de l'être que Hobbes remet en question. Si cette critique le détourne de la tradition, elle ne l'éloigne pas moins d'un contemporain comme Descartes, qui, concevant la vérité sur le mode de l'évidence s'imposant à une pensée capable de se saisir elle-même de façon réflexive, prolongeait à sa manière cette ambition de fonder ontologiquement la connaissance. Pour Hobbes, au contraire, l'essence des choses est à jamais inconnaissable. En somme, « l'illusion des métaphysiciens consiste à n'avoir pas vu, ou à n'avoir pas voulu voir, la dissociation inéluctable entre le discours et l'être, en hypostasiant dans les choses une

[642] « Deux interprétations de Hobbes », *loc. cit.*, p. 92.
[643] *La décision métaphysique de Hobbes*, *op. cit.*, p. 16.

abstraction qui n'a lieu que dans et par le discours ».[644]

Hobbes considère en effet « que la sensation est à l'origine de toute connaissance ».[645] Sa théorie de la perception est donc au fondement de son entreprise de refondation métaphysique. L'optique fournit la démonstration de ce fondement sensuel de la connaissance, car la vue résulte de la pression exercée par une chose extérieure, à laquelle la sensation réagit par la production d'une image qui est indépendante de la chose elle-même. Le rapport perceptif introduit ainsi un écart que désigne la notion de « représentation ». Celle-ci suggère « une hétérogénéité radicale entre la sensibilité et la chose. Loin de nous révéler la chose telle qu'elle est en elle-même, la représentation est un phantasme purement subjectif auquel ne correspond rien hors de nous ».[646] La sensation est néanmoins la source d'une connaissance qui peut être dite empirique, en ce qu'elle est le produit d'une expérience subjective du monde. Mais cette connaissance factuelle reste toujours particulière et immanente, en ce qu'elle est liée à la perception d'objets toujours singuliers, cette perception étant elle-même unique et propre au sujet qui en fait l'expérience.

La connaissance empirique doit donc être distinguée d'un autre type de savoir, qui s'attache, lui, à la recherche des causes des phénomènes qui se donnent à la perception. Cette connaissance peut être dite rationnelle car elle fonctionne par inférence et vise à s'abstraire de l'immédiateté des phénomènes pour en discerner les causes. Pour ce faire, elle suppose, contrairement à la première, l'usage de mots, qui ont justement pour propriété d'être des dénominations générales, indépendantes des choses toujours particulières qu'elles servent à dénoter, et qui, parce qu'elles sont arbitraires, inscrivent la raison dans l'ordre de l'artifice humain. Se creuse alors l'écart entre le sujet percevant et l'objet perçu, puisqu'à la représentation, le langage ajoute un degré supplémentaire d'éloignement. Comme l'explique Zarka, la chose et le discours qui la nomment sont rendus radicalement étrangers l'un à

[644] *Idem*, p. 119.
[645] *Idem*, p. 27.
[646] *Idem*, p. 33.

l'autre. « La chose est toujours individuelle, distincte des autres choses et refermée sur elle-même dans son identité à soi. […] [En revanche,] [l]e discours, de par sa nécessité interne, introduit des distinctions qui relèvent des différentes manières dont nous concevons la chose, mais auxquelles elle est indifférente et qui ne l'affectent pas dans son être. »[647]

Toute la question sera donc de savoir comment peut être fondée la prétention du discours à énoncer une vérité au sujet de la chose à laquelle il renvoie. Avançant une hypothèse dite de l'*annihilatio mundi*, censée rendre compte de la persistance de nos représentations malgré le passage du temps et l'évanescence des phénomènes, Hobbes assume ainsi une séparation radicale entre la connaissance et son objet, qui permet, en faisant abstraction de ce dernier, d'étudier la représentation pour elle-même. Deux possibilités sont ouvertes par l'introduction d'une hypothèse aussi radicale. D'aucuns pourraient en effet conclure, comme l'a fait Berkeley, à l'inexistence des choses mêmes, seule la perception étant réelle. Opposé à un tel « idéalisme subjectif », Hobbes fait le pari du « réalisme matérialiste », qui suppose qu'il faille, pour que la perception ait lieu, qu'un objet extérieur et indépendant de la pensée exerce sur le sujet sensible un effet, ce qui implique que l'objet doive être conçu comme un corps doté de dimensions et de propriétés physiques. « L'existence de la *res extra animum*, sans dépendance à l'égard de la pensée, est donc exigée par la pensée pour rendre compte causalement de la représentation. »[648] Si l'on peut s'assurer de l'existence des choses, il n'est pas dit, par contre, que leur essence nous soit accessible.

On le voit, l'analyse de la représentation et du langage permet de comprendre l'erreur métaphysique qui consiste à donner une valeur ontologique à nos représentations. Une telle « illusion réifiante », qui traverse l'histoire de la philosophie, « résulte d'un abus de langage qui nous fait prendre les mots pour des choses ».[649] Inspiré d'Ockham, le nominalisme hobbesien s'appuie en effet sur deux thèses, soit que les représentations que l'on se fait des

[647] *Idem*, p. 123.
[648] *Idem*, p. 185; voir également p. 55.
[649] *Idem*, p. 94.

choses sont tout aussi particulières que celles-ci le sont elles-mêmes, et donc, qu'il n'y a rien d'universel dans le monde. S'il existe, l'universel ne réside que dans le langage. Comme les mots sont arbitraires et qu'ils sont le fruit d'un vouloir humain, c'est donc en l'homme, et non dans le monde, que l'universel se situe. Quant à la vérité, celle-ci est conçue comme l'attribut du discours, elle n'a plus qu'un « contenu logique » indépendant des choses auxquelles se rapportent les propositions. Par conséquent, toute vérité ne peut avoir de valeur qu'hypothétique.[650] Cela étant dit, une telle conception de la vérité ouvre au savoir de nouveaux horizons. En effet, si la « validité ontologique » du savoir est incertaine, ce constat est en même temps celui de l'artificialité de la connaissance. Le savoir n'est pas enraciné dans les choses de la nature, mais dans une « activité humaine ». Il relève donc d'un « pouvoir » de l'homme qui, par la connaissance des causes, acquiert la capacité de produire des effets. La science n'est plus de l'ordre de la contemplation ; plutôt, elle s'apprécie maintenant à l'aulne de son utilité.[651]

La décision hobbesienne qui fonde sa « philosophie première » consiste donc en l'affirmation d'une « métaphysique de la séparation », qui « instaure une béance qui risque d'être insurmontable entre le discours et les choses ».[652] Selon Zarka, on a là la racine d'une philosophie davantage spiritualiste que matérialiste. En effet, le matérialisme hobbesien n'est pas ontologique, mais « gnoséologique »: il est un principe d'explication du savoir, non une affirmation quant à la nature des choses, dont on ne peut rien connaître.[653] Aussi, même si la perception peut s'expliquer par l'inférence d'une causalité matérielle, il en va plutôt d'une « philosophie de l'esprit », d'une « doctrine de la vie mentale, dominée par une théorie de l'apparition (le phantasme) et du langage, qui a tendance à s'émanciper de ce dont elle est en

[650] *Idem*, pp. 18 et 127.
[651] *Idem*, pp. 150 et 163.
[652] *Idem*, p. 20.
[653] *Idem*, p. 157.

principe dépendante: l'ontique du corps ».[654]

C'est à l'égard de ce « renversement fondamental » que l'on peut saisir la spécificité de l'éthique hobbesienne. Selon Zarka, celle-ci prend sa source dans l'analyse du problème du langage. C'est le langage, en effet, qui permet l'exercice du jugement et la détermination du vrai, la vérité n'étant rien d'autre que l'adéquation, dans la proposition, du rapport entre des mots faisant office de sujet et de prédicat. La fonction première du mot est de servir de « marque » destinée à pallier à l'évanescence des représentations, qu'éclipse progressivement la multiplicité des sensations. Le langage est donc le support de la mémoire. En ce sens, il permet l'accroissement du champ de l'expérience humaine, en étendant, au sens spatio-temporel, la portée de la mémoire, et en favorisant, par la liaison qu'il permet d'établir entre cause et effet, l'acuité des représentations sur lesquelles l'expérience est fondée. Dans cette fonction, les mots sont des marques à usage individuel. Ils ne supposent aucunement l'existence d'une convention quant à leur signification. Au contraire, la possibilité de partager des expériences et d'établir des conventions implique l'existence préalable du langage.

Cela dit, en tant que signes, les mots sont des dénominations arbitraires. « Or cet arbitraire fait toute l'ambivalence du langage. » Le vrai ou le faux n'étant pas dans les choses mêmes ni dans la représentation qu'on peut s'en faire, mais dans le discours, il y a donc dans l'usage des mots une possibilité de contradiction. « Ainsi la parole a-t-elle un statut ambigu, parce que l'arbitraire de son rapport à la pensée en fait le lieu des contraires, c'est-à-dire de la vérité et de l'erreur, du sens et du non-sens, de l'aveu et du travestissement, du jeu et de l'offense. »[655] Si l'on ne peut concevoir de rapport entre les êtres humains sans un partage de significations, l'ambiguïté constitutive du langage indique en même temps pourquoi la sociabilité ne peut aller de soi.

---

[654] « Deux interprétations de Hobbes », *loc. cit.*, p. 93.
[655] *Idem*, p. 97.

L'analyse du langage va donc bien au-delà, chez Hobbes, de la tentative de fonder une science rationnelle. Elle a, selon Zarka, une vocation « thérapeutique ». Tant au niveau de la science qu'à celui de l'éthique, la raison exige « une réduction des équivocités verbales et une maîtrise des significations ».[656] Telle sera donc la fonction de la philosophie, et le motif pour lequel la logique y joue un rôle de premier plan. S'il paraît souhaitable à Hobbes de fonder une science du politique qui prenne modèle sur les mathématiques et la géométrie, c'est bien parce que celles-ci, appuyées sur des définitions claires dont elle tirent des théorèmes rigoureux, dissipent toute équivoque dans l'usage des mots. Peut-être « l'équivoque et le malentendu ne pourront[-ils] jamais être totalement supprimés de l'exercice quotidien du langage »[657], il n'en demeure pas moins que la théorie de Hobbes est mue par un espoir, celui d'établir entre les hommes une concorde que seule une langue bien faite permet d'envisager.

2.4.3 De l'individu universel au désir de société

La théorie de Hobbes s'appuie sur une conception de l'homme qui implique deux « déterminations fondamentales ». L'homme est en effet à la fois un « être de parole » et un « être de désir ».[658] Nous avons vu que l'aptitude humaine au langage confère à l'homme une capacité à s'abstraire de l'immédiateté des phénomènes sensibles, l'usage des mots le faisant accéder à un niveau de généralité qui permet de comparer ses perceptions, et qui l'habilite également à la communication avec ses semblables. Le langage est porteur de l'universel, et ce statut d'être langagier donne à l'humain, par-delà son individualité toujours particulière, une universalité de fait que la science politique aura la charge de transposer dans le droit.

De façon à montrer combien la conception hobbesienne de l'individu est novatrice, Zarka compare celle-ci au portrait du héros dépeint par Gracián à la même époque. S'adressant à la

[656] *La décision métaphysique de Hobbes*, *op. cit.*, p. 133.
[657] *Hobbes et la pensée politique moderne*, *op. cit.*, p. 71.
[658] « Deux interprétations de Hobbes », *loc. cit.*, p. 95.

noblesse, ce dernier énonçait les règles d'un « art de se conduire » où il importait, afin de maintenir sa position sociale, de « ne se montrer jamais tout entier » et surtout de « ne point laisser connaître ses passions », au prix de donner à autrui un ascendant sur soi. L'héroïsme était en effet un mode de « gouvernement de soi qui [devait] procurer un avantage et une supériorité sur les autres » et qui se déclinait dans un esthétisme pratique donnant un style distinctif aux actes et aux paroles: la « grâce ». Dans un monde où, à l'inverse de ce que prescrivait une certaine tradition platonicienne, l'apparence l'emportait sur l'être, le héros se devait de bien se connaître lui-même afin de mieux se dissimuler aux autres: il en allait ainsi d'un art de la « maîtrise de soi ».[659]

Dans la théorie hobbesienne, on trouve certains échos de cette primauté conférée à l'apparence, mais Zarka y observe surtout un retournement de la figure de l'individu. À rebours de cette célébration du type héroïque et de la « singularité individuelle », Hobbes avance une conception de l'homme universel où, quoique le jeu des apparences et de la dissimulation ne cesse de caractériser l'ethos de l'individu, il en va désormais d'une morale décidément « antihéroïque ». Annonçant la dissolution du monde médiéval, c'est la figure de l'« homme moderne » en ce qu'il a d'« ordinaire » qui émerge alors.[660] Les traits du héros sont à la fois dévalués et étendus à l'humanité entière. Dès lors, si l'ordre politique paraît résulter « de la dynamique interne de la concupiscence universelle », la conséquence en est que désormais, « le gouvernement des hommes n'a plus pour modèle et condition de sa réussite le gouvernement de soi ».[661] On comprend que la vertu cesse alors d'être au cœur du problème politique, qu'il s'agisse de celle du prince ou des citoyens. Qu'ils soient grands ou petits, tous les hommes paraissent mus par les mêmes désirs, et c'est de leur dynamique dont la théorie politique devra rendre compte.

---

[659] *Hobbes et la pensée politique moderne*, *op. cit.*, p. 28 et 31.
[660] *La décision métaphysique de Hobbes*, *op. cit.*, p. 257 ; voir aussi « Deux interprétations de Hobbes », *loc. cit.*, p. 93.
[661] *Hobbes et la pensée politique moderne*, *op. cit.*, p. 39.

Touchant à l'affectivité, les désirs sont liés à la perception, et en ce sens, ils participent du problème éthique esquissé plus haut et qui tenait de l'ambiguïté constitutive du langage. Tout comme les représentations appartiennent à l'expérience singulière de l'individu, le désir est conçu également comme relevant de « cette clôture sur soi de la sphère mentale individuelle ».[662] S'il porte sur des choses extérieures au sujet qui l'éprouve, et s'il se présente à lui indissolublement lié à la spécificité de ses représentations, le désir s'avère être, dans la théorie hobbesienne, fondamentalement autoréférentiel. Le désir vise d'abord à se reproduire, et en ce sens, il est avant tout « désir de soi ».[663] Le fait que le désir ne renvoie ultimement qu'à lui-même implique l'absence de toute finalité qui soit étrangère au sujet désirant, entendu dans sa particularité, et que lui dicterait une quelconque « nature ».

De toute façon, dans l'opinion de Hobbes, il est impossible à l'homme de connaître ce que serait son essence. S'il peut éprouver son existence, la conscience de soi reste fondée dans la perception sensible. Il n'y a pas même, chez Hobbes, de « représentation du moi », seulement une autoaffection du sujet qui se perçoit lui-même dans l'expérience qu'il fait du plaisir ou de la douleur, et dans le tiraillement du désir et de la répulsion. « Cette corrélation du sentiment de soi et de la perception exclut d'emblée la possibilité d'une réflexion sur soi par laquelle la pensée se saisirait elle-même et poserait son existence, comme dans le cas du *cogito* cartésien. »[664] Ce n'est que médiatement, par le biais du langage, que l'homme pourra acquérir le sens de ses qualités, jusqu'à pouvoir prendre une distance par rapport à ses affects. Au niveau de l'expérience empirique, s'il y a pour Hobbes une indépassable « subjectivité de la représentation », celle-ci doit être pensée « sans sujet fondateur ».[665] Serait-ce dire que l'institution politique, posée comme palliative à l'expérience de la séparation, aura également

[662] *La décision métaphysique de Hobbes*, *op. cit.*, p. 228.
[663] *Hobbes et la pensée politique moderne*, *op. cit.*, p. 50.
[664] *La décision métaphysique de Hobbes*, *op. cit.*, p. 29.
[665] *Idem*, p. 44.

pour tâche d'assurer l'institution du sujet dans son rapport à soi ? Bien que Zarka ne le dise pas ainsi, tout porte à croire que tel est bien le cas.

Le problème de la séparation entre la représentation et son objet se trouve transposé par Hobbes dans celui du désir, où se pose la question de la subjectivité de la valeur. Contrairement à Aristote, pour qui c'était la valeur intrinsèque d'un objet qui expliquait son attractivité, le sujet hobbesien, séparé de l'essence des choses, ne se meut vers elles que sous l'impulsion d'un désir qui résulte de la projection sur l'objet convoité d'une valeur purement subjective. Comme les valeurs n'ont aucun « fondement objectif », elles varient d'un individu à l'autre et sont donc relatives. Le bien n'étant toujours tel que pour celui qui l'éprouve, il s'ensuit qu'il ne peut y avoir, par conséquent, de « bien commun » assignable à l'ensemble des hommes, et par le fait même, il s'avère illusoire d'espérer une harmonisation des désirs toujours particuliers.[666]

Cela étant, si l'être désirant est fondamentalement seul dans l'épreuve de ses sensations, il importe de préciser que les désirs sont pour la plupart acquis et non innés. Ils sont ainsi liés à l'expérience de l'individu et à sa mémoire, et donc, ils s'associent d'une certaine manière au langage qui est, comme on l'a vu, le support du souvenir. Le langage étant la condition d'un accroissement du champ de l'expérience humaine, il s'ensuit que les désirs s'émancipent de l'immédiateté de la sensation, et, ce faisant, gagnent en intensité. En effet, chez Hobbes, le désir, qui vise d'abord à se perpétuer lui-même, est pensé dans un rapport au temps. Le désir conserve la trace des expériences passées, et il est tendu en même temps vers l'avenir. C'est son rapport anxieux au futur qui explique que l'homme puisse concevoir le désir de cette chose particulière qu'est la puissance. Celle-ci doit moins être comprise dans les termes d'une physique du mouvement que dans ceux d'une psychophysique de la volonté. Certes, le *conatus*, parce qu'il est intensité, peut être exprimé mathématiquement, mais comme l'objet

[666] *Idem*, pp. 264-265; voir aussi p. 67.

du désir concerne toujours un « bien apparent », il est toujours d'ordre qualitatif. Signalant une fois de plus le passage d'une pensée du corps à une philosophie de l'esprit, le concept de puissance s'avère donc être lui-même de l'ordre de la représentation et du signe.[667]

Mais en ce sens, penser le désir de puissance comme résultant d'une amplification de l'expérience subjective elle-même permise par la mémoire et le langage implique la prise en compte d'autrui dans sa genèse. Si l'on suit Zarka, il appert que le désir de puissance n'est pas constitutif de la nature humaine. Il « résulte uniquement de l'extension du champ d'expérience aux relations interhumaines, c'est-à-dire de la dynamique relationnelle des désirs », qui sont fondamentalement mimétiques.[668] Sans dire qu'elle est nécessairement constitutive de la conscience de soi, la relation à autrui est néanmoins fondamentale en ce qu'elle explique la tendance conflictuelle qui germe dans le désir, pourtant anodin en lui-même, de persévérer dans l'être. Pour importante qu'elle soit, la relation à autrui ne suppose cependant aucune motivation altruiste. S'il existe en l'homme quelque chose comme un « désir de société », c'est que la solitude est « pénible » et que le commerce avec autrui est susceptible de procurer des avantages. Le désir de société est donc, comme tout désir, purement autoréférentiel, et il ne préjuge aucunement d'une capacité à faire société.[669] Celle-ci exige en effet une capacité à faire des promesses, qui présuppose elle-même que l'homme soit éduqué à la connaissance rationnelle de sa condition. Telle sera donc la tâche de la philosophie politique.

2.4.4 Violence et autorité

Comme le savoir, détaché de l'essence des choses, se trouve par là acquérir chez Hobbes une finalité pratique, de même, c'est son utilité qui rend souhaitable la constitution d'une science

[667] *Idem*, pp. 221-222.
[668] *Idem*, p. 258; voir aussi p. 301.
[669] *Idem*, pp. 279-280; voir aussi *Hobbes et la pensée politique moderne*, *op. cit.*, p. 56.

politique, elle qui doit servir à fonder rationnellement, aux yeux des citoyens comme à ceux du souverain, la nécessité de l'État. En ce sens, plutôt que d'enquêter sur les « causes factuelles », c'est-à-dire historiques, de la naissance et du déclin des États, c'est en remontant aux « causes principielles » de l'association politique que Hobbes espère résoudre le double problème de l'incompatibilité des désirs et de l'ambiguïté du langage.[670] La philosophie politique hobbesienne apparaît donc comme l'aboutissement de son entreprise de refondation du savoir, le problème politique étant déterminé par les « conditions épistémologiques » qui forment les prémisses de cette « métaphysique de la séparation ». C'est donc dans l'espace de la représentation, où se joue le drame du désir et du langage, que le politique doit être situé. « En ce sens, la fondation politique d'un code juridique de l'État se substitue à l'ordre ontologique perdu. »[671]

On comprend donc que la géométrie puisse s'imposer comme le modèle de la réflexion politique, car il s'agit précisément d'une science dont l'efficace tient à ce qu'elle construit ses propres objets, qui n'ont aucun équivalent naturel, cela sur la base de propositions claires et univoques, de sorte que « l'entendement ne trouve dans l'objet du savoir que ce qu'il y a mis lui-même », ce qui fait qu'elle est indissociable d'une « volonté » et d'une « puissance de faire ». La science révèle ainsi à l'homme sa propre « puissance de construction d'artifices ».[672] Or, l'artifice suprême, c'est bien l'État. En ce sens, la science politique n'est pas le parent pauvre de la connaissance rationnelle, mais la science ultime, celle qui englobe toutes les autres et sans laquelle celles-ci n'auraient aucune effectivité. La théorie politique se voit ainsi promue au rang de « science totale », la « science de la production par l'homme de son propre monde ».[673]

---

[670] *Hobbes et la pensée politique moderne*, *op. cit.*, p. 47.
[671] *La décision métaphysique de Hobbes*, *op. cit.*, p. 25 ; voir également p. 230.
[672] *Idem*, p. 160.
[673] *Idem*, p. 176.

Il y a donc entre la philosophie naturelle et la philosophie civile de Hobbes un lien consubstantiel. Aussi, à l'hypothèse de l'*annihilatio mundi* qui permettait d'étayer les fondements d'une analyse de la représentation correspond celle de l'état de nature, expérience de pensée posant la dissolution de l'État afin de mieux remonter aux causes principielles de sa génération. Présupposé comme origine de tout État existant mais aussi comme étant toujours « imminent », l'état de nature ne réfère pas à l'ordre naturel (qui relèverait de l'espace physique propre aux choses); il s'agit, tout comme l'état civil, d'un « état moral » faisant le portrait des relations entre les hommes, et qui se situe donc dans l'espace de la représentation. C'est parce qu'il est pensé dans la spécificité de cet espace de la représentation que le problème politique « change de lieu », puisqu'il ne s'agit plus, comme le voulait la tradition depuis Aristote, de faire correspondre les institutions civiles et un certain naturel des hommes qui serait historiquement et géographiquement contingent.[674] Déduite des causes les plus fondamentales de l'expérience humaine, la nécessité de la fondation de l'État pourra ainsi être posée sur un mode « originaire et anhistorique ».[675]

Dans ce monde humain qui est celui des apparences, le langage, dans sa fonction communicative, n'est pas neutre mais ambivalent, puisqu'il peut aussi bien révéler que masquer les intentions d'un locuteur. Le langage influe donc sur le « contexte relationnel » où cohabitent les hommes. S'il est un espace de lutte, l'état de nature est moins le lieu d'une violence de tous les instants que d'une rivalité dont la logique est sémiotique. Car la puissance que chacun est conduit à rechercher afin d'assurer sa conservation y prend une consistance symbolique, dont témoigne l'importance de l'honneur dans l'explication des causes du conflit. « Dans les relations interhumaines, c'est-à-dire dans la communication et l'échange, la puissance ne peut produire d'effets qu'en produisant des signes. Dès lors, toutes les passions et les comportements humains deviennent des échanges de signes par lesquels

[674] *Idem*, pp. 249-250.
[675] *Idem*, p. 69.

l'homme s'épuise à manifester sa puissance. »[676] Aussi, bien qu'elle soit la condition du rapprochement des hommes, « l'intention de communiquer y est minée par une contradiction interne et permanente, parce que chacun s'érige en interprète privé à la fois de son propre discours et de celui de l'autre, chacun prend sa propre raison pour la raison ou la norme universelle ».[677]

Dans la théorie hobbesienne du politique, l'État doit remplir la même fonction de clarification taxinomique, en matière de droit, que la science est appelée à le faire au niveau de la connaissance des phénomènes. « La fonction du pouvoir politique sera de rendre possible une communication univoque. »[678] C'est à cette condition qu'un dépassement des contradictions de l'état de nature est possible. On sait que pour Hobbes, parce qu'il est un droit sur soi-même qui n'implique aucune réciprocité, le droit naturel oppose les individus les uns aux autres. Pourtant, « un être qui affirme son droit est [en même temps] un être capable de rendre à soi-même raison de son comportement, et corrélativement, de repérer la contradiction éventuelle qui pourrait y intervenir. »[679] Cette réflexivité implique une compétence langagière qui rend compte à la fois du conflit et de la possibilité de sa résolution. Puisque c'est l'incompréhension mutuelle et la méfiance qui s'ensuit qui empêche les hommes de s'unir, la solution à ce problème consistera en l'institution d'un régime de signes devant valoir universellement. « Les signes institués sont aussi arbitraires que les marques ou les signes verbaux dont les individus font un usage privé. Mais, à la différence de ceux-ci, les premiers présupposent la convention sociale et donc l'institution du pouvoir souverain. »[680]

La loi, émanation de la volonté du souverain, servira donc à établir les bases d'une commensurabilité des représentations et des désirs. En ce sens, la compréhension mutuelle ne peut qu'être médiatisée par la référence à l'étalon légal. La loi sert donc à la régulation des

[676] « Deux interprétations de Hobbes », *loc. cit.*, p. 96.
[677] *Hobbes et la pensée politique moderne*, *op. cit.*, p. 82.
[678] *Idem*, p. 98.
[679] *La décision métaphysique de Hobbes*, *op. cit.*, p. 310.
[680] *Hobbes et la pensée politique moderne*, *op. cit.*, p. 99.

signes anarchiquement émis par chacun de manière à manifester ses désirs. L'État institue ainsi « un centre hiérarchiquement dominant de production et d'interprétation des signes [qui] ne suspend pas la production des signes par les individus particuliers devenus sujets de l'État, mais se superpose à elle. »[681]

La solution au problème politique passe donc par l'institution d'un régime de communication qui permette la reconnaissance mutuelle et la réciprocité. Mais comment un tel acte de fondation, juridique par nature, est-il possible ? Le principe de la convention sociale s'impose puisque le modèle du contrat suggère justement un « échange de signes » au moyen duquel chacun manifeste aux autres sa volonté. « La convention sociale est elle-même sous-tendue par une théorie de l'énonciation performative », de sorte que le langage trouve en lui-même les ressources pour surmonter ses propres contradictions.[682]

Cela étant dit, Zarka montre combien fut laborieuse l'élaboration théorique de ce contrat fondateur. Comme le pouvoir politique est institué afin de garantir ce droit fondamental qu'est « la propriété que chacun a sur son corps et sur ses membres »[683], il est nécessaire que le droit positif concorde avec l'intention dont il est issu. Par contre, la théorie du contrat semble contredire cette intention fondatrice. En effet, le contrat implique un échange qui est un transfert de droit, en vertu duquel la partie contractante renonce au droit qu'elle a sur la chose aliénée. Or, comment un individu pourrait-il, au nom du droit qu'il a sur lui-même et de façon à mieux assurer celui-ci, renoncer à ce même droit en l'abandonnant au souverain? Il y avait ainsi, dans les deux premières versions de la théorie politique hobbesienne, une aporie dont Zarka montre comment le *Léviathan* y apporte une solution.

C'est en concevant, le premier, le rapport de sujétion politique en termes de « représentation » que Hobbes a pu dégager le principe d'une convention juridique « fond[ant] elle-même sa

[681] *Idem*, p. 115.
[682] *Idem*, p. 108.
[683] *Idem*, p. 182.

propre validité ».[684] Ainsi, plutôt que d'envisager le pouvoir sur le mode de la propriété, c'est en vertu d'une théorie de l'« autorisation » que pourra être assurée la fusion des volontés individuelles et de la volonté législatrice du souverain. L'autorisation désigne le rapport entre un auteur et un acteur, qui sont respectivement représenté et représentant, et unis par une convention par laquelle le second reçoit l'autorité d'agir au nom du premier. Comme la volonté du souverain est réputée traduire celle du sujet, cette convention d'autorisation permet ainsi de fonder une obligation politique donnant à l'État un droit sur les actions des individus, mais sans que cela ne remette en cause le droit fondamental que ceux-ci possèdent sur leur personne physique et en vue duquel ils ont conféré au souverain son autorité.

L'unification politique d'un peuple à partir de la multitude des individus singuliers est donc au principe de la constitution d'une volonté et d'une puissance publiques, qui représente et fédère les puissances individuelles. La doctrine de l'autorisation permet ainsi la traduction, dans le droit positif, des droits naturels de l'individu, moyennant la restriction de sa prétention d'avoir un droit sur toutes choses. C'est pourquoi la loi positive ne saurait contredire la loi naturelle qui prescrit de tout faire pour assurer sa conservation. La constitution d'un droit de la souveraineté s'exprimant dans un langage juridique fonde ainsi un « art de gouverner » qui a « pour but le bien du peuple », et qui contient, malgré le caractère illimité de la souveraineté, le principe d'une certaine diligence politique. La correspondance des volontés individuelles et de la volonté souveraine serait donc garantie par le fait que « ces maximes de l'art de gouverner ne relèvent pas de la seule sollicitude du souverain, mais aussi, et surtout, de son intérêt bien compris[...]. La puissance du souverain réside dans la sommation de la puissance des sujets: affaiblir ses sujets c'est, pour le souverain, s'affaiblir lui-même. »[685]

Pourtant, bien qu'il soit attendu que l'individu reconnaisse en la loi sa propre volonté, il serait illusoire de compter sur la traduction de cette exigence rationnelle dans les faits. L'effectivité

[684] *La décision métaphysique de Hobbes*, *op. cit.*, p. 348.
[685] *Idem*, p. 353 ; voir aussi *Hobbes et la pensée politique moderne*, *op. cit.*, p. 58.

de la loi et, partant, la protection des sujets ne peuvent être qu'hypothétiques. La convention sociale n'est que paroles, et comme le dit Hobbes, elle ne saurait mettre quiconque à l'abri sans que ne la seconde le glaive du souverain. Or, si la doctrine de l'autorisation a su contourner la difficulté que représentait une fondation politique conçue sur le mode du transfert de propriété, le problème demeure de savoir ce qui autorise le souverain à exercer son droit de punir. C'est que l'acceptation des termes du contrat social s'adosse à la promesse de protection des droits individuels, qui laisse subsister, dans le silence de la loi, un certain nombre de droits inaliénables, sans lesquels l'assujettissement volontaire, qui vise toujours un « bien pour soi-même », paraîtrait contradictoire. Comme l'écrit Zarka, « les sujets ne se donnent ni ne se vendent au souverain c'est pourquoi leur obéissance au souverain demeure suspendue à la garantie que celui-ci apporte à la sécurité de leur existence individuelle. Sitôt que l'État n'est plus en mesure d'assurer leur défense, ils retrouvent leur droit naturel illimité de l'état de nature. »[686] Pour la même raison, comme ils ne sauraient consentir à s'exposer à une violence, les sujets sont censés conserver le droit de résister à la force publique.

Il demeure donc chez Hobbes une « antinomie entre le droit pénal et le droit de résistance », qui implique que la convention sociale ne peut être dite fondatrice du droit de punir qui en est pourtant la garantie.[687] Ici, Zarka semble aller au-delà du texte hobbesien pour cerner ce qui lui semble être une « justification *a posteriori* » du droit pénal, liée à une prétendue éthique du souverain censée s'ordonner à la finalité du *salus populi*, et en vertu de laquelle il lui faudrait s'abstenir de tout acte d'hostilité envers ses sujets, au risque de s'affaiblir lui-même. Dans cette perspective, le souverain devrait veiller à ce que les citoyens soient éduqués à la compréhension de la rationalité de la loi et à la nécessité de la respecter, de sorte que la finalité du châtiment ne consisterait plus tant à vaincre un ennemi qu'à « disposer la volonté des hommes à l'obéissance ». Ce serait alors, estime Zarka, « le respect des procédures qui

[686] *Hobbes et la pensée politique moderne*, *op. cit.*, p. 255.
[687] *Idem*, p. 233.

doivent en commander l'exercice » qui fournirait au châtiment la justification que la convention sociale ne pouvait fonder.[688]

* *

Telle serait donc la positivité de l'apport de Hobbes à la théorie politique. Contrairement à l'image habituelle qui lui est accolée, celle d'un « penseur de l'assujettissement, de la domination, de la violence légalisée », son œuvre serait plutôt la première à poser « l'idée d'inaliénabilité des droits des individus, celle qui pense la relation de pouvoir en d'autres termes que ceux de domination ou de propriété, celle enfin qui atteste explicitement l'impossibilité de fonder juridiquement le droit de punir. »[689] C'est en cela que Hobbes aurait posé, en des termes indépassables, les jalons du problème politique moderne, dont nous percevrons l'écho à de multiples reprises dans la suite de notre propos.

Plus généralement, la lecture de Zarka montre comment la consécration politique de l'individu et de ses droits découle d'une problématisation onto-épistémologique faisant de l'idée de représentation la matrice tant du désir que de l'assujettissement. Cela nous laisse avec un certain nombre de questions qui vont guider en partie la suite de notre recherche. Il convient en effet de mettre en rapport cette expérience proprement moderne du langage, dans la distance qu'elle creuse entre les mots et les choses, avec la tentative de cerner une manière de concevoir le façonnement historique de la subjectivité. Il faudrait voir, notamment, comment la position conjointe de la question de l'ordre politique et de celle du désir a pu orienter les conduites que l'on pourrait dire typiques du sujet moderne, par le biais desquelles l'organisation politique des sociétés occidentales a pu se reproduire de Hobbes jusqu'à nous. Zarka nous a ouvert une piste en traitant de la destitution de la figure du héros dans la pensée politique, à laquelle fut substituée celle d'un homme générique et ordinaire. Peut-on mettre en rapport cette transformation sur le plan de l'anthropologie philosophique, avec

[688] *Idem*, p. 249.
[689] « Actualité de Hobbes; L'interprétation entre passé et présent », *loc. cit.*, p. 109.

l'avènement d'une culture bourgeoise, comme semblait le croire Macpherson ? Ne signale-t-elle pas, en effet, une mutation plus profonde de la normativité sociale, dont la philosophie hobbesienne porterait les traces ? Il faudrait donc examiner quelles ont été, historiquement parlant, les conditions de possibilité de cette expérience du langage, la manière dont elle a pu s'institutionnaliser et redéfinir le fonctionnement du pouvoir dans le monde moderne, et comment ceci a pu implanter dans la conscience des hommes cette idée qui fait d'eux les propriétaires de leur personne.

2.5 Weber : politique de la folie

Avant de refermer ce chapitre consacré à diverses interprétations de la théorie hobbesienne, il est un dernier commentaire dont la recension nous semble pertinente, car il soulève une question qui prendra dans la suite de notre propos une place importante. Si les enjeux relatifs au désir ont reçu, chez les commentateurs étudiés, une attention considérable, l'autre versant de l'anthropologie hobbesienne que nous avons identifié dans le chapitre précédent, soit le problème de la vulnérabilité, pour central qu'il soit dans la position par Hobbes de la souveraineté absolue comme nécessité rationnelle, n'a pas bénéficié d'un traitement aussi exhaustif. En formulant ce problème dans un style qui rappelle à certains égards la démarche de Quentin Skinner, en ce qu'il s'attache à situer le propos de Hobbes dans son contexte historico-discursif, mais tout en débordant largement le seul champ de la pensée politique anglaise pour embrasser des domaines aussi variés que la médecine, l'optique et la théologie, l'ouvrage récent de Dominique Weber, *Hobbes et le désir des fous*, jette sur cette question de la vulnérabilité une lumière qui en révèle toute la complexité.

Le problème du désir, s'il paraît aussi crucial dans l'anthropologie philosophique hobbesienne, ne peut être adéquatement saisi sans que ne soit prise en compte cette négativité

qui lui est inhérente, et que Weber rassemble sous le thème de la folie. La vulnérabilité s'affiche ici moins dans l'extériorité de la menace que dans l'intériorité du rapport à soi. Conçue comme un dérèglement de la temporalité du désir, la folie revêt chez Hobbes une importance telle qu'elle paraît remettre en cause le biais individualiste, voire égoïste, qu'on lui attribue souvent. Reprenant certaines intuitions avancées par Yves Charles Zarka quant au caractère « sémiologique » de la théorie hobbesienne de la puissance, Weber montre que la nécessité de l'État relève, chez Hobbes, d'une volonté de rectifier la vision déformée d'eux-mêmes qui a pu inspirer à ses contemporains leur envie de sédition. Apparentant les troubles de l'époque à un phénomène de délire contagieux, Hobbes aurait ainsi calqué certains éléments de sa théorie politique sur des développements parallèles de la science médicale, dont elle partagerait non seulement le principe de dissection analytique mais aussi l'ambition thérapeutique. S'il semble impossible d'extirper du cœur de l'homme cet amour-propre dont les effets peuvent être désastreux, c'est en revanche par le biais d'une discipline du désir, dont la possibilité réside dans un travail de l'imaginaire, que la paix civile pourra être restaurée.

2.5.1 La folie de l'amour-propre

On pourrait être porté à croire, si l'on ne prenait garde aux détails de son vocabulaire, qu'il en va chez Hobbes d'une théorie destinée à conforter l'individu dans la passion qui l'attache à lui-même. Or, force est de constater, comme le fait Dominique Weber, qu'au contraire d'un Bernard Mandeville ou d'un Jean-Jacques Rousseau, chez qui la notion est respectivement célébrée ou conspuée, le terme d'amour-propre est quasiment absent de l'œuvre hobbesienne. Sa « rareté textuelle » peut paraître « étonnante », en effet, tant il est commun de voir en Hobbes un des principaux opérateurs de la transvaluation de l'« égoïsme », les idées

modernes ayant fait perdre à cette notion « son sens péjoratif » traditionnel en la déguisant sous le masque d'un « intérêt » bien compris.[690]

Pourtant, là où elle apparaît dans le texte de Hobbes, cette notion d'amour-propre s'avère profondément ambivalente. Car si, d'une part, elle paraît liée au désir légitime des individus de conserver leur vie, elle prend néanmoins un caractère nettement négatif lorsqu'elle est mobilisée pour critiquer les apories d'un attachement trop exclusif à soi-même. Aussi faut-il se garder, prévient Weber, de plaquer sur Hobbes une lecture unilatérale de son individualisme, qui n'y verrait que la promotion des droits d'un être étant pour lui-même sa propre fin. Si sa théorie est bel et bien appuyée sur une « anthropologie du désir », celui-ci concentrant « la totalité de la cause efficiente des comportements humains », c'est pour mieux montrer la nécessité d'imposer un frein aux passions qui meuvent les hommes.[691]

On sait que pour Hobbes, le désir ne cesse de faire sentir son aiguillon qu'au moment de la mort, et que la félicité, loin d'être assimilable à un repos de l'âme dans une satisfaction enfin conquise, signifie plutôt l'assurance de la perpétuation d'un désir qui consomme inlassablement les objets qu'il se donne. Or, en cela, le désir s'avère toujours plus ou moins chargé d'incertitude, selon qu'il jouit ou non d'une telle garantie. Aussi l'anxiété apparaît-elle, dans la théorie hobbesienne, comme une « détermination fondamentale du désir humain ».[692] En effet, celui-ci vise moins à s'attacher à des objets particuliers qu'à reproduire, à travers eux, sa propre puissance désirante. En ce sens, le seul véritable objet du désir, c'est la puissance elle-même, en tant qu'elle est le moyen de réaliser le désir futur. Poursuivant ici dans le sillage des idées d'Yves Charles Zarka, Weber précise que cette puissance désirante doit être comprise en des termes non pas absolus mais relatifs, c'est-à-dire qu'elle doit être pensée en rapport avec autrui. La puissance de l'un n'est effective qu'en tant qu'excès sur

[690] Dominique Weber : « L'anthropologie hobbesienne du désir », in *Klêsis – Revue philosophique*, no. 12, 2009, p. 28.
[691] *Idem*, p. 37.
[692] Dominique Weber : *Hobbes et le désir des fous. Rationalité, prévision et politique*, Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2007, p. 41.

celle de l'autre. Cela implique que la puissance réelle d'un individu dépend d'un acte de reconnaissance de la part de son vis-à-vis. Elle est donc, par conséquent, une affaire de représentations, où la « dimension imaginaire » prime sur son substrat matériel.[693]

En ce qu'il est lié au but de consolider la puissance acquise comme moyen de mener une existence satisfaisante, le désir n'est donc pas étranger à la raison, dont il partage la logique calculatrice. Bien qu'il soit l'amorce d'une compétition sur « un "marché" du pouvoir », le désir de puissance n'en est pas plus forcément, pour autant, la cause d'une « rivalité généralisée » qui dégénèrerait à tout coup dans l'affrontement violent, car si certaines passions inclinent vers la guerre, d'autres incitent à la paix, quoique ces dernières impliquent elles aussi un besoin de puissance. Et pourtant, en dépit de cette rationalité qui guide tout homme à un degré ou à un autre et qui rend envisageable l'établissement de la concorde, le fait que s'affirme chez certains une passion de plus en plus dévorante conduit irrésistiblement à la guerre. Dès lors, s'il y a conflit entre les hommes, ce n'est pas tant du fait de l'amour-propre d'individus centrés sur eux-mêmes, mais plutôt de cette « vaine gloire » qui, comme l'avait bien vu Leo Strauss, pousse l'amour-propre vers la vanité et fait perdre de vue ses propres conditions de possibilité.

C'est l'impossibilité pratique de se projeter dans l'avenir de manière à assurer la perpétuation de leur puissance qui fait de la condition naturelle des hommes un état aussi misérable. Comme Zarka l'avait montré, la question de la temporalité est pensée, chez Hobbes, dans une logique sémiotique, c'est-à-dire en rapport avec ces artifices humains que sont les signes et qui sont le support de la mémoire, en tant que celle-ci relève d'un souci du temps à venir manifeste dans le besoin de se souvenir des choses passées. Cette capacité à se projeter dans le futur en vainquant l'oubli par la production d'un imaginaire peuplé de signes est ce qui distingue fondamentalement l'homme de l'animal. Cela dit, comme l'avenir n'existe pas en

[693] *Idem*, pp. 62-65.

lui-même et n'est donc affaire que de « fictions mentales », ce rapport au temps spécifique à l'homme implique pour lui la possibilité toujours latente de devenir fou.[694] La folie ne relève donc pas des seules passions déchaînées. Elle accompagne comme son ombre l'exercice même de la raison. Celle-ci est en effet censée ouvrir sur une compréhension spontanée de la loi de nature, et elle devrait mener par le fait même à reconnaître la nécessité d'une autolimitation de la liberté, dans la mesure où il en va d'une capacité de l'individu à se projeter au-delà de son intérêt immédiat. Or, si la raison est impuissante, comme le disait Strauss, c'est bien parce qu'est douteuse cette habileté des hommes à modeler le présent par la prise en compte de l'avenir.

La folie est donc pour Hobbes une « pathologie de la temporalité », une incapacité des hommes à « coordonner les dimensions du temps de leur action », à accorder l'agir présent aux desseins futurs, et elle relève en ce sens d'une projection délirante de l'avenir. « À ce titre, nous dit Weber, la folie est alors peut-être le centre véritable de l'anthropologie hobbesienne. »[695] Si ce que Hobbes appelle l' « esprit » correspond à une capacité d'unifier les passions sous le signe d'une puissance qui se donne à elle-même comme objet de désir, l'esprit secondant alors les passions en leur ouvrant la possibilité d'une saine perpétuation, la folie, au contraire, substitue au « caractère raisonné du désir de puissance l'excès déraisonnable de l'attachement à une passion particulière et exclusive », elle « restaure ainsi la diversité qualitative des passions » et « paralyse du même coup l'activité du jugement ».[696] La raison, qui seule permet de s'arracher aux sensations immédiates pour ouvrir sur l'avenir, se retourne alors contre elle-même dans une interprétation erronée des signes qu'elle se donne.

Si l'amour-propre s'avère rationnel lorsqu'il mène à la recherche d'un bien pour soi-même, celui-ci peut se présenter à l'homme sous des apparences trompeuses. Il ne faut donc pas

[694] *Idem*, pp. 21-22.
[695] *Idem*, pp. 106-107.
[696] *Idem*, p. 111.

comprendre la folie comme relevant de ce qui serait un antagonisme entre la raison et les passions. C'est en effet l'anxiété relative au plaisir et à la douleur qui pousse à la curiosité, c'est-à-dire au désir de connaître l'enchaînement des causes et des conséquences. La raison compose ainsi avec les passions et c'est à ce titre qu'elle mène à s'interroger sur l'avenir. Or, lorsque la curiosité échoue à saisir la réalité du rapport entre causes et effets, elle mène à inventer des causes imaginaires, à discerner, sous les apparences des phénomènes, l'action supposée de pouvoirs occultes et invisibles. Si telle est pour Hobbes l'origine superstitieuse des religions, celles-ci montrent par le fait même leur profonde affinité avec la démence. On ne s'étonnera donc pas de le voir autant critiquer l'influence néfaste des prédicateurs et des faux prophètes. Comme l'avait montré Zarka, l'institution de la concorde civile exige en effet une régulation autoritaire de l'interprétation des signes. C'est en vertu de ce principe que la folie a pu se poser à Hobbes comme un problème politique.

2.5.2 Une médecine du corps social

Si l'on en croit Dominique Weber, les idées de Hobbes participent d'un changement du regard porté sur la folie dans la culture occidentale, qui se fit en rupture avec une certaine opinion moyenâgeuse y voyant un phénomène de possession démoniaque. La folie commençait alors à être interprétée en des termes où il apparaissait que l'esprit avait le pouvoir de se tromper lui-même. Bien qu'il n'ait pas été un précurseur en cette matière, Hobbes concevait la folie sur le mode de l'autosuggestion, un trouble de l'affectivité menant à prendre pour des réalités extérieures ce qui n'est en réalité que des créations de l'esprit.

Cette perspective sur la folie rejoignait ainsi le vif intérêt de Hobbes pour les sciences optiques. Ignorant la séparation entre les choses et leurs représentations dont Zarka a montré qu'elle était au fondement de sa théorie de la sensibilité, la folie s'apparenterait donc, dans

l'opinion de Hobbes, à une erreur de perception. Ce serait alors « la méconnaissance de la nature du phantasme qui porte[rait] les hommes à prendre certaines images mentales pour des choses réelles et extérieures ».[697] Qu'il s'agisse de la croyance aux spectres ou même de cette idée médiévale attribuant la folie à l'emprise de forces démoniaques, le pouvoir de l'imaginaire révélerait ainsi sa capacité à induire en erreur, que renforcerait davantage encore l'amour de soi poussant chacun à s'estimer plus sage que les autres. Aussi appartient-il à la science en général, et à la science politique en particulier, de dissiper de telles illusions, afin de rectifier la vision que l'homme a de lui-même, qui est déformée par ses passions et son amour-propre comme par un « lunette grossissante », et qui fait que l'intérêt individuel est si souvent mal compris et autodestructeur.

Aussi, par-delà « l'analogie entre corps naturel et corps politique », qui est après tout un « lieu commun de la pensée politique », Hobbes aurait entrepris de dresser, sur le modèle de la science médicale et au regard de l'agitation qui caractérisait son époque, une « nosologie politique », soit l'étude des conditions qui mènent à la dissolution de l'État et qui auraient pour racine cette pathologie de la perception.[698] Son analyse dessinerait ainsi une symptomatologie devant permettre de faire mieux comprendre aux hommes les conséquences de leurs actions, tout en rendant le souverain capable d'anticiper des troubles potentiels. La théorie politique hobbesienne serait donc mue par l'ambition d'en faire une thérapeutique du corps politique, et cela dans une perspective qui semble bien s'inspirer de l'évolution du paradigme médical à la même époque, qui vit se développer, notamment par l'introduction de la dissection anatomique, les concepts de « pathologie localisatrice » et de « maladies contagieuses ». Avançant un argument à la Skinner, Weber montre que Hobbes était en rapport avec William Harvey, le découvreur du principe de circulation sanguine, et il aurait apparemment incorporé cette découverte à sa propre théorie. La lecture hobbesienne des

[697] *Idem*, p. 131.
[698] *Idem*, p. 201.

événements dont il fut le contemporain, pensée en termes de forces en mouvement et selon la logique d'une perturbation organique, plutôt que d'un « déséquilibre » des parties constitutives du corps politique, ferait ainsi écho à la médecine, qui en vint à la même époque à rompre avec le paradigme humoral.[699]

La guerre civile, véritable maladie du corps politique, aurait donc été envisagée par Hobbes comme résultant de la propagation d'une disposition séditieuse dans la population, sous l'effet de « doctrines et affections contraires au repos public ». La rébellion contre l'autorité royale relèverait alors, à l'instar d'un épisode épidémique, d'un phénomène à la fois individuel et collectif. Telle une maladie contagieuse, le désir de révolte se transmettrait d'individus en individus, chacun étant mené, sous l'influence de doctrines trompeuses, à perdre de vue son intérêt véritable. En pensant la révolte dans cette perspective épidémiologique, Hobbes aurait usé d'une métaphore médicale relativement courante dans la pensée morale de l'époque, Weber montrant que cette référence était employée notamment par les théologiens puritains, qui voyaient le péché se répandre parmi le peuple comme le ferait la peste.[700] Hobbes aurait ainsi retourné contre ces derniers leur propre manière de concevoir le mal moral, puisque ce sont ces mêmes théologiens et prédicateurs qui auraient en quelque sorte empoisonné l'esprit des citoyens en prêchant leurs doctrines séditieuses.

Si les tenants d'une conception républicaine de la citoyenneté se méprenaient sur la signification véritable de la liberté, les théologiens puritains auraient été plus nuisibles encore dans leur manière de fomenter la rébellion, leurs visées eschatologiques les ayant mené à voir dans le roi la figure de l'Antéchrist, et à faire ainsi du conflit entre la Couronne et le Parlement une sorte de guerre sainte. Leur prophétisme était à cet égard doublement pathologique, pour Hobbes. Non seulement fallait-il que les prédicateurs se complaisent dans une « vaine gloire » pour se sentir autorisés à proclamer la fin des temps prochaine, mais en

[699] *Idem*, pp. 210-214.
[700] *Idem*, p. 225.

«jouant » ainsi « sur les craintes d'autres hommes vis-à-vis des maux futurs » en leur faisant croire aux démons et en de semblables absurdités, ils paralysaient leur initiative en inhibant leur capacité à maîtriser rationnellement leur rapport à l'avenir.[701] En ce sens, l'esprit de sédition carbure autant à l'anxiété, « cause naturelle des religions » selon Hobbes, qu'à l'espoir d'un bien à venir. Promettre la fin des temps et l'avènement d'un royaume de justice conduit alors, à partir d'une interprétation outrancière des signes révélés par la Providence, à perturber la consécution normale de la temporalité, car « en exacerbant ainsi l'anxiété pour le futur dans le présent, le séditieux fait en sorte que le présent devienne une sorte d'obnubilation délirante pour le futur : le futur est comme abstrait de son rapport au présent et au passé, il obstrue désormais tout l'horizon temporel. »[702] Obsédés par ce qui n'existe pas – l'avenir, les démons, etc. – les hommes en oublient alors leur dépendance à l'égard de ce qui est, et se méprennent par le fait même quant aux conséquences de leurs actions. Suivant de mauvais guides qui ne recherchent au fond que leur avantage immédiat, ils sont ainsi menés à agir à l'encontre de leur propre intérêt.

L'institution de la loi n'a donc pas simplement pour but de répondre au besoin des individus de dissiper l'équivocité inhérente au langage, comme l'affirmait Zarka, mais *a fortiori* de réguler ce qu'il est licite de dire. C'est à ce titre que le souverain hobbesien se voit confier l'autorité exclusive d'interpréter les Écritures, de manière à contrer le délire futurologique des prédicateurs puritains. Il en va alors de la nécessité de produire, par la mise en partage autoritaire de « fictions mentales », un régime de temporalité favorable à la paix civile, et garant d'une certaine orthopédie morale.

[701] *Idem*, p. 157.
[702] *Idem*, pp. 231-232.

2.5.3 La docilité et l'imaginaire

Pour Hobbes, la science consiste en la connaissance du rapport entre causes et effets. Elle se lie ainsi avec la prudence, dans la mesure où celle-ci recueille le savoir des expériences passées. À l'inverse, l'attitude de sédition trahit une méconnaissance des rapports de causalité, à l'examen rationnel desquels elle préfère cultiver des idées chimériques. Elle témoigne également d'un mépris pour la prudence qui pousse à sous-estimer les maux que cette ignorance est susceptible d'entraîner. Si la science est une visée de vérité, elle doit également contribuer à la paix. Or, dans l'esprit de Hobbes, vérité et paix ne sont qu'une seule et même chose, puisque « la paix est elle-même une vérité : elle est conforme à la loi de nature et traduit les conclusions de la raison ».[703] C'est pourquoi les doctrines séditieuses, dont procèdent les troubles civils, ne peuvent qu'être fondées sur de faux principes.

Savoir des causes et des effets qui président à la destinée des hommes, la science politique que contient le *Léviathan* montre que même rationnellement construit, le corps politique est toujours susceptible de se décomposer, si n'est pas constamment rappelée à l'esprit des hommes l'importance de se soumettre aux exigences prudentielles de la raison, qui dictent la nécessité de s'assujettir à un pouvoir souverain. Or, comme les seules lumières de la raison individuelle semblent impuissantes à les détourner des illusions de la folie, il faut donc que les hommes soient amenés à mieux percevoir où loge leur intérêt. « Pour Hobbes, l'homme n'est pas sociable par nature mais par institution et par discipline, ce qui suppose un apprentissage. »[704] Parce qu'ils se méprennent quant à la nature d'un bien qui, même s'il est indissociable de la perception particulière de chacun, se présente souvent à eux sous des apparences trompeuses, il faut que les individus soient entraînés à l'obéissance. « C'est pourquoi Hobbes doit placer au cœur de sa réflexion la question de la "docilité" : […] s'il

[703] *Idem*, p. 316.
[704] *Idem*, p. 240.

s'agit de faire de l'homme féroce un sujet "docile", c'est au double sens de ce terme : il s'agit de faire de lui un sujet susceptible à la fois d'apprendre et d'obéir à la loi. »[705]

Pour ce faire, il importe d'amener les hommes à comprendre que s'ils veulent que leurs intérêts soient au mieux garantis à long terme, il leur faut accepter ce que leur amour-propre seul ne saurait mener à concevoir, soit la nécessité de se plier aux exigences de la loi. Il faut donc leur inculquer une discipline des passions qui requiert de faire appel à une intervention extérieure. Hobbes affirme que dans l'état de nature, chacun est seul juge de ce qui est bon pour lui, mais il ne faut pas en déduire, selon Weber, que sa théorie serait celle d'un « individualisme absolu ». Le besoin d'une régulation des passions individuelles implique en effet l'idée que l'individu est par lui-même incomplet. C'est pourquoi Hobbes accorde une telle importance à l'« admonestation » comme modalité d'apprentissage, par laquelle ceux qui possèdent la vraie science sont capables de convaincre les autres par une démonstration raisonnée de la nécessité de la paix civile. Il en va ainsi d'une certaine forme d'intersubjectivité dans le façonnement même de la vie affective individuelle, dont la théorie civile de Hobbes, en ce qu'elle s'adresse à ses concitoyens, serait en quelque sorte une instance.

La conception hobbesienne de l'admonestation s'appuie sur le principe delphique du « connais-toi toi-même » . Recevoir l'enseignement d'autrui est au fond la même chose que lire en soi-même. S'il nous est possible de comprendre autrui, quitte à déceler en lui une agressivité menaçante, c'est parce qu'on reconnaît en lui un *alter ego*. Inversement, en se connaissant soi-même on peut comprendre ou prévoir le comportement des autres. Il en va en effet, dans l'anthropologie hobbesienne, d'un « principe de similitude et de réciprocité : il ne s'agit pas de lire en soi tel ou tel individu, mais bien l'humanité comme telle. Ainsi, ce qu'il s'agit de lire en soi ou en comparant les autres à soi, c'est l'identité de la nature humaine,

[705] *Idem*, p. 238.

l'universel se découvrant dans et sous le particulier. »[706] Bien que les hommes soient infiniment divers dans leurs inclinations particulières, ce qui empêche d'identifier la nature d'un *summum bonum*, ce ne sont pourtant que les objets de leurs désirs, et non ces passions comme telles, qui les différencient. Quant au mécanisme de leur affectivité, il est le même chez tout un chacun.

La raison n'est pas l'opposé des passions et ne permet donc pas de s'émanciper de leur emprise. Au contraire, elle leur sert d'instrument, en ce qu'elle permet d'identifier les moyens requis à l'atteinte des fins désirées. C'est pourquoi il ne s'agit pas pour Hobbes, dans sa théorie morale, de taire l'amour-propre, qui est amour de sa propre puissance de désirer, mais plutôt de le corriger, en indiquant par la raison le meilleur usage de cette puissance, de manière à la perpétuer. S'il s'agit de réguler les désirs pour façonner un sujet docile et assujetti à l'autorité de la raison, cela ne peut se faire à l'encontre, mais bien à partir du désir lui-même, qui est sa propre loi. Comme la raison ne peut taire ni même maîtriser complètement les passions, il s'agit donc de faire jouer celles-ci les unes contre les autres afin de faire advenir, comme objet de désir, la reconnaissance de l'autorité souveraine. Critiqué pour les égarements dont il est parfois responsable, l'amour-propre se voit ici instrumentalisé pour servir sa propre fin, car force est de reconnaître pour l'individu qu'il ne pourrait se réaliser pleinement sans que la paix ne soit établie. En ce sens, « « la disposition à l'obéissance civile ne dépend pas uniquement du bon usage de la raison : elle dépend également de la nature des passions, car ce sont ces dernières qui font que les sujets entendent ou non raison ».[707]

Il n'en demeure pas moins que l'homme restera à jamais « un champ de forces variables, […] traversé de puissances qui peuvent s'affronter, qui le marquent et qui l'orientent dans leur

[706] *Idem*, p. 334.
[707] *Idem*, pp. 330-331.

direction propre ».[708] L'exercice du raisonnement introspectif, même secondé par les conseils d'autrui, ne peut donc être garant d'une docilité parfaite. C'est pourquoi il n'y a pas, entre l'homme raisonnable et le fou, le fossé infranchissable d'une nature, mais une différence de degré toujours subtile. À ce titre, la folie peut affecter tout le monde. En revanche, l'admonestation permet de distinguer le normal du pathologique. Seul l'homme raisonnable est en effet disposé à se laisser conseiller. C'est dire qu'il est capable de déchiffrer correctement en lui-même « le texte des passions », qui est au contraire totalement embrouillé chez le fou, imperméable à tout conseil. Telle est d'ailleurs la raison pour laquelle les fous sont exclus par Hobbes du contrat social : leur folie est le signe d'une invalidité juridique qui les disqualifie comme citoyens. Tout comme ils ne peuvent comprendre les raisons de l'obligation politique, ils ne sauraient être capables de faire bon usage des droits qui leur sont impartis.[709]

Or, comme la folie menace toujours d'engloutir l'être de désir, on ne saurait donc trop compter sur un progrès de la rationalité pour garantir la paix civile, et c'est pourquoi l'acte fondateur, même rationnellement motivé, reste insuffisant à lui seul pour assurer la pérennité de l'ordre politique. L'État hobbesien, même fondé sur une compréhension rationnelle des motivations humaines, n'est donc pas de l'ordre d'un « meilleur régime », à l'équilibre stable et définitif. La nécessité d'une souveraineté absolue s'explique alors par le besoin de pallier aux insuffisances de la raison des citoyens, insuffisances dont, du reste, ils peuvent tout de même reconnaître la regrettable vérité. C'est donc pourquoi, « selon Hobbes, la multitude demande au souverain qu'elle institue contractuellement de la "terroriser", de façon à la sauver de la terreur qu'elle s'inspire elle-même ».[710] Mais l'exercice de la souveraineté ne repose pas pour autant sur la pure contrainte. Elle s'y oppose, même, du fait que le « principe

[708] *Idem*, pp. 122-123.
[709] *Idem*, pp. 105-106 et 113-116.
[710] *Idem*, p. 286.

de l'autorité […] suppose un acte volontaire, une autorisation ».[711] Ce n'est donc pas à une obéissance aveugle et passive que doit conduire le domptage des passions. Comme il s'agit d'unifier celles-ci sous le principe d'une puissance désirante rendue pérenne par l'acceptation de la soumission, l'obéissance doit être comprise dans les termes d'un échange dont la contrepartie est une garantie de protection, contre les autres, bien sûr, voire contre le souverain, mais surtout, en fin de compte, contre soi-même.

Le devoir d'obéir est en somme la conséquence logique de la vulnérabilité constitutive de la créature humaine. Si ce devoir est absolu en principe, il n'en demeure pas moins relatif dans les faits, et pour la raison même pour laquelle il est institué. La logique du contrat social, bien qu'elle soit inspirée par les données mêmes de la nature humaine, ne saurait annuler, en effet, la tension qui persiste entre le « droit » et le « fait ». Il subsiste en effet une contradiction entre le sujet de droit et le sujet d'intérêt, qui est contenue dans l'idée même d'un droit inaliénable au nom duquel est censément conclu le pacte civil. Le citoyen n'a certes aucun droit de résister au souverain, mais il y est conduit néanmoins si, dans les faits, celui-ci en vient à le menacer.[712] Or, comme la puissance elle-même est affaire de représentations et de symboles, la menace d'une violation des droits individuels par le souverain ne relève-t-elle pas de la perception davantage que d'une violence réelle?

L'obéissance suppose certes la conviction ou la croyance dans les raisons qui supportent l'institution de la souveraineté. Mais cette croyance peut s'estomper, et c'est d'ailleurs le danger des fausses doctrines que de mener les hommes à oublier les raisons qu'ils ont d'obéir, que ce soit au nom d'une vision chimérique de ce que serait leur bien ou d'une perception erronée d'un mal qu'ils auraient à craindre. C'est pourquoi il importe à Hobbes d'établir « la nécessité d'une délimitation uniforme du credo », de manière à ce que la pratique de la vie

[711] *Idem*, p. 290.
[712] *Idem*, pp. 288-289.

civile reste conforme aux préceptes sur lesquels elle se fonde.[713] Parce qu'elles sont volatiles, les croyances, même raisonnables, ont besoin d'être entretenues. En ce sens, l'obéissance relève moins d'une promesse fondatrice aux suites incertaines que d'un travail continu de l'imaginaire des citoyens. Si le *Léviathan* n'est pas un mythe politique comme Platon a pu en écrire, la caractérisation de l'État en des termes qui renvoient à un animal fabuleux laisse penser que la théorie hobbesienne n'est pas totalement étrangère à ce répertoire. C'est en ce sens que le « dieu mortel » qu'est l'État doit selon Hobbes faire l'objet d'un « culte civil » destiné à l'entretenir, à travers la manifestation, par le biais de signes, d'un respect de son autorité tutélaire, qui est en même temps un acte de remémoration du pacte fondateur, pacte qui n'est d'ailleurs, dans presque tous les cas de figure, qu'un événement imaginaire. Les « fables » sont donc utiles en ce qu'elles suppléent aux motifs rationnels qui supportent la souveraineté. Mais elles ne sauraient s'y substituer, cependant, car alors l'obéissance dépendrait de la croyance et cesserait avec celle-ci. Les préceptes que la raison indique n'ont pas ce caractère évanescent. Ils restent identiques à eux-mêmes indépendamment des circonstances. C'est pourquoi il faut ultimement obéir, même sans y croire.[714]

La prise en compte de cette dimension imaginaire inhérente à la logique de l'obligation politique permet ainsi à Dominique Weber de critiquer l'interprétation de Carl Schmitt. Ce dernier soutenait en effet une thèse à l'effet que Hobbes aurait été le théoricien d'une « "mécanisation" de l'État », d'une « "neutralisation" des rapports politiques » et d'une « "technicisation" de toute vérité ». La théorie hobbesienne aurait ainsi été le prélude de « l'édification de l'État de droit libéral et constitutionnel », dont Schmitt, au nom de sa valorisation du décisionnisme, aurait vertement critiqué la nature, réduisant l'essence du politique au jeu discret et régulier d'une machinerie neutre et calculable. Or, il appert, estime Weber, que si la conception du corps social est bien chez Hobbes de type mécaniste, en ce

[713] *Idem*, p. 292.
[714] *Idem*, pp. 295-299.

sens qu'elle réduit l'activité humaine à une physique des puissances et des forces en mouvement, la cohésion de l'ensemble dépend néanmoins, quant à elle, d'un « facteur non mécanique », soit les idées auxquelles les gens croient. « Léviathan, loin d'être un pur mécanisme formel, fonctionnel et procédural d'édiction et d'application des normes, aveugle quant à leur contenu et oublieux de la légitimité qui les fonde, repose sur un partage des fictions juridiques, et ce partage constitue un élément essentiel de la docilité des sujets. »[715]

Le droit et la loi sont donc eux-mêmes des « fictions mentales ». Ce n'est pas de la nature au sens de la réalité physique matérielle dont ils tirent leur efficace, même s'ils sont dits naturels avant que d'être traduits et institués dans le droit positif. Le droit et la loi sont en effet des représentations, rationnelles, certes, mais qui, comme toute image, n'ont pas d'équivalent dans les choses en soi. Il est donc inadéquat de faire de Hobbes le promoteur d'une conception strictement positiviste de la loi, car chez lui, comme l'écrit Weber, « les réalités juridiques ne sont rien en dehors des esprits de ceux qui croient à leur existence : ce sont des fictions mentales, possédant un pouvoir et une efficacité propres, puisque les volontés et les actions des hommes dépendent toujours de leurs opinions ».[716] Telle est donc la raison pour laquelle il incombe au souverain, afin de garantir la paix sociale, de réguler le régime des croyances. La production de sujets dociles est un processus politique précisément en ce qu'elle exige ce travail de façonnement de l'imaginaire. Mais c'est là également que se situe la limite qui rend indépassable la fragilité constitutive de l'ordre politique. Celle-ci est à l'image de la vulnérabilité des hommes, toujours prompts à se méprendre sur la signification des choses, toujours vacillant aux bords de cet abîme vertigineux qui les habite : la folie.

* *

Cette idée voulant que le droit n'ait pour tout fondement qu'une croyance relevant de l'imaginaire a des implications considérables pour la théorie politique. Elle suggère en effet

[715] *Idem*, p. 380.
[716] *Idem*, p. 399.

la nécessité de comprendre les rapports sociaux d'après la teneur des idées et des valeurs qui leur donnent leur consistance et leur effectivité, et qui relèvent, semble-t-il, d'un façonnement de l'affectivité en vertu duquel ces croyances font l'objet d'un attachement qui leur confère leur durabilité. Hobbes aurait donc su saisir le fonctionnement de ce mécanisme mystérieux tout en faisant de lui le centre même du problème politique moderne, à une époque où, justement, la croyance dans la naturalité de l'ordre social semblait vouloir s'estomper. Quoique l'on puisse dire que les sociétés modernes reposent sur des fondements rationnels, ce qui était, du reste, l'objectif même de la théorie hobbesienne, il faudrait chercher à comprendre pourquoi et comment ceux-ci demeurent liés au partage d'un imaginaire. Question d'autant plus importante, s'il en est une, qu'il s'ensuit que l'idée même d'un sujet de droit, à supposer que ce soit bien en ces termes que les citoyens s'identifient comme tels dans les sociétés libérales modernes, paraît relever d'une projection imaginaire, voire d'un désir, dont le caractère institué n'efface pas l'artificialité, malgré la profondeur de ses racines historiques.

Cela soulève par ailleurs un autre problème qui n'est pas sans lien avec le précédent. Bien qu'il ait pu reconnaître l'importance de l'imaginaire dans la cohésion des sociétés, Hobbes n'en a pas moins voulu proposer une théorie fondée sur des postulats rationnels, et destinée à réduire l'influence de conceptions héritées dont il contestait la validité logique. La politique était donc pour lui affaire de science, et quoique la volonté du souverain devait selon lui primer sur toute chose, il semble bien que cette manière de poser le problème politique pointe bien au-delà de la seule institution de la loi. La production de sujets dociles, à quoi devait servir, notamment, la technique de l'admonestation, ne relève-t-elle pas d'une fonction du pouvoir différente de sa fonction législative? Comment comprendre celle-ci? Et quels peuvent être ses liens avec la conception scientifique de l'homme dont Hobbes a voulu faire le portrait, en s'inspirant notamment des découvertes issues du domaine de la médecine?

L'importance du thème de la folie dont Dominique Weber nous a montré l'étendue dans l'œuvre de Hobbes ne s'explique-t-elle que de manière circonstancielle, comme une façon métaphorique de rendre compte de l'agitation politique de son époque? Ne signale-t-elle pas plutôt un enjeu politique autrement plus important qui serait au cœur des sociétés modernes, et qui découlerait des particularités de l'anthropologie sur laquelle elles sont implicitement fondées? Yves Charles Zarka avait quant à lui signalé combien le pouvoir de punir paraissait problématique dans sa position comme fondement ultime de l'ordre légal. N'y a-t-il pas un lien à faire entre cette question et celle de la folie? Le problème politique moderne s'avérerait alors autrement plus profond et complexe que la simple question de savoir à qui et pourquoi nous devons obéir. Car il en irait en effet, afin de garantir la stabilité sociale, de la nécessité de contrôler en permanence les risques que fait peser, sur l'édifice même de la société, la vulnérabilité constitutive de l'homme qui les habite. Et cela, en son nom.

* * *

Les cinq commentaires dont nous venons de faire la recension ne sont certes pas exhaustifs au regard du foisonnement considérable des interprétations que l'œuvre de Hobbes continue de susciter encore de nous jours, et ce depuis plus de trois siècles. Mais par la diversité des manières dont ils abordent sa pensée, ils peuvent être dits représentatifs du champ herméneutique qui la concerne, cela dit sans préjuger de la possibilité d'autres méthodes de lecture. Quant à notre propos, ces exégèses suffisent à dégager un certain nombre de questionnements que nous avons déjà esquissés, et qu'il convient de synthétiser ici brièvement.

Nous pouvons rassembler ces interrogations sous deux thèmes généraux et complémentaires. Le premier concerne la manière dont la théorie de Hobbes se rattache à la constitution d'un

régime politique particulier, le libéralisme, et nous incite à envisager cette notion de régime comme désignant un phénomène d'ordre culturel et historique. C'est Leo Strauss qui, quelque peu paradoxalement, nous aiguille sur cette voie, car sa critique de l'historicisme est elle-même forcée d'accréditer, au regard de la rupture moderne, l'idée d'une relativité historique des normes qui orientent la réflexion philosophique, relativité dont il nous paraît possible de tenter une explication sociologique. Strauss ne relève-t-il pas lui-même, comme l'a aussi fait Macpherson avec plus d'insistance, une certaine parenté entre les théories de Hobbes et l'émergence d'une culture typiquement bourgeoise? Aussi, lorsqu'il reprend à la tradition philosophique l'idée d'une corrélation entre types de régime et manières d'être humain, Strauss nous donne ce qui peut être un précieux outil de recherche.

Mais il faut, pour s'en servir, donner à la notion de régime une connotation institutionnelle concrète, renvoyant à des phénomènes sociohistoriques observables. Le « régime », entendu comme catégorie de la pensée philosophique, n'est pas sans lien avec le « régime », pris comme canevas institutionnel de l'action humaine. Macpherson a montré le rapport qui semble unir consubstantiellement la théorie politique libérale, dont Hobbes serait le précurseur, et une certaine configuration sociale, marquée notamment par la consolidation du capitalisme marchand. Or, un régime institutionnel au centre duquel prédominent des rapports de marché suppose, on peut le croire, l'existence en actes d'un type d'être humain singulier, dont les façons d'agir et de penser, voire de ressentir, contribuent à soutenir et à reproduire cet assemblage qui les façonne également en retour. Il nous manque cependant, à ce stade, les éléments qui nous permettraient de penser théoriquement ce qu'on pourrait appeler la production historique de la subjectivité, ce qu'il faudrait comprendre comme un processus articulant idées, normes et valeurs, d'une part, formes institutionnelles définissant des modalités d'action sociale, d'autre part, et manières d'être, de sentir et de penser, enfin. Muni d'un tel appareillage conceptuel, nous serions mieux à même de saisir les

caractéristiques de l'expérience subjective qui se joue sous le principe abstrait d'un « sujet de droit », dont Hobbes a livré une ébauche pionnière, comme l'a montré Zarka. Peut-être serions-nous alors en mesure de comprendre, dans leur spécificité et leur historicité constitutive, les ressorts affectifs qui supportent le régime politique et économique libéral, qui se veut l'expression de ce principe.

En ce sens, les idées politiques, dans le cas de Hobbes au moins, nous paraissent prendre leur pleine signification lorsqu'elles sont mises en rapport, comme le fait Skinner, avec le contexte historique, intellectuel, mais aussi événementiel, qui les nourrit. Bien que l'hypothèse suivante contrevienne aux critères de véridicité historienne que défend ce dernier, nous irions jusqu'à dire que la théorie de Hobbes ne fait pas que peindre le portrait d'un certain type de subjectivité historiquement contingent, mais qu'elle en est elle-même le produit. Skinner soulève une question tout à fait importante, lorsqu'il propose de comprendre les énoncés du philosophe comme participant de « jeux de langage » collectifs. Mais cela n'implique-t-il pas, d'une quelconque manière, le fait que la pensée d'un auteur soit bornée par l'horizon culturel particulier qui l'enserre, quoiqu'elle soit le produit d'un acte de pensée individuel et autonome potentiellement capable de transcender ses propres déterminations historiques?

Aussi, quand Zarka montre que la théorie de Hobbes met en œuvre une expérience langagière spécifique, qui prononce le divorce entre les noms et les êtres, n'y a-t-il pas là, au-delà d'une « décision métaphysique » propre au penseur anglais, au-delà même des « jeux de langage » qu'il a joué avec ses contemporains, quelque chose d'une expérience du langage pouvant être vue, plus largement, comme une caractéristique de la culture occidentale moderne? Ce ne serait donc pas la simple existence d'un marché faisant office de grand égalisateur qui aurait rendu crédible la théorie hobbesienne aux yeux de ses contemporains, comme le soutient Macpherson, mais plus largement, l'amorce, à la même époque, et de manière sans doute très diffuse, d'une expérience culturelle qui aurait profondément changé la vision occidentale du

monde, et ce qui, dans cette vision, passe pour la réalité même. Si nous voulons rendre compte de la contexture historique où s'inscrit l'œuvre de Hobbes, tout en suivant cette hypothèse, il nous faut donc changer radicalement d'échelle par rapport à celle, à dimension biographique, où travaille Skinner l'historien.

Nous nous trouvons déjà, avec cette question de l'historicité d'un régime du pensable ou du dicible, en plein cœur du second thème qui rassemble nos interrogations. Si, en premier lieu, nous sommes curieux de voir comment la théorie de Hobbes renvoie à des dispositions subjectives institutionnellement produites et historiquement déterminées, nous voudrions aussi savoir comment celles-ci se rapportent à l'idée générale de l'Homme telle qu'elle s'est fait jour dans la science moderne, et dont Hobbes fut un colporteur parmi d'autres. C'est une chose, en effet, de dire, par exemple, que sa théorie parle d'un certain type historique d'être humain dont les désirs furent façonnés ou orientés en fonction de la configuration institutionnelle qui s'enracinait à l'époque, un régime auquel cette même théorie a fourni une rationalité. C'en est une autre d'affirmer que l'être humain est par nature une créature désirante et que la régulation politique des sociétés doit se calibrer d'après ce postulat. Il s'agirait alors de voir, dans une perspective qui nous est suggérée notamment par le travail de Dominique Weber, en quoi la théorie de Hobbes peut contenir quelque chose comme l'énoncé d'une politique générale de la modernité occidentale, soit une entreprise visant à réguler les sociétés sur la base d'une caractérisation scientifique et objectivante de l'homme, portant sur ses déterminations d'être vivant, mais aussi sur la représentation qu'il se fait de ses désirs et de ses droits, sur les régularités et les problèmes que génèrent ses interactions avec ses semblables, etc.

Sous ce rapport, le fait que la théorie de Hobbes se soit voulue scientifique n'emporte-t-il pas des conséquences qui vont bien au-delà d'une simple justification de l'autorité politique? N'a-t-elle pas changé profondément la signification même du problème politique, en prenant

ses repères sur cette représentation objectivée de l'être humain, être vivant, mais aussi être de parole et de désir? Nous voudrions tenter de comprendre comment l'expérience politique au sein des sociétés modernes en est venue à conjoindre ces deux figures en apparence opposées : celle d'un individu détenteur de droits et capable d'orienter librement sa conduite, et celle d'un être mû par des forces dont il n'a pas la maîtrise, et qui menacent à tout moment d'introduire le désordre au sein de la société. La tentative de fonder une pensée du politique sur le modèle des sciences naturelles ne signifierait alors peut-être pas tant l'abandon d'une réflexion proprement morale sur le vivre-ensemble, comme le déplore Strauss, mais plutôt une reformulation du problème des normes, articulées dorénavant à un impératif nouveau, celui de la sécurité.

Deuxième partie : La genèse d'une sensibilité

3. Freud, Elias et le façonnement social et historique de l'affectivité

Thomas Hobbes a fondé sa théorie politique sur le portrait d'un type de subjectivité dont les désirs et les craintes requièrent à la fois l'existence d'un espace social propice à l'accumulation de la puissance et celle d'une instance de pouvoir capable de protéger la vie de l'individu et de garantir, par le fait même, les droits en vertu desquels il peut s'approprier ce qui est utile à sa conservation et à ses plaisirs. Le « sujet hobbesien » se présente comme « propriétaire de lui-même », propriétaire de son corps et de ses facultés physiques et cognitives, et ce mode particulier de la conscience de soi paraît rassembler ces deux déterminations anthropologiques que Hobbes estime fondamentales, soit la possessivité et la vulnérabilité. C'est parce qu'il est propriétaire de lui-même que l'individu peut déployer sa puissance de façon à s'approprier tous les objets qui suscitent en lui le désir et qui contribuent à perpétuer son élan vital. Et c'est aussi en tant que propriétaire de lui-même que l'individu est justifié d'en appeler au souverain pour qu'il garantisse ses possessions et qu'il le rétablisse dans ses droits, lorsqu'il subit un préjudice aux mains d'autrui.

En remontant ainsi aux premiers principes du mouvement humain, soit au jeu des affects et des nécessités vitales qui animent les êtres, la philosophie politique de Hobbes s'est trouvée à reformuler en profondeur le récit légitimateur de l'autorité civile. Tout en prenant fait et cause pour le maintien d'une structure de pouvoir monarchique, héritée du féodalisme, Hobbes a définitivement invalidé les prétentions des souverains à régner en vertu de la tradition ou du droit divin. Son anthropologie individualiste l'a conduit à exposer les données d'un problème politique radicalement nouveau, où priment les droits de l'individu et ses besoins fondamentaux. L'association politique et l'organisation des relations sociales au sein de l'ordre civil trouvent leur raison d'être dans la seule utilité individuelle. En ce sens, l'institution de l'État n'est pas une fin en soi, mais plutôt un moyen destiné à assurer le

« salut » des hommes, c'est-à-dire leur sécurité et leur enrichissement. S'il importe d'enrayer la tendance inhérente aux hommes à s'entretuer au nom de leur propre conservation, il n'est pas moins nécessaire de laisser s'exprimer leur désir de puissance au sein d'un espace pacifié, celui de l'économie marchande.

Le problème politique hobbesien consiste donc à prendre les hommes tels qu'ils sont, ou du moins, tels qu'ils paraissent être, et à mettre en place une architecture institutionnelle capable de réguler leurs mobiles affectifs pour en corriger les tendances destructrices et les rendre compatibles avec le maintien de l'ordre social. Dans cette perspective, la théorie de Hobbes semble avoir opéré un renversement décisif dans l'histoire des idées politiques, mais aussi, plus généralement, au niveau de la culture politique des sociétés occidentales. Il ressort des commentaires que nous avons recensés au chapitre précédent que la rupture plus ou moins profonde de Hobbes avec la tradition philosophique antique l'a conduit, sous prétexte de dégager des bases solides et univoques permettant de résoudre enfin le problème de la justice, à se détourner de toute transcendance et à renoncer à appeler les hommes à se dépasser eux-mêmes pour accéder à la vertu. Si la régulation politique de l'affectivité individuelle est nécessaire à la pacification des relations humaines, ce n'est pas en luttant contre les passions mais au contraire en prenant appui sur elles, et sur la peur en particulier, qu'il apparaît possible d'en limiter le potentiel explosif. Ce n'est pas simplement en postulant la vulnérabilité ontologique des hommes, mais en suscitant sans cesse le sentiment de cette vulnérabilité, en rappelant continûment à la conscience les dangers de l'état de nature, qu'il est possible de convaincre du bien-fondé de la souveraineté de l'État. Sous ce rapport, en faisant dépendre la légitimité des autorités politiques de leur prestation de sécurité, Hobbes paraît avoir donné la formule principielle du régime libéral moderne, dont l'institutionnalisation enserre notre expérience politique et donne sens à nos conduites citoyennes.

Hobbes était persuadé qu'à lire en eux-mêmes le texte de leurs passions, ses contemporains trouveraient aisément la confirmation de ses déductions rationnelles. Il faisait ainsi le pari que la sensibilité des hommes de son époque se conformait au modèle anthropologique qu'il avançait, et qui faisait du désir et de la crainte les mobiles fondamentaux des conduites humaines. En fondant dans un même moule, celui de la propriété, le rapport des hommes à eux-mêmes et leur rapport aux choses qu'ils possèdent, l'anthropologie hobbesienne a naturalisé et universalisé une disposition d'esprit qui relève pourtant d'une culture historiquement particulière, typique de la classe bourgeoise qui, à son époque, était en pleine ascension. Ce phénomène historique, l'irruption d'une classe porteuse d'une activité sociale essentiellement commerçante, et forte d'une idéologie fondée sur la liberté et les droits fondamentaux des individus, constitue peut-être la condition de possibilité ou de « crédibilité » d'une théorie politique comme celle de Hobbes, dont les prémisses semblent directement calquées sur le mode de sensibilité typique de la bourgeoisie, elle dont les membres s'estiment résolument « propriétaires » de leur personne. C'est à l'étude de la genèse historique de ce mode de sensibilité que la deuxième partie de notre thèse sera consacrée.

Il s'agira donc ici de répertorier les outils conceptuels qui nous permettront d'étudier la forme et le sens qu'a pu prendre, au tournant de la modernité, l'affectivité des hommes, cela afin de comprendre par quel enchaînement de circonstances les structures institutionnelles du monde moderne ont pu donner naissance à un type de subjectivité proche de l'anthropologie hobbesienne. Comme nous l'avons suggéré dans notre introduction générale, il en va, sous cette interrogation, d'un triple questionnement. Tout d'abord, il convient d'étayer notre affirmation voulant que la théorie de Hobbes soit une sorte d'émanation d'un type historiquement contingent de sensibilité. Cela suppose de définir un schéma conceptuel nous permettant de réfléchir à ce que l'on se propose d'appeler le « façonnement social et

historique de l'affectivité ». À moins de poser, à l'instar de Hobbes, que les mobiles affectifs qui conduisent les individus sont toujours et en tout lieu les mêmes, force est d'admettre que ceux-ci ne sont rien indépendamment de la forme et de la signification qu'ils prennent et qui est fonction du cadre culturel dans lequel l'individu se constitue comme tel. C'est dire que l'affectivité est socialement et historiquement contingente, tout comme le sont les objets et les significations symboliques auxquels elle se lie. Mais comment ce façonnement social de l'affectivité subjective opère-t-il, et comment ce processus est-il lui-même influencé par la dynamique historique des sociétés, voilà ce qu'il importe d'abord de clarifier.

La théorie de Hobbes a problématisé, d'un point de vue politique, les implications d'un certain mode historique de sensibilité, pour calquer sur le type subjectif correspondant la rationalité institutionnelle de l'État et du marché. Comprendre comment, sur le fond de quelles transformations socioculturelles, s'est formé le type de subjectivité dont Hobbes semble s'être inspiré, telle est la deuxième question à laquelle nous chercherons à répondre. Il s'agira, au fond, de reconstituer dans leurs grandes lignes les processus sociogénétiques qui ont contribué à modeler la structure institutionnelle des sociétés modernes, et en particulier, celle de ces deux cadres relationnels caractéristiques du « régime libéral » que sont l'État de droit et l'économie de marché capitaliste. Comment est-on passé d'un monde essentiellement rural et politiquement morcelé, comme le fut le Moyen Âge européen, aux civilisations urbaines, commerçantes et étatisées d'aujourd'hui? La guerre civile anglaise qui a tant pesé sur la philosophie de Hobbes apparaît, de ce point de vue, comme une des grandes convulsions politiques qui ont précipité ce changement, mais en deçà d'une lecture événementielle de l'histoire, il importe de saisir les dynamiques sociales et culturelles qui ont lentement généré les structures économico-politiques qui ont affleuré en cette occasion, et dont l'avènement suggère une profonde transformation des représentations sociales touchant à la nature de l'homme et à la destination des sociétés.

En lien avec le premier questionnement sur le façonnement social de la subjectivité, il s'agira alors de retracer la naissance d'un certain « type d'homme » dans le sillage de cette mutation structurelle et normative, dont l'activité, les gestes, la pensée, les désirs et les craintes ont pu contribuer à reproduire l'assemblage institutionnel distinctif de la modernité occidentale. Mais une troisième question est immédiatement soulevée par la précédente. En effet, si la genèse d'une sensibilité « bourgeoise » est présupposée par la transformation structurelle, politique et économique, induite par l'ascension de cette classe sociale, puisqu'il en va en cela d'un changement d'envergure de la normativité sociale, quel rôle la théorie de Hobbes a-t-elle pu jouer à ce niveau? Ce qu'il s'agit d'examiner ici, c'est ce que l'on pourrait appeler la « performativité des discours », la capacité que les énoncés langagiers semblent avoir de donner forme et sens à la réalité sociale, au point de définir les coordonnées de toute expérience subjective possible. De ce point de vue, en posant l'idée que l'homme est mû conjointement par un désir possessif et par un sens aigu de sa vulnérabilité, la théorie de Hobbes a contribué dans une certaine mesure à définir la rationalité politique des institutions modernes. C'est dire que cette problématisation de l'affectivité a elle-même pesé sur les mécanismes sociaux et institutionnels qui façonnent la sensibilité des sujets au sein du monde moderne. Décrire conceptuellement cette efficacité propre au discours, pour voir de quelle manière la théorie de Hobbes s'est liée à un ensemble discursif qui la dépasse et dont les axiomes ont défini et circonscrit les possibilités d'expérience typiques d'un régime historique qui est encore le nôtre, tel est le sens de notre troisième question. Ce faisant, en filigrane de ces trois questionnements et par la manière dont ils s'articulent les uns aux autres, nous chercherons à mieux comprendre, au croisement des « idées », des « structures relationnelles » et des « affects », comment a pu se constituer, au coeur de la culture occidentale moderne, une forme concrète d'expérience subjective où désirs et vulnérabilité semblent calqués sur le portrait du « sujet hobbesien ».

Dans le présent chapitre, c'est surtout sur la première de ces trois questions que nous nous attarderons. Parce que la théorie de Hobbes fait de l'affectivité humaine et de la nécessité de sa régulation le coeur du problème politique qu'elle cherche à résoudre, nous aimerions comprendre, de manière générale, comment s'institue la subjectivité, c'est-à-dire comment fonctionnent les mécanismes sociaux qui façonnent les désirs et les craintes qui habitent la psyché des individus. Ce faisant, nous serons mieux à même de saisir la forme particulière que la sensibilité des hommes a pu prendre à l'époque de Hobbes et dont les spécificités semblent avoir influencé la caractérisation anthropologique sur laquelle il s'est appuyé. Pour ce faire, il nous a paru opportun d'emprunter aux théories respectives de Sigmund Freud et de Norbert Elias le concept de « civilisation » qu'elles mobilisent pour rendre compte du façonnement social et historique de l'affectivité subjective.

Dans la première partie de ce chapitre, nous essaierons de reconstituer les principaux axiomes de la métapsychologie freudienne, de même que les hypothèses anthropologiques qui en ont été déduites. En cherchant à dégager la racine des pathologies mentales qu'il étudiait, Freud en a conclu que le développement de l'individualité psychique relève d'un processus laborieux où pulsions instinctuelles et normes sociales se soutiennent et s'opposent en même temps les unes et les autres. C'est dire que si l'individu se singularise, y compris dans l'expérience toujours possible de la folie, par le choix des objets qu'il investit affectivement et par l'intensité particulière de cette liaison affective, ces affects n'en sont pas moins conditionnés en partie par les relations qu'il noue avec les autres et par le biais desquelles il est forcé d'apprendre à composer avec une réalité normativement construite. Freud, comme on le verra, en arguant d'une relative insociabilité des hommes et de la nécessité d'une répression pulsionnelle comme condition de la cohésion collective, semble avoir partagé avec Hobbes une conception pessimiste de la « nature humaine ». Mais il ne s'en est pas moins écarté du penseur anglais en montrant que l'individualité n'est pas une donnée de nature, mais

plutôt le fruit d'un processus de socialisation qui suppose une relative contingence des normes que le sujet est appelé à intérioriser et à actualiser dans ses comportements, et qui conditionnent l'image qu'il peut se faire de lui-même. Dans cette perspective, nous tenterons de comprendre les ressorts psychiques qui paraissent soutenir cette modalité de la conscience de soi que Hobbes a théorisé sur le mode de la propriété de soi-même. Dans la foulée, nous essaierons également d'en déduire quelles ont pu être les conditions psychosociales propices à l'expression de ce double désir qui tiraille le sujet hobbesien, le désir de possession et le besoin de sécurité.

Cette tentative risque fort de tourner court, cependant, du fait de la relative impossibilité de faire une lecture proprement historique de la sensibilité à partir des seuls concepts de Freud, et c'est pourquoi nous nous tournerons, dans la deuxième partie du chapitre, vers les idées de Norbert Elias. Reconnaissant au premier psychanalyste une influence décisive sur ses propres développements conceptuels, le sociologue d'origine allemande a cherché à opérationnaliser les idées de Freud relatives à l'individualisation psychique dans le cadre d'une théorie d'ensemble du changement social, qu'il a résumée sous le titre de « civilisation des moeurs ». La validité heuristique de la psychanalyse lui paraît limitée par ses conditions historiques de possibilité, qui ressortissent à l'emprise d'un paradigme individualiste devenu relativement hégémonique dans la pensée moderne depuis l'époque de Hobbes et de Descartes. Elias soutient que cette orientation particulière de la théorie de la connaissance, en ce qu'elle suppose une séparation radicale entre le sujet et l'objet, relève d'un mode de sensibilité historiquement contingent, dont il est possible de retracer la généalogie.

Si les hommes en sont venus à se considérer comme des monades psychiques, au point de fonder sur le dégagement de l'intériorité subjective la condition de validité de tout savoir, c'est que l'organisation des sociétés modernes a requis des individus ce type de rapport à soi, qui participe de ce que Elias appelle un « habitus ». L'individualisation est une possibilité

inscrite dans le tissu relationnel des sociétés, mais elle suppose, pour se produire, une articulation fort particulière des « configurations » sociales. C'est un phénomène historiquement observable d'accroissement de l'interdépendance sociale qui a entraîné, selon Elias, l'apparition du sujet moderne, qui se perçoit comme indépendant des autres. La curialisation de la noblesse, corollaire à la consolidation des États centralisés, paraît avoir induit une profonde modification des habitus, la maîtrise de soi s'affirmant comme un réquisit incontournable de l'existence sociale dans un contexte où la position des individus dans cette structure relationnelle s'avérait de plus en plus soumise au jugement des autres. Ce faisant, au revers de cette nécessité d'un autocontrôle pulsionnel et d'une distanciation d'autrui, il s'est constitué un mode de sensibilité où l'individu en est venu à se clore sur lui-même.

Considérant la diffusion progressive des normes de la civilité chez les couches inférieures de la société européenne, et parmi la bourgeoisie en particulier, c'est donc en fonction d'un processus de recomposition structurelle des relations sociales qu'a pu se constituer, pour une part au moins, la sensibilité du « sujet hobbesien ». Comme on peut le voir, ces considérations relatives au façonnement historique de l'affectivité subjective ouvrent déjà sur la deuxième interrogation que nous avons formulée plus haut, à savoir la genèse des structures sociales de la modernité.

3.1 Freud : individualité psychique et normativité sociale

Bien qu'il se soit dit « hostile à la fabrication de visions du monde »[717], Freud n'en a pas moins jeté les bases d'un « art de l'interprétation »[718] dont le système conceptuel éclaire sous un jour fort singulier le fonctionnement du psychisme humain. Qualifiant de « préjugé »

[717] Sigmund Freud : *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 12.
[718] Sigmund Freud : « Au-delà du principe de plaisir », in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1982, p. 57.

l'identification du psychisme à la simple conscience[719], Freud lui oppose le « premier Schibboleth de la psychanalyse »[720], soit le postulat de la division intrinsèque de la psyché entre l'inconscient et une part consciente, secondaire, qui lui est subordonnée.

Ce faisant, c'est la figure même de l'individu telle que promue par l'esprit moderne qui se trouve radicalement mise en cause. Critiquant la « croyance profondément enracinée à la liberté et à la spontanéité psychique »[721], Freud cherchera à démontrer scientifiquement que les comportements obéissent plutôt à une forme de « déterminisme ». C'est un grave « démenti » que la psychanalyse aura « infligé à la mégalomanie humaine » par cette affirmation lapidaire selon laquelle « le Moi n'est […] pas maître dans sa maison ».[722] Aussi, à l'encontre de la suffisante vanité avec laquelle les sociétés occidentales modernes ont célébré dans la figure de l'individu rationnel et autonome ce qui les distinguait du reste du monde, la psychanalyse partira du principe que cette apparente « normalité » ne peut s'éclairer qu'à partir de ce qu'elle dénie. L'humanité a creusé entre elle et l'animal un « abîme infranchissable », mais cette « présomption » de différence dont elle tire tant de « fierté » et d'« orgueil », l'enfant ne la connaît pas.[723] L'enfant, le sauvage, le névrosé, tel est le trio[724] dont l'adulte civilisé se détache pour incarner la norme, et ce sont pourtant ces trois personnages qui, seuls, permettent de comprendre le développement de la morale au sommet de laquelle l'Occident prétend régner.

En dépit de ces présupposés scandaleux pour l'époque, il ne s'agissait pas pour Freud de nier complètement la soi-disant supériorité morale des sociétés modernes. Loin de rejeter les acquis de la *Kultur* ou de la civilisation, Freud cherchera au contraire une manière d'en

---

[719] Sigmund Freud : *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1976, p. 12.
[720] Sigmund Freud : « Le Moi et le Ça », in *Essais de psychanalyse*, *op. cit.*, p. 223.
[721] *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 92.
[722] *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 266.
[723] *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 193; voir aussi Sigmund Freud : *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1992, p. 191 et Sigmund Freud : *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, 1986, p. 197.
[724] Dans *Totem et tabou*, Freud associe ces trois figures dans un passage concernant l'inceste : « la phobie de l'inceste, qui existe chez les sauvages […] constitue un trait essentiellement infantile [qui] s'accorde d'une façon étonnante avec ce que nous savons de la vie psychique des névrosés », *op. cit.*, p. 34.

refonder la valeur. Le renversement radical de la figure du sujet autonome doit conduire, comme on le verra plus loin, à sa réhabilitation. Mais cette figure se devra désormais d'être modeste. Il lui faudra reconnaître cette erreur qui est de considérer que l'intelligence est « une force autonome et de ne pas voir combien elle dépend de la vie affective ».[725] Ce n'est qu'au prix de ce rabaissement que l'humanité pourra peut-être un jour s'élever.

3.1.1 Principes d'économie psychique

C'est en se plaçant en deçà des spéculations religieuses et philosophiques que Freud pense pouvoir répondre à la question qui de tout temps semble les avoir orientées, à savoir quel est le but de la vie. Il lui paraît que les conduites effectives des êtres humains y apportent d'elles-mêmes une conclusion décisive. « On n'a guère de chance de se tromper en répondant : ils tendent au bonheur; les hommes veulent être heureux et le rester. »[726] Rien de bien original qui soit dit là. C'est en effet un postulat qui ressemble à peu de choses près à l'hédonisme hobbesien, mais Freud estime qu'il importe peu de tenter de rattacher cette affirmation à « tel ou tel système philosophique historiquement datable ».[727] En effet, c'est la simple observation des « faits de la vie quotidienne » qui étaye son « hypothèse ». Les humains cherchent le bonheur, et celui-ci se comprend essentiellement comme étant à la fois l'évitement de la souffrance et la maximisation des jouissances. Or, ces dernières sont de différents ordres, c'est-à-dire de différentes localisations et d'intensités diverses, et la hiérarchie du bonheur se décline par conséquent en termes économiques, c'est-à-dire en quantités davantage qu'en qualités. La sexualité s'avère donc constituer le schème principal des conduites humaines, puisque ce n'est rien de plus qu'un « fait d'expérience que l'amour sexuel (génital) procure à

[725] Sigmund Freud : « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », in *Essais de psychanalyse*, *op. cit.*, p. 24.
[726] Sigmund Freud : *Malaise dans la civilisation*, Paris, Presses universitaires de France, 1971, p. 20.
[727] « Au-delà du principe de plaisir », *loc. cit.,* p. 43.

l'être humain les plus fortes satisfactions de son existence et constitue pour lui à vrai dire le prototype de tout bonheur ».[728]

Pour l'humanité, le bonheur semble donc consister à suivre les commandements de sa nature. La « nature humaine », pour ainsi dire, correspond à cet axiome freudien d'un déterminisme pulsionnel. Paraphrasant Groddeck, à qui il a repris le concept du Ça et l'idée sous-jacente d'une passivité psychique fondamentale, Freud écrit que « nous sommes "*vécus*" par des forces inconnues, et impossibles à maîtriser ».[729] Ces forces sont inconscientes, et l'on verra plus loin quelles sont les modalités de leur accès à la conscience et comment elles peuvent atteindre leur destination, c'est-à-dire leur apaisement. En effet, selon une idée qui peut sembler contradictoire par rapport à celle voulant que l'être humain vise à maximiser sa jouissance, le psychisme obéit à un « principe de constance », en fonction duquel il vise à maintenir au plus bas niveau possible les quantités d'excitation qui l'animent.[730] C'est de cette tendance à la constance que se déduit le « principe de plaisir », en ce que le plaisir se définit comme une décharge, celle-ci permettant un abaissement de la tension ressenti comme agréable.

À la différence de ce qui se produit dans le plein jour de la conscience, « les processus psychiques de l'inconscient […] jouissent de certaines libertés ».[731] C'est dire que la véritable spontanéité psychique n'est pas un attribut de la conscience et de ses mouvements volontaires, mais plutôt un caractère des pulsions qui jaillissent librement des tréfonds de l'inconscient, et pour lesquelles il n'est rien d'impossible. En effet, l'inconscient « ne connaît absolument rien de négatif, aucune (dé)négation – en lui les contraires se recouvrent – et de ce fait ne connaît pas non plus notre propre mort, à laquelle nous ne pouvons que donner un contenu

[728] *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 52.
[729] « Le Moi et le Ça », *loc. cit.*, p. 235. Italiques dans le texte.
[730] « Au-delà du principe de plaisir », *loc. cit.*, p. 45.
[731] *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 110.

négatif ».[732] Freud y voit la marque d'une sorte d'héroïsme naïf, ignorant des dangers, et face auquel la conscience cherchera le plus souvent à se dérober. En un sens, à l'instar de ceux qu'animent le désir de « vaine gloire » que critiquait Hobbes, l'inconscient méconnaît l'essentielle vulnérabilité de l'être.

3.1.1.1 L'expérience de la séparation

Cette absence de contradiction au niveau des couches élémentaires de la psyché rappelle le stade premier du développement personnel. Pour le nouveau-né, il n'existe nulle distinction entre lui et ce qui l'environne. « Le nourrisson ne différencie pas encore son Moi d'un monde extérieur qu'il considère comme la source des multiples sensations affluant en lui. »[733] Cet état, que Freud qualifie de « narcissisme primaire », constitue « la représentation d'un investissement libidinal originaire du moi »[734], préalable à sa différenciation. L'être tout entier du nourrisson est donc une surface où s'effectuent la rencontre et la fusion des sensations qui émanent de ses organes internes et des affects qui proveniennent d'un monde extérieur qu'il n'a pas encore appris à reconnaître comme étranger à lui-même, et donc comme échappant à l'emprise de ses pulsions.

Cette unité libidinale se poursuivra ultérieurement sous la forme d'un autoérotisme puéril, suivant encore en cela le principe de non-contradiction. L'enfant n'opère pas la distinction des différentes parties de son moi, et trouve dans les sensations les plus diverses les mêmes occasions de jouissance. Autrement dit, l'enfant n'a pas encore procédé à l'unification des « tendances partielles » qui orientent sa recherche de plaisir, toutes ces tendances « jouissant

[732] « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », *loc. cit.*, p. 36.
[733] *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 8.
[734] Sigmund Freud : « Pour introduire le narcissisme », in *La vie sexuelle*, Paris, Presses universitaires de France, 1969, p. 83.

des mêmes droits, chacune cherchant la jouissance pour son propre compte ».[735] C'est en ce double sens où les tendances au plaisir ne sont ni subordonnées ni unifiées et où elles ne souffrent pas de contradiction, que la sexualité infantile peut ainsi paraître marquée par « ce que nous appellerions une "perversité polymorphe" ».[736]

Le développement du système de la conscience, et, partant, de la conscience de soi comme être différencié procède du même mouvement par lequel le monde extérieur apparaîtra dans son autonomie. C'est donc dans l'expérience de la séparation que s'esquissent les premiers traits de la conscience, qui seront teintés d'une couleur affective particulière, celle de l'angoisse. La naissance sera l'événement fondateur du psychisme, en tant qu'elle est « la séparation qui s'opère entre la mère et l'enfant. […] [C]'est l'acte de naissance qui constitue la source et le prototype de l'état affectif caractérisé par l'angoisse. »[737] L'angoisse est l'affect constitutif du développement de la conscience de soi en tant qu'être séparé, ce qui se manifestera aussi à travers d'autres expériences pénibles. Ainsi en va-t-il du rapport au sein maternel, où à la différenciation du moi et du monde s'ajoute la découverte de la temporalité. Certaines sensations échappent en effet à la permanence caractérisant celles qui émanent du moi. Le sein, qui apporte entre autres satisfactions un apaisement de la faim, fait partie de celles-là, « plus fugitives », qui se « tarissent périodiquement » et qui « ne jaillissent à nouveau que si [l'on] a recours aux cris. ».[738] Certes, l'aptitude que se découvre le nourrisson de faire apparaître « magiquement » le sein convoité instillera ce trait mégalomaniaque du narcissisme infantile, la croyance en la toute-puissance de ses désirs[739], mais ce sentiment sert en fait à recouvrir l'angoisse qui marque ces premières expériences de séparation.

Nous avons vu que jusqu'à ce stade, le nourrisson considérait indifféremment les sensations reçues de l'extérieur et celles qui tirent leur origine de ses propres organes, et que les unes

[735] *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 303; voir aussi : *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 137.
[736] *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 194.
[737] *Idem*, p. 374.
[738] *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 9.
[739] « Pour introduire le narcissisme », *loc. cit.*, p. 83.

comme les autres « affluaient » librement en lui. Dans un texte où il tente de définir ce qui serait le substrat biologique de sa métapsychologie, Freud explique le développement de la conscience comme étant tributaire de la nécessité de limiter l'exposition de l'être vivant à l'assaut de ces sensations d'origine extérieure. En effet, l'être vivant fait face à un « monde extérieur chargé des énergies les plus fortes et il succomberait sous les coups des excitations qui en proviennent s'il n'était pourvu d'un *pare-excitations* ».[740] La conscience, par le biais de l'action conjuguée des organes sensoriels, a pour but de filtrer les excitations afin d'en limiter les impacts sur un système psychique aspirant au plaisir et au repos.

Le « moi »[741] se forme donc sous influence extérieure et à partir du « ça », dont il se différencie pour former en quelque sorte la coquille du psychisme, la surface poreuse qui le sépare du monde environnant.[742] C'est dans ce mouvement de différenciation du moi que se produit l'expérience du déplaisir. Si l'existence d'un « pare-excitations » permet de freiner avec succès l'assaut agressif des sensations extérieures, à défaut de quoi se produirait une « effraction » dans le champ de la conscience, un choc où il faut reconnaître, selon Freud, la caractéristique du traumatisme, ce barrage reste impuissant, en revanche, à réguler le flot des motions pulsionnelles dont la source jaillit de l'intérieur.[743] Ces pulsions aspirant à un plaisir immédiat n'ont pas forcément sous la main la possibilité de ce faire, ainsi que le réalise le nourrisson affamé qui doit manifester son déplaisir afin de faire apparaître sa mère nourricière.

---

[740]: « Au-delà du principe de plaisir », *loc. cit.*, p. 69. Italiques dans le texte.

[741] La première topique freudienne, qui distingue les systèmes conscient, préconscient et inconscient, ne correspond pas terme à terme avec les concepts de la seconde topique que sont le « ça », le « moi » et le « surmoi », sans pour autant que la deuxième ait invalidé la précédente. Il n'entre pas dans notre propos d'expliquer ici cette différence.

[742] « Le Moi et le Ça », *loc. cit.*, p. 237.

[743] « Au-delà du principe de plaisir », *loc. cit.*, p. 71.

3.1.1.2 Rapports d'objets, plaisir et frustration

L'établissement des premiers rapports d'objets, vus comme indépendants du moi et pourtant nécessaires à son plaisir, se traduit donc le plus souvent par une intense frustration. Celle-ci est d'autant plus souffrante que l'enfant ne sait pas encore bien distinguer l'origine de son insatisfaction : n'est-ce pas le monde qui se dérobe malicieusement à sa quête de plaisir? Si c'est bien le principe de plaisir « qui gouverne dès l'origine les opérations de l'appareil psychique », force lui sera d'admettre que « l'univers entier […] cherche querelle à son programme. Celui-ci est absolument irréalisable; tout l'ordre de l'univers s'y oppose ».[744] Comme chez Hobbes, le monde apparaît bien « comme un obstacle, comme une force hostile à sa recherche de jouissances ».[745] Face à ce monde qui se refuse à la satisfaction, l'enfant accentuera sa tendance autoérotique à l'investissement libidinal de son propre corps, une source beaucoup plus sûre et beaucoup plus docile de satisfactions.

Mais qu'en est-il de ces sensations pénibles qui semblent n'avoir d'autre origine que le corps? « Le moi est avant tout un être corporel, il n'est pas seulement un être de surface, mais il est lui-même la projection d'une surface. »[746] C'est dire que la délimitation de cette surface ou plutôt de cette interface entre l'intérieur et l'extérieur demeure fluctuante. La conscience de soi va s'affiner à travers l'expérience du déplaisir, et notamment de la douleur, une sensation « exemplaire de la manière dont, d'une façon générale, on arrive à se représenter son propre corps ».[747] Or, l'expérience de la douleur, qui heurte la recherche de plaisir, compromet du même coup l'harmonie immédiate du rapport à soi-même que l'enfant éprouve dans ses jeux autoérotiques. Puisque c'est le corps lui-même qui oppose sa résistance à la permanence du

[744] *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 20.
[745] *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 294.
[746] « Le Moi et le Ça », *loc. cit.*, p. 238.
[747] *Ibidem*.

plaisir, il en vient à être « vu comme un objet étranger ».[748] Il importe néanmoins de préserver l'intégrité du rapport à soi-même face à cette perturbation endogène, et il se développera bientôt ce « processus de défense que nous appelons […] *projection* »[749], qui consiste « à isoler du Moi, à expulser au dehors tout ce qui peut devenir source de déplaisir, à former ainsi un Moi purement hédonique auquel s'oppose un monde extérieur, un "dehors" étranger et menaçant ».[750] Les sensations déplaisantes dont l'origine est pourtant libidinale seront donc perçues comme émanant du monde et non du moi.

L'expérience de la frustration s'avère indispensable pour le développement psychique, tout comme il importe de reconnaître « la nécessité biologique et psychologique de la souffrance pour l'économie de la vie humaine ».[751] Le déplaisir comporte sans doute un « coût » important à inscrire au « bilan » du bonheur personnel, mais il est paradoxalement la condition même de la possibilité du bonheur, ou à tout le moins de sa durée relative. « La floraison précoce de la vie sexuelle infantile est destinée au déclin parce que les désirs y sont incompatibles avec la réalité ».[752] Certes, l'épreuve de la réalité, la réalisation du fait qu'il soit impossible de la plier à ses désirs constituent « un préjudice durable qui reste comme cicatrice narcissique »[753]. Cette humiliation n'en est pas moins nécessaire, en ce que la recherche du plaisir peut éventuellement contrevenir au souci de l'autoconservation, qui n'est pas moins fondamental chez Freud qu'il l'est dans l'anthropologie de Hobbes.

La frustration traduit en effet l'état de dépendance auquel est suspendue la vie. Suivant le poète Schiller qui écrivait qu' « en attendant que la philosophie soutienne l'édifice du monde, la nature en maintient les rouages par la faim et par l'amour »[754], Freud avait d'abord identifié

---

[748] *Ibidem*.
[749] *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 97. Italiques dans le texte.
[750] *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 9; voir aussi : « Au-delà du principe de plaisir », *loc. cit.*, p. 71.
[751] « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », *loc. cit.*, p. 10.
[752] « Au-delà du principe de plaisir », *loc. cit.*, p. 60.
[753] *Ibidem*.
[754] Extrait du poème « Les philosophes », cité in *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 71, note 2; voir aussi « Pour introduire le narcissisme », *loc. cit.*, p. 85.

à ces deux affects le principe des motions pulsionnelles. Aussi les premiers choix d'objets se rapportent-ils à la satisfaction de ces besoins vitaux, d'où l'analogie avec la faim que Freud attribue à la « libido » et qui marque le rapport au sein maternel.[755] Les premiers objets d'investissement libidinal sont choisis par « étayage » sur ces besoins vitaux dont la satisfaction participe du narcissisme primaire. « Ainsi la mère, qui satisfait la faim, devient le premier objet d'amour et certes de plus la première protection contre tous les dangers indéterminés qui menacent l'enfant dans le monde extérieur; elle devient, peut-on dire, la première protection contre l'angoisse. »[756] La mère sera donc élue comme premier objet d'investissement libidinal, pour la raison simple des besoins narcissiques de l'enfant qu'elle satisfait en lui procurant nourriture et sécurité. Il semble donc que ce soit bien « l'égoïsme qui lui enseigne l'amour ».[757]

Au départ, faim et amour sont donc liés dans une même énergie libidinale, qui ne se différenciera que plus tard sous le coup des premières expériences de frustration, pour donner lieu à cette opposition entre libido du moi et libido d'objet que l'on a vu s'esquisser plus haut. L'opposition résume les tensions qui se rapportent à l'état de dépendance, dans la mesure où il faut bien s'arracher au narcissisme primaire afin de trouver dans les objets indépendants du moi le soutien nécessaire à l'autoconservation, alors que par le fait même, en se plaçant sous leur coupe, on risque inévitablement de souffrir du fait qu'ils peuvent se soustraire ou se refuser à notre satisfaction.

Devant ce qui s'annonce bien comme un conflit entre des pulsions à première vue contradictoires, conflit qui hypothèque gravement la possibilité de jouir en paix, l'individu apprend donc à composer avec la réalité. Dès lors se dessine une polarisation de la psyché, qui est commandée par cette propension du vivant à « se maintenir dans son être ».

---

[755] *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 292.
[756] Sigmund Freud : *L'avenir d'une illusion*, Paris, Presses universitaires de France, 1971, p. 33; voir aussi « Pour introduire le narcissisme », *loc. cit.*, p. 93-95; Sigmund Freud : « Psychologie des foules et analyse du moi », in *Essais de psychanalyse*, *op. cit.*, p. 165.
[757] *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 189.

> « Sous l'influence des pulsions d'auto-conservation du moi, le principe de plaisir est relayé par le *principe de réalité*; celui-ci ne renonce pas à l'intention de gagner finalement du plaisir mais il exige et met en vigueur l'ajournement de la satisfaction, le renoncement à toutes sortes de possibilités d'y parvenir et la tolérance provisoire du déplaisir sur le long chemin qui mène au plaisir. »[758]

On devine déjà que par la reconnaissance de la réalité, indissociable de l'acquiescement à la frustration, tend à se profiler ce caractère de la conscience entendu comme autoperception et volonté de maîtrise des destinées pulsionnelles, caractère sur lequel nous reviendrons. Pour le moment, il importe de saisir la conséquence affective qu'entraîne l'état de dépendance et de frustrante impuissance qui donne tant de pouvoir à la réalité. L'inévitable insatisfaction qu'apporte tôt ou tard l'objet désiré met en lumière ce qui est « le phénomène fondamental de notre vie affective » : l'ambivalence.[759] L'objet aimé est tout à la fois détesté et haï, ce qui indique la profonde parenté de l'affection et de l'hostilité.

L'ambivalence affective qui détermine le rapport aux objets est également impliquée dans le rapport à soi, qui est lui aussi chargé d'une certaine dose d'hostilité. Freud en était venu à considérer la libido du moi et la libido d'objet comme participant toutes deux de ce qu'il appelait les « pulsions de vie », dans la mesure où c'est en se prenant lui-même pour objet d'amour que l'individu narcissique cherche également à assurer son autoconservation. De même, la pulsion sexuelle, à tout le moins lorsqu'elle se trouve subordonnée au primat génital de la reproduction, tend aussi à perpétuer la vie en ce que l'individu participe de son espèce. Or, à ces pulsions d'Éros s'opposent celles de Thanatos, ce que Freud assure par ce « fait d'expérience ne souffrant pas d'exception que tout être vivant meurt, fait retour à l'anorganique, pour des raisons *internes* »[760]. À cette motion, qui vise non pas tant à s'acheminer vers le terme de l'existence qu'à remonter vers son origine, correspond le principe de constance qui fait de la quête de plaisir une recherche d'apaisement.

---

[758] « Au-delà du principe de plaisir », *loc. cit.*, p. 46. Italiques dans le texte.
[759] *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 234.
[760] « Au-delà du principe de plaisir », *loc. cit.*, p. 82. Italiques dans le texte.

Tiraillé entre ces pulsions belliqueuses, le moi se trouve donc lui-même, en tant qu'objet, sujet à l'ambivalence affective. Pressé d'en finir avec la vie, il aurait tôt fait d'y mettre un terme si ce n'était qu'agit aussi en lui la pulsion opposée visant l'autoconservation. À l'instar des sensations déplaisantes qui sont projetées hors du moi afin d'en préserver l'unité hédonique, la pulsion de mort sera elle aussi dérivée et convertie, à tout le moins partiellement, « sous la forme de *pulsion de destruction* tournée contre le monde extérieur et d'autres êtres vivants ».[761] Comme tous ces dualismes qui, chez Freud, paraissent témoigner d'une contradiction inconciliable - principe de plaisir contre principe de réalité, libido du moi contre libido d'objet -, il faut saisir que ces termes n'ont pas entre eux des rapports d'opposition stricte, mais plutôt de composition. Ainsi pulsion sexuelle et pulsion de destruction composent-elles l'ambivalence affective caractérisant les premiers rapports aux objets.

L'hostilité n'en demeure pas moins un affect indépendant, s'il est bien vrai « que l'agressivité constitue une disposition instinctive primitive et autonome de l'être humain »[762]. C'est du moins ce que montre le caractère de « l'homme des origines », selon Freud, qui se le représente comme « un être très passionné, plus cruel et plus mauvais que d'autres animaux », et dépourvu de cet « instinct qui retient d'autres bêtes de tuer et de dévorer des êtres de la même espèce »[763]. Pour lui, tuer autrui « allait de soi » puisque sa mort était non pas la simple mise à l'écart d'une nuisance, mais *a fortiori* une source de plaisir. En ce sens, l'homme des origines dont Freud trace le portrait est plus cruel encore que celui qui habite l'état de nature chez Hobbes, dont la lutte à mort avec autrui obéit à des raisons essentiellement utilitaires. Or, pour Freud, il y a, dans l'« assouvissement » de la « rage destructrice », « un plaisir narcissique extraordinairement prononcé, en tant qu'il montre au Moi ses vœux anciens de

[761] « Le Moi et le Ça », *loc. cit.*, p. 255. Italiques dans le texte.
[762] *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 77.
[763] « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », *loc. cit.*, p. 30.

toute-puissance réalisés ».[764] Au fondement même de la pulsion sexuelle se trouve donc une composante agressive, un « sadisme originaire »[765] qui, se rajoutant aux affects négatifs de la frustration, vient renforcer l'ambivalence affective à l'égard des objets.

3.1.1.3 Économie libidinale et personnalité

Ce n'est donc pas en vertu de son caractère moral que l'être humain développe et affirme son individualité, mais c'est plutôt dans la structuration économique de sa libido que se reconnaissent les traits de sa personnalité. Force est d'admettre, selon Freud, que les motions pulsionnelles de la psyché fonctionnent comme un déterminisme universel. « On peut même dire que toutes les prédispositions humaines sont qualitativement identiques et ne diffèrent entre elles que par leurs proportions quantitatives. »[766] Hobbes n'en disconviendrait pas. Si chacun éprouve les mêmes tendances, ce n'est que par leur intensité variable qu'elles se différencient d'un individu à l'autre. C'est donc, premièrement, en fonction de la puissance singulière de ses pulsions que l'individu se singularise. Or, ces pulsions libidinales sont dirigées vers des objets qu'elles cherchent à « investir », et ce sera secondairement à travers ce particularisme des dispositions objectales que s'affirmera la singularité individuelle. Freud parle à cet effet d'une « viscosité » de la libido, désignant par là la mystérieuse « ténacité avec laquelle la libido adhère à certaines directions et à certains objets », et qui « vari[e] d'un individu à un autre ».[767]

Si la viscosité de la libido peut éventuellement expliquer sa « fixation » sur certains objets, jusqu'à bloquer à un certain stade le développement du psychisme, c'est que ce processus exige la perte, l'abandon et la substitution d'autres objets à la place de ceux qui avaient été

[764] *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 76-77.
[765] « Au-delà du principe de plaisir », *loc. cit.*, p. 102.
[766] *Idem*, p. 353.
[767] *Idem*, p. 327.

choisis au cours des stades initiaux. Ainsi Freud peut-il écrire que « le caractère du moi résulte de la sédimentation d'objets abandonnés, qu'il contient l'histoire de ces choix d'objet »[768]. La perte de l'objet ne signe donc pas sa disparition du psychisme, mais plutôt son enfouissement sous les couches stratifiées de la psyché, d'où son magnétisme continuera à se faire sentir. L'objet est « introjecté », « ré-érigé dans le moi »; la psyché se l'assimile et en fait le principe d'une identification, selon un mécanisme que Freud compare à cette croyance qualifiée de primitive et qui suppose que le mangeur s'approprie les qualités de l'objet consommé.

Freud trouve chez Platon cette idée cruciale selon laquelle une pulsion dérive « du besoin de rétablir un état antérieur ».[769] Dans *Le Banquet*, Platon raconte par, la bouche d'Aristophane, le récit de cette punition divine que fut la partition des êtres en des moitiés disjointes, une métaphore à quoi se rapporte l'expérience traumatique de la séparation originaire. La libido tient sa force du désir de combler ce fossé, d'unifier ce qui fut dispersé, et c'est cet appel qui attire les humains les uns vers les autres. Comme l'écrit Platon : « l'amour recompose l'antique nature, s'efforce de fondre deux êtres en un seul, et de guérir la nature humaine ».[770] L'amour est bien, par-delà l'ambivalence affective et la diversité des caractères, le ciment des relations humaines, car c'est à Eros, selon Freud, que « le monde entier doit sa cohésion ».[771]

Mais avant d'être le ciment des relations sociales, l'amour est fondamentalement, pour l'individu, ce qui le meut vers des « objets », qui sont indifféremment des choses ou des personnes. Dans cette idée que le désir se rapporte à un manque constitutif, idée qui, posée en ces termes, prendra une place centrale dans la théorie de Jacques Lacan, le souhait de recomposer l'unité antérieure apparaît comme un des traits fondamentaux du sentiment de soi de l'individu isolé. Le narcissisme, soit le fait de se prendre soi-même comme objet d'amour,

[768] « Le Moi et le Ça », *loc. cit.*, p. 241.
[769] « Au-delà du principe de plaisir », p. 106.
[770] Platon : *Le Banquet*, 191 d, Paris, Garnier Frères, 1964, p. 51.
[771] « Psychologie des foules et analyse du moi », *loc. cit.*, p. 152.

témoigne d'une blessure qui n'a de cesse de suppurer. « Le développement du moi consiste à s'éloigner du narcissisme primaire, et engendre une aspiration intense à recouvrer ce narcissisme. »[772] Freud ajoute que le moyen de résorber cette unité perdue consiste à déplacer la libido sur un « idéal du moi », dont la consistance signale déjà aux ressorts sociaux de l'individualisation psychique. Il n'en demeure pas moins que c'est d'abord dans ce rapport à la perte, à l'absence qui fonde l'identification, que se constitue ce trait singulier de la psyché humaine consistant en la capacité à idéaliser.

La même tentative de retrouver la plénitude du sentiment de soi s'observe, plus prosaïquement, dans cette habitude quotidienne qu'est le sommeil. Il s'agit, en dormant, non seulement d'échapper pour un temps au trop plein des excitations diurnes, mais en outre de restituer au moi son unité hédonique perdue. « Chez le dormeur se trouve reproduit l'état de répartition primitif de la libido : il présente notamment le narcissisme absolu, état dans lequel la libido et l'intérêt du *moi* vivent unis et inséparables dans le *moi* se suffisant à lui-même. »[773] Par-là même, en dépit de l'aspiration au repos qui pousse à dormir, le sommeil permet à l'individu de retrouver l'état de toute-puissance auquel l'admission de l'autonomie de la réalité l'avait contraint à renoncer. L'inconscient conserve dans le sommeil toute sa vitalité, et c'est par le mécanisme du rêve qu'il pourra trouver à s'exprimer. Le rêve sert de « gardien du sommeil » en apportant une satisfaction hallucinatoire aux désirs, qui, sans cet exutoire, troubleraient sans cesse la quiétude du dormeur.[774]

Le rêve est en ce sens au service du principe de plaisir, et la notion d'« économie psychique » se révèle être davantage qu'une simple métaphore, puisque le plaisir est véritablement un gestionnaire d'intensités dont la logique est celle du rendement optimal.[775] Si, dans le rêve, la vie psychique n'a pas à compter avec la réalité extérieure pour procurer une satisfaction aux

[772] « Pour introduire le narcissisme », *loc. cit.*, p. 104.
[773] *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 394. Italiques dans le texte.
[774] *Idem*, p. 116.
[775] *Idem*, p. 336.

désirs qui la commandent, la situation est sensiblement différente à l'état de veille, où s'apprécie davantage le rôle que joue la conscience en tant qu'elle tente de ménager des satisfactions, cette fois-ci réelles et non hallucinatoires, au plus bas coût psychique possible. Freud attribue au moi conscient le rôle fonctionnel de « commander les accès à la motilité »[776], c'est-à-dire d'arbitrer autant que faire se peut l'extériorisation des pulsions émanant du ça. Il compare cette fonction dynamique à la démarche du cavalier[777], qui doit non seulement maîtriser la force supérieure de son cheval, mais encore la faire servir à ses intentions pour que l'animal le conduise là où il veut aller.

Le fonctionnement de la conscience rend sensible le rapport éminemment problématique du désir et de la volonté. Nous avons vu que le ça, d'où émergent les pulsions inconscientes, ne souffrait pas de contradiction, et qu'en lui germaient des tendances diverses menant à une totale dispersion. Or, le ça, malgré la force irrépressible de ses pulsions désirantes, reste radicalement impuissant, cela parce qu'« il ne peut pas dire ce qu'il veut »[778]. Afin de se résorber dans le plaisir d'une satisfaction, les pulsions doivent parvenir à se frayer un chemin dans la conscience, et pour ce faire, elles doivent y « déléguer » un représentant qui agira comme émissaire à la cour du moi. La conscience aura ainsi à interpréter la représentation avant d'accorder à la pulsion qui l'accompagne la possibilité de se déployer.

Freud explique que « toutes nos idées ont pour point de départ des images concrètes; leurs premiers matériaux, leurs phases préliminaires sont constitués par des impressions

[776] « Le Moi et le Ça », *loc. cit.*, p. 237.

[777] Freud se trouve ici à reprendre une métaphore dont nous avons vu avec Quentin Skinner qu'elle constituait un lieu commun de la pensée humaniste à laquelle Hobbes s'opposait. Rappelons que ce dernier contestait l'idée d'une opposition entre désir et volonté. Selon sa théorie de la sensibilité, l'influence affective des objets peut certes être ambivalente, mais une fois celle-ci traitée au cours du processus délibératif qui préside à la détermination de la volonté, toute trace initiale d'un attrait ou d'une répulsion qui serait contraire au voeu final semble devoir être effacée. À la différence de Freud, la conception hobbesienne de la subjectivité paraît exclure toute idée de conflit psychique, malgré l'opposition toujours possible entre désir subjectif et obligation légale. Partant, il n'est jamais question non plus de sentiments de culpabilité, et si la régulation des désirs est présentée comme un impératif politique, cela demeure avant tout une régulation externe. Autrement dit, même si elle doit régir les conduites, la loi n'a pas à être intériorisée, car il est de toute façon impossible, selon Hobbes, de connaître les pensées intimes d'autrui. La psychanalyse aurait sans doute fait sourciller le penseur anglais, en dépit de la proximité de leurs postulats respectifs, car il s'agit précisément d'une technique visant à connaître et à interpréter ces pensées qui lui paraissaient inaccessibles.

[778] « Le Moi et le Ça », *loc. cit.*, p. 274.

sensorielles ou, plus exactement, par les images-souvenirs de ces impressions »[779]. Les idées qui se conjuguent, comme matériau de la conscience, avec ce que celle-ci perçoit comme sensations, sont donc affectées d'un quotient qui rappelle à la valeur des pulsions, exprimée en termes d'intensités de plaisir, selon le souvenir qui fut conservé de leurs satisfactions antérieures. Ce n'est que plus tard que s'adjoindront à ces images, comme « restes mnésiques » des perceptions, des « représentations de mot », opérant ainsi une liaison préconsciente entre les processus internes de pensée et les phénomènes extérieurs. En vertu d'un mécanisme qui rappelle l'idée hobbesienne de « délibération », la rémanence des pulsions, dès lors affectivement connotées, sera ainsi interprétée plus ou moins favorablement en vertu du souvenir qui s'y rapporte ainsi que des significations langagières dont elles sont affublées.

Alors qu'elles semblaient jouir d'une grande et compossible liberté, les tendances multiples du ça déterminent en fait ce qui constitue l'enjeu « médical » de la psychanalyse : le conflit pulsionnel. Les pulsions ne peuvent toutes obtenir une égale satisfaction, et c'est là le ressort du drame qui fait de la vie psychique « un champ de bataille et une arène où luttent des tendances opposées ».[780] Le plaisir apparaît, dans ce cadre, tout à fait équivoque, car certaines satisfactions pulsionnelles ont pu en fait laisser derrière elles la trace d'un intense déplaisir.

Ainsi s'explique, de prime abord, ce mécanisme psychique fondamental qu'est le « refoulement ». « Le cas se reproduit sans cesse en chemin où des pulsions isolées […] se révèlent incompatibles dans leur but ou leur revendication avec les autres pulsions qui sont capables de se joindre à l'unité englobante du moi. Le processus du refoulement opère alors un clivage entre elles et cette unité ».[781] Freud compare ce mécanisme à un gardien qui, posté dans l'antichambre de la conscience (le niveau « préconscient »), empêche certaines pulsions

[779] *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 165.
[780] *Idem*, p. 65.
[781] « Au-delà du principe de plaisir », *loc. cit.*, p. 47.

d'accéder à celle-ci.[782] Le refoulement, qui fait le lit des névroses, cause certes de grandes frustrations, mais il faut comprendre qu'il n'en demeure pas moins, pour autant, « au service du principe de plaisir ».[783] Les pulsions sont refoulées afin d'éviter le déplaisir qui accompagnerait leur venue au jour de la conscience. Cela étant, maintenues sous le radar de la conscience, elles continueront leur travail de sape en cherchant, par des moyens détournés, à obtenir satisfaction.

Nous avons vu que le rêve avait pour fonction de permettre la satisfaction des désirs. Cela dit, dans la vie onirique aussi, une résistance s'oppose à l'expression des pulsions refoulées. Le rêve fait l'objet de censure, mais dans son dynamisme peut s'observer ce qu'il advient des pulsions refoulées lorsque, afin de tromper la vigilance du censeur, elles se présentent à lui sous un déguisement. Le désir subit une « déformation »; il se fait passer pour autre chose afin d'obtenir un ersatz de plaisir, une « satisfaction substitutive ». Telle est du moins l'hypothèse qui doit guider le travail d'interprétation du rêve, selon Freud, puisque le souvenir conscient du rêve est lui-même la déformation d'une déformation, elle-même accentuée par l'inadéquation de la parole et des images dont le rêve est composé. En foi de quoi, l'analyste devra remonter un fort long chemin pour parvenir à discerner ce dont le rêve est censé être la véritable expression.[784]

3.1.1.4 Désirs et symbolisme : la nécessité des illusions

Ce qui compte, ici, c'est de saisir que ce travail psychique d'élaboration du rêve est fondamentalement une opération symbolique. « L'essence du rapport symbolique consiste dans une comparaison. »[785] Il suggère, pourrait-on dire, l'existence d'une capacité

[782] *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, pp. 276-277.
[783] « Au-delà du principe de plaisir », *loc. cit.*, p. 59.
[784] *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, notamment pp. 99-100.
[785] *Idem*, p. 137.

métaphorique inconsciente, grâce à quoi un contenu représentatif vient se substituer à l'élément « latent » du rêve, soit la pulsion brute, qui ne se laissera plus connaître que sous ce nom d'emprunt. Le symbolique désigne ainsi « le rapport constant entre l'élément d'un rêve et sa traduction »[786], ce qui laisse à penser que l'énergie libidinale est une substance relativement malléable, et qui doit se mouler symboliquement, c'est-à-dire prendre l'aspect d'éléments métaphoriques afin que le désir puisse être reconnu comme tel par celui qui l'éprouve. On touche ici à un aspect crucial de la théorie métapsychologique. Si la censure du rêve doit les déformer symboliquement afin de permettre une satisfaction des désirs, n'en va-t-il pas de même à l'état de veille? Le refoulement préconscient, qui a pour but d'assujettir le principe de plaisir au principe de réalité, n'implique-t-il pas que ladite réalité soit elle-même symboliquement « déformée », afin qu'elle puisse être désirée pour elle-même? Autrement dit, le déguisement n'est-il pas toujours l'apparence véritable du désir, la condition même de son effectuation?

Freud signale souvent la proximité, pour ne pas dire l'indissociabilité de la vérité et de l'illusion. L'illusion est la réalisation irréelle du désir. C'est ce que manifeste au plus haut degré la pratique de l'art, qui trône au sommet de la vie imaginative, d'où elle trace le « chemin de retour qui conduit de la fantaisie à la réalité ».[787] L'art est conçu par Freud comme la forme la plus achevée de la satisfaction substitutive. Il fait office de consolation, puisqu'il exprime le divorce entre plaisir et réalité qu'il tente de réconcilier. Le monde se dérobant aux tentatives d'y trouver des satisfactions concrètes, la vie imaginative a crû en proportion du « sens du réel », permettant ainsi de s'y soustraire pour obtenir « l'exaucement des souhaits difficiles à réaliser ».[788] En ce sens, l'art ressemble à une « narcose » et s'apparente à la pensée magique des peuples archaïques. « L'art est le seul domaine où la

[786] *Idem*, p. 135
[787] *Idem*, p. 354.
[788] *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 26.

toute-puissance des idées se soit maintenue jusqu'à nos jours. »[789] L'illusion est donc ce qui rend possible la satisfaction du désir dans un monde qui s'y refuse.

À première vue, l'illusion semble ainsi s'opposer à la réalité, et le désir apparaît confiné au domaine hermétique de l'imagination, n'ayant au mieux pour se satisfaire que des exutoires hallucinés. Or, c'est le statut même de la réalité qui vacille soudainement. Tout comme l'art est une pratique concrète, qui suppose des techniques et des inscriptions matérielles de l'imaginaire, l'illusion participe de la réalité. Elle est bien réalisation du désir, c'est-à-dire qu'elle produit ses effets dans le réel. Ainsi en fut-il de la découverte de l'Amérique, dit Freud, illusion réalisante, un événement qui fut tout autre chose que ce qu'il était censé être dans l'esprit de son découvreur, et qui fit advenir dans le réel quelque chose « comme » ces Indes dont il désirait trouver le chemin.

« Ce qui caractérise l'illusion, c'est d'être dérivée des désirs humains; elle se rapproche par là de l'idée délirante en psychiatrie ».[790] Et pourtant, c'est bien en tant qu'illusions que se réalisent les désirs, et qu'ainsi advient la réalité même où ils prennent place. De même que l'illusion n'est pas l'erreur, « le délire au sens psychiatrique contient aussi une parcelle de vérité ».[791] L'enjeu de la vie psychique consiste non pas simplement à se résoudre à l'impossible, non pas seulement à maintenir un équilibre entre l'illusion et la réalité, mais aussi à marier l'une et l'autre tout en préservant leur intégrité. C'est avoir, en quelque sorte, le sens de l'inconciliable et de sa nécessité.

La mascarade s'avère donc être la vérité du désir, et en ce sens on comprend que la réalité du psychisme soit de l'ordre de l'illusion, d'un travail de l'imaginaire dont le matériau préalable est symbolique. La question, dès lors, sera de savoir quelle est l'origine du symbolisme qui semble ainsi former le contenu même de l'inconscient, et qui fait qu'en lui tout « fait signe ».

---

[789] *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 139.
[790] *L'avenir d'une illusion*, *op. cit.*, p. 44.
[791] *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, *op. cit.*, p. 235. Le traducteur précise, à ce passage, qu'« illusion » et « délire » sont deux manières de rendre le même mot, *Wahn*, et que celui-ci « désigne ce qui est l'objet du désir »; voir note a., p. 235.

3.1.2 De l'individuel au collectif : phylogenèse de la psyché

Nous venons de reconstituer, autant que faire se peut en quelques pages, le portrait métapsychologique de l'individu, en tentant de décrire l'économie et la dynamique de ses processus psychiques. Nous avons débouché, à la fin, sur l'assise symbolique de ces processus, découvrant ainsi un domaine qui déborde largement l'individu même et où se révèle la partition sociale et historique qui règle tendanciellement son affectivité. Il y a en effet, comme le dit Freud, une double « préhistoire » de l'inconscient. D'une part, s'y déposent les sédiments des expériences de l'enfance, qui structurent durablement l'affectivité individuelle. Mais d'autre part, et c'est là que se profile une véritable anthropologie psychanalytique, l'inconscient recèle une « préhistoire phylogénique ». L'individu psychique contient en lui une concrétion historique, « dans la mesure où chaque individu reproduit en abrégé, au cours de son enfance, tout le développement de l'espèce humaine ».[792] Le symbolisme au travers duquel se tisse la trame de son économie libidinale relève en ce sens de l'historicité du social, et il s'agit maintenant de saisir comment cela agit en lui.

Freud reconnaît à « l'école suisse », celle de Carl Jung, le mérite relatif d'avoir identifié, dans les complexes psychiques des névrosés mais aussi des « sujets sains », « l'analogie de leurs formations fantasmatiques avec les mythes des peuples ».[793] Freud lui-même, dans ses travaux sur l'interprétation du rêve, n'a pas manqué de signaler que les éléments symboliques dont les images du rêve sont composées présentaient une parenté frappante avec l'imaginaire collectif de différentes cultures.[794] Il y a là un mystère qui va donner lieu, comme on le verra, à des appréciations opposées concernant les rapports entre la psyché individuelle et la culture. En effet, il s'avère « que le rêveur a à sa disposition [un] mode d'expression symbolique qu'il ne connaît ni ne reconnaît à l'état de veille. » Le symbolique n'est pas de l'ordre de la

[792] *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 184.
[793] « Pour introduire le narcissisme », *loc. cit.*, p. 88.
[794] *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 144.

connaissance; il n'est pas appris. Freud avoue sa perplexité, qui ne lui laisse que le pouvoir de « dire seulement que chez le rêveur la connaissance du symbolisme est inconsciente ».[795] Il y a donc une analogie entre les processus inconscients de l'individu et l'esprit des peuples, et la question est de savoir si ceci explique cela, ou vice-versa. Freud se refuse à franchir le pas qui éloigna de lui son ancien disciple zurichois, « qui cherche, au contraire [de la démarche freudienne], à expliquer la psychologie individuelle par des données empruntées à la psychologie collective ».[796] L'analogie prétendue représente surtout un postulat d'ordre méthodologique, permettant d'observer des schémas comparables entre phénomènes individuels et collectifs; mais on sent bien que Freud est tenté d'expliquer les uns par les autres.

3.1.2.1 Le présupposé hobbesien de Freud

On ne peut manquer ici d'être saisi par ce qu'on pourrait appeler le « hobbisme » de Freud, qui explique l'origine de la civilisation par un théorème qui semble directement calqué sur le *Léviathan*. Si l'agressivité, voire la cruauté, sont bien, comme on l'a vu plus haut, un trait psychique primitif de l'humanité, force est d'admettre que cette dernière est issue, pour autant qu'elle présente un minimum de cohésion, d'une préhistoire sanguinaire. « *Homo homini lupus :* qui aurait le courage, en face de tous les enseignements de la vie et de l'histoire, de s'inscrire en faux contre cet adage? »[797] Comme chez Hobbes, la constitution de la société est présentée par Freud comme la pacification d'un état antérieur, conditionnelle à l'abandon d'une partie des traits naturels de l'homme. « D'une façon très générale, notre civilisation est construite sur la répression des pulsions. Chaque individu a cédé un morceau de sa propriété, de son pouvoir souverain, des tendances agressives et vindicatives de sa personnalité; c'est de

[795] *Idem*, p. 150-151.
[796] *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 7.
[797] *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 65.

ces apports que provient la propriété culturelle commune en biens matériels et en biens idéels. »[798]

Freud semble emprunter aux philosophies libérales leur individualisme méthodologique, c'est-à-dire cette idée que l'individu existe avant la société, qu'il est plein en lui-même et que son existence sociale lui retranche une partie de son être, fut-ce pour lui procurer un bien supérieur. Aussi peut-il écrire que la « liberté individuelle n'est […] nullement un produit culturel. C'est avant toute civilisation qu'elle était la plus grande, mais aussi sans valeur le plus souvent, car l'individu n'était guère en état de la défendre. »[799] L'entrée en société exige le sacrifice de la liberté naturelle, et l'existence sociale s'avère la cause d'une intense frustration. Ce renoncement implique que l'individu, aussi soumis soit-il à l'ordre social, reste « virtuellement un ennemi de la civilisation qui cependant est elle-même dans l'intérêt de l'humanité en général ».[800]

Mais cet intérêt de l'humanité en général n'est autre, au fond, que celui de l'individu même. Suivant encore en cela une prémisse « hobbesienne », Freud semble considérer que la socialisation de l'individu, sur fond de cette liberté naturelle qu'il s'agit de contenir, est en fait un prolongement nécessaire de la vie psychique. Il mène à penser, autrement dit, que les institutions sociales sont issues d'une origine psychique individuelle. C'est du moins ce que suggère la façon dont il présente les objectifs de sa démarche visant à définir « une conception historique et psychologique » de l'institution totémique, qui soit capable de jeter un éclairage « sur les conditions dans lesquelles se sont développées ces singulières institutions et sur les besoins psychiques de l'homme dont elles sont l'expression ».[801] Les institutions répondent à des besoins psychiques, et la société, en ce sens, émane bien de l'individu.

---

[798] Sigmund Freud : « La morale sexuelle "civilisée" et la maladie nerveuse des temps modernes », in *La vie sexuelle*, *op. cit.*, p. 33.
[799] *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 45.
[800] *L'avenir d'une illusion*, *op. cit.*, p. 9.
[801] *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 164.

L'ambiguïté propre à cette question de l'antériorité de l'individu sur le social est néanmoins palpable dans la fameuse construction mythique de Freud, la scène primitive. Freud reprend à Darwin l'hypothèse d'une « horde primitive » sur laquelle s'exerçait la violente tyrannie d'un mâle unique, possesseur incontesté d'un certain nombre de femelles. Pour s'assurer de la pérennité de sa domination sur la horde, il en chassait impitoyablement tous ses fils dès que ceux-ci arrivaient à un âge où les velléités du désir sexuel commençaient à se faire sentir, menaçant ainsi le monopole de la jouissance que leur père s'était arrogé. En dépit du fait que la scène primitive est déjà, en quelque sorte, un contexte culturel, on y trouve néanmoins la figure de l'individu présocial, incarnée dans le père primitif. S'apparentant au héros tragique, il représente le prototype même de l'individualité.[802] Freud compare en effet le père primitif au surhomme nietzschéen, soulignant ironiquement au passage que celui que Nietzsche disait attendre d'un avenir « par-delà l'humanité » se trouvait plutôt à son origine même. Individu délié et souverain, « le père de la horde originaire était libre. Ses actes intellectuels étaient, même dans leur isolement, forts et indépendants, sa volonté n'avait pas besoin d'être renforcée par celle des autres. En conséquence de quoi nous supposons que son moi avait peu de liens libidinaux, il n'aimait personne en dehors de lui et n'aimait les autres que dans la mesure où ils servaient ses besoins. »[803]

On sait ce qu'il advint de ce « père violent, jaloux » : « un jour, les frères chassés se sont réunis, ont tué et mangé le père, ce qui a mis fin à l'existence de la horde primitive ».[804] Freud trouve dans la mythologie un écho lointain mais encore clair de cette scène primitive, ou à tout le moins des motivations psychiques qui ont pu alimenter un tel drame. C'est Sophocle

---

[802] *Idem*, p. 233. Dans « Psychologie des foules et analyse du moi », Freud explique que le poète épique, en inventant le héros, qui est en fait la représentation de sa propre individualité, fut le premier à s'arracher à la horde, au moyen d'un geste par lequel il s'est attribué « le rôle du père » primitif. Le héros, chargé d'une « faute tragique », est celui qui par cette faute prend la place du père, et il est en même temps le produit de l'imagination du poète, qui atteint ainsi lui-même, par l'illusion, à la stature toute-puissante du père. « Le poète a, par ses mensonges, transformé la réalité dans le sens de ses désirs. » (*loc. cit.*, p. 207).

[803] « Psychologie des foules et analyse du moi », *loc. cit.*, p. 191.

[804] *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 212.

qui, dans *Œdipe Roi*, a mis en lumière ces pulsions qui forment, selon Freud, le complexe psychique fondamental de tout être humain masculin. Mû par le désir de reconstituer l'unité perdue, l'enfant mâle s'attache à sa mère, à qui il accorde sa prédilection libidinale. Or, en dépit de la force de cette pulsion incestueuse, la mère reste pour lui sexuellement inaccessible. Le père lui barre le chemin, revendiquant pour lui seul le désir de la mère et, du moins, l'exclusivité de la satisfaction sexuelle avec elle.

Sans même savoir ce qu'il faisait, ignorant qu'il accomplissait malgré lui la destinée à laquelle les dieux l'avaient promis, Œdipe a commis la « faute tragique » ultime; il fut celui qui a réalisé ces désirs qui travaillent, inconsciemment, la psyché de tout enfant mâle : tuer le père pour s'emparer de la mère. Pour Freud, « cette tragédie est au fond une pièce immorale, parce qu'elle supprime la responsabilité de l'homme, attribue aux puissances divines l'initiative du crime et révèle l'impuissance des tendances morales de l'homme à résister aux penchants criminels ».[805] Mais c'est bien là tout l'enjeu psychique que révèle l'histoire d'Œdipe, et qui atteste de cette « phylogenèse » de l'inconscient : chaque individu mâle éprouve la force irrépressible des pulsions œdipiennes et, malgré lui, il rejoue aux stades précoces de son développement, le drame qui inspira l'éclosion de la culture humaine. La question sera dès lors de savoir comment se développe le sens moral qui permet d'échapper à cette condition.

C'est bien parce les fils étaient empêchés d'obtenir auprès de leurs mères et de leurs sœurs la satisfaction sexuelle dont le père avait le monopole que ceux-ci furent conduits à occire leur géniteur, afin de prendre part, à leur tour, aux jouissances dont l'interdiction aiguillonnait d'autant plus violemment leurs désirs. Si tous les fils s'étaient ligués afin d'abattre le père, c'était parce qu'ils étaient chacun motivés par le souhait d'usurper sa place et de jouir, comme lui, d'un monopole du plaisir. Leur complicité éphémère devait donc mener à un

[805] *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 311.

retournement fratricide. Il y a quelque chose de profondément hobbesien dans cette idée que l'absence d'un pouvoir « capable de les tenir tous en respect» ait pour résultat la guerre civile. Cela d'autant plus que dans le tumulte du conflit germe une forme de rationalité prudentielle, où l'intérêt bien compris de chacun est à même de générer l'attachement mutuel.

> « La vue des dangers et de l'absence de succès des luttes, le souvenir de l'acte de libération accompli en commun et les liens affectifs nés entre les frères pendant les temps du bannissement conduisirent finalement ceux-ci à s'unir, à conclure une sorte de contrat social. La première forme d'organisation sociale vit le jour, avec *renoncement aux pulsions*, reconnaissance d'*obligations* mutuelles, mise en place de certaines *institutions* déclarées inviolables (sacrées), autrement dit les commencements de la morale et du droit. »[806]

La sociabilité, ou cette condition psychologique qui rend possible l'attachement mutuel des individus, la cohésion et la pérennité des groupes, repose donc sur l'établissement de liens horizontaux, qui viennent contredire et s'ajouter tout à la fois à des inclinations préalablement antagoniques à l'égard des semblables. « Aujourd'hui encore, les sentiments sociaux naissent chez l'individu comme une super-structure, qui s'élève par-dessus les motions de rivalité jalouse à l'égard des frères et sœurs. L'hostilité ne pouvant être satisfaite, il se produit une identification avec celui qui était d'abord le rival. »[807] Or, la force des liens horizontaux paraît, seule, insuffisante à garantir que l'hostilité refoulée ne ressurgira pas dès la première occasion. L'amour fraternel nécessite un appui qui soit extérieur à la relation horizontale. En effet, ce « retournement » de l'hostilité en identification mutuelle « semble s'accomplir sous l'influence d'un lien collectif de tendresse avec une personne située en dehors de la foule ».[808] L'humanité n'échappera au conflit que par l'amour de l'Un.

---

[806] *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, *op. cit.*, p. 172; voir également *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 218, où il est spécifié que la solidarité des frères repose sur la renonciation mutuelle au meurtre. Italiques dans le texte.
[807] « Le Moi et le Ça », *loc. cit.*, p. 250.
[808] « Psychologie des foules et analyse du moi », *loc. cit.*, p. 187-188.

3.1.2.2 Du rapport entre désirs et interdits

Les frères parricides donnèrent libre cours à leurs pulsions d'agressivité en se débarrassant de celui qui faisait obstacle à la satisfaction de leurs tendances incestueuses. Or, si la figure d'autrui représente fondamentalement un « adversaire », elle est aussi, tout à la fois, un « modèle ».[809] Ce Grand Autre qu'était le père primitif faisait ainsi l'objet d'un rapport affectif ambivalent. S'il était détesté en tant qu'adversaire, c'est pour la raison même qu'il incarnait aux yeux de ses fils un modèle comportemental. Les fils tuèrent leur père parce qu'ils voulaient tous être comme lui. Leur inimitié recouvrait en fait une certaine forme d'attachement, sinon d'amour, du moins une identification à ce père lui-même hostile. Ce meurtre fut donc la victoire de la tendance hostile sur son opposée, une victoire temporaire, cependant, car ce crime de sang fit naître un complexe qui semble former la base même des sentiments sociaux, soit « l'obscur sentiment de culpabilité qui écrase l'humanité depuis les origines ».[810] C'est ce sentiment de culpabilité qui permet de dépasser la rivalité fraternelle, de taire les conflits, et qui contribue à renforcer cette « poussée érotique interne visant à unir les hommes en une masse maintenue par des liens serrés ».[811]

La culpabilité ressentie par les fils meurtriers, explique Freud, étaye la base de l'institution sociale, en ce que celle-ci fut d'abord la restauration symbolique de l'Un sous la forme du totem, cet ancêtre collectif vénéré formant le principe des liens sociaux. C'est l'identification au père qui, paradoxalement, mena à son meurtre et aussi à sa vénération totémique. Autrement dit, cette identification fonctionne comme une injonction contradictoire, où s'entrechoquent le désir d'être comme le père, mais aussi l'interdiction de faire comme lui.[812] Le contrat passé entre les frères stipulait non seulement l'interdit du meurtre; *a fortiori*, il

[809] *Idem*, p. 123.
[810] « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », *loc. cit.*, p. 30.
[811] *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 91.
[812] « Le Moi et le Ça », *loc. cit.*, p. 247.

visait à écarter le désir polémogène d'égaler la puissance du père, et de monopoliser comme lui la jouissance sexuelle. Freud voit, dans ce conflit pulsionnel et dans la culpabilité qui s'en dégage, le principe de ce fait culturel apparemment universel qu'est la prohibition de l'inceste, en fonction de laquelle les systèmes lignagers les plus complexes furent élaborés afin de répondre à l'impérative exogamie qui en découle.[813]

À la base des faits culturels se nouerait donc un rapport extrêmement problématique entre les désirs et les interdits. Si ces « commencements de la morale et du droit », dont parle Freud, prennent la forme primitive du tabou, c'est-à-dire d'une stricte interdiction qui n'est pas motivée par des raisons conscientes mais plutôt par un réflexe de « terreur sacrée », c'est qu'ils répondent avec une force proportionnelle aux penchants libidinaux les plus élémentaires. C'est donc parce que l'inceste est bien le désir humain premier qu'il sera l'objet des proscriptions les plus archaïques. « Un interdit si puissant ne peut se dresser que contre une impulsion d'égale puissance. Ce qu'aucune âme humaine ne désire, on n'a pas besoin de l'interdire. »[814] Or, si les prohibitions sont censées réfréner le désir, cette opposition apparente cache en fait une certaine composition des contraires, d'où il ressort que les interdictions participent également à la constitution du désir. L'interdit ne fait pas que lutter contre l'expression de la tendance prohibée. La répression n'est pas l'effacement; à l'instar d'un barrage qui ne peut résister à la force d'un torrent qu'en redirigeant son cours, la prohibition détourne le désir interdit. De fait, ce dernier cherche un moyen favorable de

[813] *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 15-35.

[814] « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », *loc. cit.*, p. 35; voir aussi : *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, pp. 195 et 315. Ce raisonnement indique que les faits de culture viennent s'opposer à une certaine « nature » humaine, reproduisant ainsi un très ancien (et contestable) schéma de pensée. Freud définit la civilisation comme l'ensemble de « ce que nous tentons de mettre en œuvre pour nous protéger contre les menaces de souffrance », qui surgissent de trois sources : « la puissance écrasante de la nature, la caducité de notre propre corps, et l'insuffisance des mesures destinées à régler les rapports des hommes entre eux ». Cette dernière cause de la souffrance, la seule, en apparence, qui ne soit pas naturelle, s'avère bien l'être tout autant, puisque s'y « dissimule quelque loi de nature invincible, et qu'il s'agit cette fois-ci de notre propre constitution psychique ». Dès lors, l'identification de la souffrance à la nature redonne, par contraste, une valeur quasi intacte à la civilisation, du moins face aux tenants d'un rousseauisme vulgaire, qui accusent la civilisation d'être responsable de la misère humaine, et promettent le salut par un retour à la nature primitive (*Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 32-33).

s'exaucer, d'où sa grande mobilité. « La tendance-désir se déplace constamment, pour échapper à l'interdiction dont elle est frappée et elle cherche à remplacer ce qui lui est défendu par des substitutions : objets ou actes de substitution. »[815] On peut même dire que l'interdiction excite le désir, puisqu'elle constitue somme toute un rappel de la tendance qu'elle est censée réprimer. L'interdiction, dans la forme extrême que représente le tabou, par exemple, se doit d'être explicite de manière à s'imposer à la conscience, qui se chargera alors de refouler la pulsion incriminée, mais du coup, en attirant ainsi l'attention sur l'acte prohibé, l'interdiction « détermine l'éveil de la tendance à accomplir cet acte »[816].

L'institution sociale, comprise à prime abord comme étant fondamentalement une instance de répression du désir, participe en fait à la constitution de ce dernier, cela d'autant plus qu'elle est elle-même son produit, ou à tout le moins celui d'un sentiment originaire de culpabilité dont la source est libidinale. C'est sans doute pour tenter d'échapper à la violence de ce conflit où le désir s'oppose à lui-même que le théâtre de son déchaînement fut projeté dans un au-delà surnaturel. Ainsi, les dieux, qui ont à charge de garantir la sacralité des institutions humaines en faisant régner une « terreur sacrée », et qui sont attitrés, par conséquent, comme hérauts de la morale humaine, sont en même temps vénérés pour cette liberté qu'ils ont, eux, d'échapper aux interdits sur lesquels ils veillent. Freud cite le Deutéronome, où le dieu Yahvé dit : « À moi est la vengeance », s'autorisant ainsi de ce qui est banni des relations humaines.[817] Le sacrifice que les peuples font à leur dieu de leurs « plaisirs instinctifs » est par là même une de ces « satisfactions substitutives », où le désir se réalise sous le couvert de son déguisement illusoire. Il en va donc d'une projection du désir sur des figures tutélaires, qui est à la fois un moyen d'échapper au conflit pulsionnel par le sacrifice d'une satisfaction directe des tendances réprimées, et une manière d'obtenir cette satisfaction par des voies détournées. Les dieux sont craints parce que leur est attribuée une puissance surhumaine,

[815] *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 54.
[816] *Idem*, p. 59.
[817] Sigmund Freud : « Actes obsédants et exercices religieux », in *L'avenir d'une illusion*, *op. cit.*, p. 94.

celle-là même que les hommes ont dû se résoudre à abdiquer, mais ils sont du coup chargés des désirs humains, auxquels ils doivent apporter satisfaction.

Voilà pourquoi le père assassiné fut promu au rang de divinité, recouvrant ainsi sa toute-puissance de jadis et instituant, par le fait même, « un idéal de soumission absolue »[818]. La vénération craintive du dieu, qui assure au moins tendanciellement le respect des interdictions, permet de stabiliser les rapports que les humains ont entre eux. C'est en ce sens que l'amour de l'Un renforce la solidité des liens sociaux horizontaux. Freud souligne à quel point les institutions sociales dépendent de telles médiations, à l'instar de l'Église romaine, dont le règne terrestre tire son principe d'un amour transcendant, qui rend possible et même désirable la soumission aux diktats religieux. « Toutes les exigences imposées aux individus isolés découlent de cet amour du Christ. Un courant démocratique parcourt l'Église, justement parce que devant le Christ tous sont égaux, tous ont part égale à son amour. »[819] Freud y insiste, la capacité qu'ont les hommes de taire leur rivalité et de s'unir, et partant, la pérennité des institutions qui matérialisent cette unité dans la durée, ont pour condition la croyance en la transcendance de l'autorité, posée comme objet de désir. « De cette illusion, tout dépend »…

3.1.2.3 Justice et jalousie : les fondements psychiques du droit de punir

La soumission à la toute-puissance divine a donc pour conséquence une renonciation à la satisfaction pulsionnelle, qui rend possible la cohabitation humaine. De cette situation découle ce qui est sans doute le plus grand principe abstrait jamais inventé : l'idée de Justice. Chez l'enfant, qui représente en quelque sorte l'équivalent de l'individu présocial, « on ne

[818] *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 222.
[819] « Psychologie des foules et analyse du moi », *loc. cit.*, p. 154.

remarque rien […] d'un instinct grégaire ».[820] En devenant un être social, l'enfant reproduit, en ce sens, ce qu'a dû être le processus historique de formation des sociétés. Or, la naissance de ses sentiments sociaux, qui lui permettent de surmonter sa jalousie à l'égard des autres enfants, exige l'égalité dans l'amour parental, et surtout le fait que tous soient assujettis aux mêmes restrictions que lui. Cette exigence « de justice, de traitement égal pour tous », est qualifiée par Freud de « formation réactionnelle ». Le sens de la justice découle de la privation. Il est donc, fondamentalement, sens de l'injustice, et il n'acquiert sa positivité que dans son effectuation idéale, c'est-à-dire dans le désir que justice soit réalisée, afin que la privation entraîne un certain bénéfice.

L'idée de droit participe du même genre de « formation réactionnelle ». Pour Freud, qui révèle une fois de plus le caractère « hobbesien » de ses conceptions sociales, la culture représente ce qui permet d'échapper à l'arbitraire individuel. « La vie en commun ne devient possible que lorsqu'une pluralité parvient à former un groupement plus puissant que ne l'est lui-même chacun de ses membres, et à maintenir une forte cohésion en face de tout individu particulier. La puissance de cette communauté en tant que « Droit » s'oppose alors à celle de l'individu, flétrie du nom de force brutale. »[821] La soumission de tous à la puissance supérieure de la communauté assure ainsi l'égalité dans la frustration, qui forme en fait le véritable contenu de cette « exigence culturelle » qu'est « celle de la "justice", soit l'assurance que l'ordre légal désormais établi ne sera jamais violé au profit d'un seul ».[822]

La répression des instincts apparaît ainsi comme le principe même de la justice, dont la forme concrète ne peut être que l'interdiction. Or, comme l'interdiction attise le désir de transgression, l'injustice se révèle être un aspect indépassable de la condition humaine, ce pourquoi Freud pouvait d'ailleurs dire que l'imperfection des institutions sociales était l'une des trois causes de la souffrance contre laquelle la civilisation avait voulu s'élever. La

[820] *Idem*, p. 186.
[821] *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 43.
[822] *Ibidem*.

prohibition ne réalise pas tant la justice qu'elle ne souligne au contraire la permanence de l'iniquité. Tout comme chez Hobbes, il semble que l'état de nature couve en permanence sous l'édifice de la souveraineté et de son pouvoir législatif. Parce que la normativité est à elle seule impuissante à discipliner les passions, le corollaire des institutions humaines, c'est donc l'existence d'un système pénal, dédié à châtier ceux qui font fi des règles collectives, et dont les formes actuelles remonteraient à celle, archaïque, du tabou.[823]

L'essence de la justice, c'est la jalousie. Celui qui commet l'injustice réalise en effet le désir interdit; de la sorte il fait exactement ce que tous voudraient aussi faire. « L'homme qui a enfreint un tabou […] éveille la jalousie et l'envie : pourquoi ce qui est défendu aux autres lui serait-il permis? Il est donc réellement *contagieux*, pour autant que son exemple pousse à l'imitation, et c'est pourquoi il doit être évité. »[824] Évité, c'est-à-dire exclu, mis au ban; c'est à cette condition d'être rendu étranger au groupe qu'il pourra faire l'objet d'un châtiment, et qu'ainsi la société sera rétablie dans son unité, celle-ci n'étant possible qu'« à la seule condition qu'il en reste d'autres en dehors d'elle pour recevoir les coups ».[825]

Bien que son criminel exemple soit une menace de dissolution de la société, le coupable n'en joue pas moins un rôle crucial en ce qu'il contribue à stabiliser le groupe, en lui permettant d'extérioriser son agressivité interne et ainsi d'assouvir son désir. En effet, « il arrive souvent que le châtiment fournit à ceux qui l'exécutent l'occasion de commettre à leur tour, sous le couvert de l'expiation, le même acte impur. C'est là un des principes fondamentaux du système pénal humain, et il découle naturellement de l'identité des désirs refoulés chez le criminel et chez ceux qui sont chargés de venger la société outrée. »[826] La justice et le droit sont donc, fondamentalement, une forme de surviolence institutionnalisée. Leur efficace n'est pas tellement qu'ils parviennent à empêcher l'expression des désirs interdits, qui ne sont de

[823] *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 40.
[824] *Idem*, p. 56 ; voir aussi : *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 301. Italiques dans le texte.
[825] *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 68.
[826] *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 112.

toute façon pas supprimés mais plutôt activés par la prohibition; c'est plutôt parce qu'ils offrent un exutoire à certains désirs d'agressivité, alimentés par la jalousie et le ressentiment, que justice et droit font l'objet d'un attachement affectif durable.

Héritier de la horde primitive et succédant au dieu unique comme principe de totalisation de la société, l'État, dans les temps modernes, se présentera à son tour comme l'incarnation de la justice et le garant du droit, revendiquant par-là même non seulement la soumission à ses lois, mais à plus forte raison l'amour de ses sujets. Dans la mesure où « l'État civilisé » prétend au plus haut niveau de moralité, que ses décrets souverains sont censés promulguer une morale immanente de la société, et que « ces normes morales » forment « les assises de son existence, il interv[ient] avec sévérité si on os[e] y toucher, et souvent déclar[e] qu'il ne conv[ient] même pas de les soumettre à l'examen de la raison critique ».[827] Restant au plus près de la logique du tabou en dépit de son soi-disant caractère rationnel, l'État moderne n'en a pas moins pour colonne vertébrale le principe du châtiment. La transgression demeure la raison d'être fondamentale de l'institution étatique, cet emblème de la civilisation qui « croit pouvoir prévenir les excès les plus grossiers de la force brutale en se réservant le droit d'en user elle-même envers les criminels ».[828] La question demeure : qui croit en cette possibilité de juguler la sauvagerie humaine? N'est-ce pas là un autre de ces désirs, empreints de l'antique sentiment de culpabilité, que les individus projettent sur leur figure tutélaire, tout comme ils attendaient jadis de leurs dieux ou de leurs rois qu'ils fassent tomber la pluie?

Au plus fort de la Première Guerre mondiale, Freud écrivit que chacun pouvait faire ce constat sur la nature profonde de ces États qui, fruits des pulsions grégaires et de la moralité prétendument supérieure de leur peuple, s'étaient jetés les uns contre les autres dans un fracas meurtrier. « Chaque ressortissant d'une nation peut, dans cette guerre, constater avec effroi – ce qui, déjà en temps de paix, tendait parfois à s'imposer à lui – que l'État a interdit à

[827] « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », *loc. cit.*, p. 11.
[828] *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 66; voir aussi : *L'avenir d'une illusion*, *op. cit.*, p. 58.

l'individu l'usage de l'injustice, non parce qu'il veut l'abolir, mais parce qu'il veut en avoir le monopole, comme du sel et du tabac. »[829] En dépit de ce paradoxe, l'État, la morale, la justice et le droit n'en demeurent pas moins des idées fortes, qui font l'objet d'un attachement souvent irrépressible, et sans lesquelles il ne saurait y avoir de communauté humaine, d'après ce que Freud en juge.

3.1.3 Autonomie morale et dette symbolique

Il nous faut revenir au développement de la psyché, afin de saisir comment ces idées s'y inscrivent et prennent part à la définition du caractère individuel. Nous verrons de la sorte s'opérer l'amorce d'un retournement des prémisses individualistes de la théorie freudienne. Suivant la conception de Freud selon laquelle le développement psychique de l'enfant est la réplique en miniature de l'évolution historique de l'espèce humaine, il fallait d'abord passer par la genèse des institutions sociales pour accéder à la compréhension du sens moral individuel. Même si elle est vue par Freud comme une « réponse » à des besoins psychiques subjectifs, l'institution est somme toute la cristallisation d'une moralité objective, qui s'impose du dehors, par l'exercice d'une certaine contrainte, à la conscience de l'individu. Mais la contrainte externe, seule, serait inapte à modifier durablement l'économie psychique, si elle n'était pas, tôt ou tard, intériorisée. La normativité inhérente aux multiples prohibitions sociales en vient à s'intégrer à la personnalité individuelle, « par ceci qu'une instance psychique particulière, le *surmoi* de l'homme, la prend à sa charge ».[830] La règle morale, qui s'impose d'abord comme contrainte extérieure, devient progressivement un objet d'investissement libidinal, c'est-à-dire que l'individu s'y attache affectivement, tout comme

[829] « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », *loc. cit.*, p. 14.
[830] *L'avenir d'une illusion*, *op. cit.*, p. 17; voir aussi : « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », *loc. cit.*, p. 18. Italiques dans le texte.

l'enfant parviendra à surmonter son complexe d'Œdipe en remplaçant son hostilité à l'égard du père interdicteur par une identification positive.

3.1.3.1 L'identification à la contrainte sociale

Freud conteste que l'être humain puisse être doté d'un sens moral inné, qui lui permettrait de distinguer instinctivement le bien du mal. Le mal s'avère une notion contre-intuitive, s'il est vrai qu'elle désigne le plus souvent non pas « ce qui est nuisible et dangereux pour le Moi, mais au contraire […] ce qui lui est souhaitable et lui procure du plaisir ».[831] La faculté de juger en son for intérieur de ses propres comportements et inclinations procède donc d'une acquisition motivée par un complexe affectif trouble, où s'entremêlent la peur et le désir d'être aimé. En effet, « notre conscience morale […] est à son origine « *angoisse sociale* » et rien d'autre ».[832] Elle n'est d'abord que soumission à un ordre étranger procédant de la crainte d'un châtiment dont la sévérité serait en proportion de l'attachement narcissique que l'enfant se voue à lui-même, et ce dans la mesure même où l'enfant est radicalement dépendant d'autrui. Le sens moral, c'est-à-dire la conscience d'être tenté par ce que l'on sait être interdit, découle ainsi d'une angoisse narcissique; cette « conscience de culpabilité était originellement l'angoisse d'être châtié par les parents, ou, plus exactement de perdre leur amour ».[833]

La contrainte externe veille à réprimer les manifestations des pulsions primaires de la sexualité infantile; elle s'exerce donc à l'encontre des premiers désirs de l'enfant et attente ainsi à sa capacité d'éprouver du plaisir et à être, en conséquence, satisfait de lui-même. Or, l'intériorisation de cette contrainte va offrir à l'individu une voie nouvelle lui permettant d'obtenir une satisfaction. C'est par l'identification, notamment à la figure du père entendue

[831] *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 81.
[832] « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », *loc. cit.*, p. 15.
[833] « Pour introduire le narcissisme », *loc. cit.*, p. 105; voir aussi : *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 81.

comme archétype de la norme sociale, que l'enfant développe son « idéal du moi », soit l'étalon de mesure auquel il cherchera à conformer ses propres penchants. L'idéal du moi vient colmater la fissure qu'avait fait éclater l'abdication des pulsions primaires. « Ce qu'il projette devant lui comme son idéal est le substitut du narcissisme perdu de son enfance; en ce temps-là, il était lui-même son propre idéal. »[834] La constitution d'un idéal du moi, c'est-à-dire l'intériorisation d'une normativité externe trouvant sa source dans des idéaux collectifs, sera donc au principe d'un « narcissisme secondaire » qui, par-delà la blessure narcissique de la séparation et de la différenciation du moi, permettra à celui-ci de s'aimer à nouveau, tout comme ses premiers refoulements lui avaient permis de jouir de l'amour parental.

Ce que l'adulte aimera en lui-même, c'est donc la vision idéale de ce qu'il peut être, de ce qu'il doit être, trouvant ainsi un bénéfice narcissique dans la renonciation au plaisir sexuel. Freud souligne la parenté qui relie ainsi le tabou, cette forme la plus archaïque du commandement moral, et l'« impératif catégorique » kantien, qui ne se distingue du premier qu'en tant qu'il prétend avoir sa source, non pas dans un réflexe de « terreur sacrée » à la pensée de ce qui est proscrit, mais dans la « motivation consciente » d'un sujet moral qui se prétend autonome, c'est-à-dire auteur de ses propres maximes.[835] Or, cet acquiescement réfléchi au devoir-être en quoi est censée consister l'autonomie morale ne parvient pas à cicatriser la plaie intérieure du sujet, la persistance du conflit psychique. C'est pourquoi Freud attribue un « caractère compulsionnel » à l'impératif catégorique[836] : l'idéal reste à jamais séparé du moi par une distance infranchissable, et les tentatives répétées d'y atteindre ne font que renforcer le sentiment d'échec qui donne à cet idéal toute son emprise.

---

[834] « Pour introduire le narcissisme », *loc. cit.*, p. 98; voir aussi : « Psychologie des foules et analyse du moi », *loc. cit.*, p. 173.

[835] *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 8.

[836] « Le Moi et le Ça », *loc. cit.*, p. 247. Freud dit plutôt que ce sont les actes de compulsion qui « se manifeste[nt] comme impératif catégorique », dans le sens où l'obsession compulsive a valeur d'obligation absolue, quoique immotivée sinon par la crainte des conséquences de l'inobservation, pour la personne qui est en proie à ce type de névrose. Il ne nous semble pas que l'inversion que nous faisons contrevienne, pour autant, à l'esprit de la lettre.

L'identification à la norme sociale, incarnée dans des figures marquantes comme celle du père et renforcée par les multiples identifications successives à travers lesquelles se compose la singularité, l'« originalité » du caractère individuel[837], si elle permet au moi de s'idéaliser, ne lui en cause pas moins d'intenses souffrances psychiques. Nous avons vu que le développement du sens moral était motivé par la crainte de subir quelque châtiment, parmi lesquels la perte de l'amour parental, témoignant ainsi d'une dépendance libidinale dont la constitution de l'idéal du moi prendra plus tard le relais. Le surmoi n'offre pas que la chance de s'aimer soi-même; il est *a fortiori* l'intériorisation de la peur qui avait motivé les premiers refoulements. « L'agression de la conscience perpétue l'agression par l'autorité. »[838] La violence, au moins potentielle, qui avait réussi, de l'extérieur, à faire renoncer aux plaisirs pulsionnels, devient l'apanage de la conscience morale. Cette tyrannie s'exerce alors avec d'autant plus de sévérité que le surmoi est « omniscient ». À la différence d'une autorité extérieure, qui ne sévit que ponctuellement, de manière plus ou moins systématique, et qui ne peut châtier l'individu que pour des actions effectivement commises, ce que Hobbes reconnaissait d'ailleurs comme la limite de la puissance du souverain, la conscience morale est un guetteur infatigable, qui veille même lorsque le moi s'endort, et qui, ne faisant pas de différence entre l'action et l'intention, réprime inflexiblement jusqu'à l'amorce même d'un désir.[839]

On ne saurait comprendre le fonctionnement de la conscience morale si l'on s'arrêtait à cette idée selon laquelle le surmoi exerce son action à l'encontre du désir, dont il empêcherait toute expression. Nous avons vu que le rêve, par exemple, a pour principe la réalisation du désir, servant ainsi à liquider les excitations nocturnes et à épargner la quiétude du dormeur. Or, les rêves étant souvent cauchemardesques, mais n'en étant pas moins réalisation d'un désir, l'émotion qu'ils suscitent serait ainsi la marque d'un puissant sentiment d'angoisse, d'une

[837] « Psychologie des foules et analyse du moi », *loc. cit.*, p. 198.
[838] *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 85.
[839] *Idem*, p. 97.

véritable peur de soi-même.[840] C'est la même peur de soi-même qui expliquerait l'opprobre jeté sur les criminels, et les traits abominables sous lesquels on les dépeint le plus souvent : le dégoût et la terreur que suscite la perversion, cette chose « monstrueuse et dangereuse », seraient ainsi l'expression d'une « jalousie secrète », qui ne saurait être admise.[841] La peur d'autrui découlerait alors de la peur de soi-même, c'est-à-dire de la souffrance que génère le conflit intérieur et de l'angoisse face à tout ce qui pourrait bien échapper, de soi et malgré soi, à la vigilance de la conscience.

Or, l'attachement redoublé à l'interdiction morale, motivé par cette peur des désirs qui sont tapis dans l'ombre de soi-même, est en même temps une manière d'obtenir une satisfaction libidinale. Ainsi en va-t-il de l'acte obsessionnel, par exemple, qui « est *apparemment* un acte de défense contre ce qui est interdit », mais qui « n'est *en réalité* que la reproduction de ce qui est interdit »[842], c'est-à-dire la satisfaction, par des voies détournées, du désir primitivement refoulé. La moralité ménage donc des voies permettant la satisfaction des pulsions. Si la violence du surmoi est en fait le retournement des pulsions d'agressivité du moi contre lui-même, c'est donc que la condamnation morale que le moi s'inflige est en même temps une manière pour lui de jouir. Le sujet moral est en ce sens à la fois sadique et masochiste, il trouve un certain plaisir narcissique à se torturer lui-même. « Il va sans dire que la punition est, elle aussi, la réalisation d'un désir, du désir d'une autre personne, de celle qui exerce la censure. »[843] Tout se passe donc comme si l'individu était double, et que le conflit qui fait rage à l'intérieur de lui-même, opposant des camps adverses, était en fait à l'avantage des deux parties. Une fois de plus, là où s'entrevoyait l'opposition des contraires se révèle plutôt leur composition.

---

[840] *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, pp. 200-201.
[841] *Idem*, p. 301.
[842] *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 83. Italiques dans le texte.
[843] *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 204; voir aussi : « Au-delà du principe de plaisir », *loc. cit.*, p. 75.

3.1.3.2 Hétéronomie, sublimation et créativité

La sévérité de l'impératif catégorique serait ainsi une manière d'éprouver du plaisir. L'autonomie morale, cette idée que le sujet doit déterminer par lui-même le principe de ses actions à l'issue d'un jugement rationnel, mûri à l'abri de toute influence extérieure y compris celle de ses passions, n'est donc autre chose qu'un leurre. L'autonomie n'est en fait que l'expression ultime du caractère inatteignable de l'idéal du moi, car le sens moral est de toute façon acquis; il est le décalque des idéaux collectifs, et le fait d'agir selon sa conscience sera au mieux le fruit d'une volonté délibérée mais dont le principe demeure hétéronome. L'exigence morale n'est jamais exempte, aussi élevée soit-elle, d'influences pulsionnelles auxquelles elle reste aveugle, et où figurent nombre de « passions tristes », comme le dirait Spinoza. Mais somme toute, bien qu'elle soit un leurre, l'autonomie morale trouve dans son caractère illusoire toute la force de son appel.

Il y a bien à l'œuvre, chez l'individu comme dans la société, un désir de moralité qui aspire à sa réalisation. C'est là le ressort de ce mécanisme psychique que Freud appelle « sublimation ». Soulignant la « plasticité » de l'énergie libidinale, soit le fait que les tendances sexuelles peuvent non seulement se déplacer quant à leur but, mais également suppléer les unes aux autres, Freud y voit ce qui rend possible de jouir de « satisfactions substitutives ». Certes, cette capacité de la libido à changer de but de manière à satisfaire sa motion pulsionnelle est bien ce qui explique les symptômes névrotiques, qui témoignent d'une incapacité à maintenir le niveau de refoulement qu'exige la société et à permettre en même temps la satisfaction directe des désirs enfouis. Mais le déplacement libidinal permet aussi, et c'est en ce sens que l'art est vu par Freud comme un parent de la névrose, de remplacer les objets sexuels premiers par des sources de jouissance, substitutives, certes, mais plus « sublimes ». Ainsi le plaisir sexuel se voit-il « remplacé par un autre but présentant avec le premier des rapports génétiques, mais qui a cessé d'être sexuel pour devenir social », le

concept de sublimation correspondant ainsi « à l'opinion générale qui accorde une valeur plus grande aux buts sociaux qu'aux buts sexuels, lesquels sont, au fond, des buts égoïstes ».[844]

Il est donc possible au sujet psychique de s'élever, au nom même de sa recherche narcissique de plaisir, jusqu'à atteindre ce niveau d'individualité qui fait perdre de vue ce qu'il doit à ses pulsions inconscientes et à l'influence des normes sociales. L'individu est toujours symboliquement endetté. Nous avons montré plus haut qu'une pulsion inconsciente devait se lier, afin d'accéder à la conscience pour y inspirer une volonté, à des représentations, des images, traces mnésiques de perceptions anciennes, mais aussi à des mots, permettant d'assigner au désir une signification et une destination sociales. L'intériorisation d'un surmoi, d'un idéal vers lequel le moi cherche à se projeter, mais aussi à l'aulne duquel il juge de ses penchants libidinaux, participe du processus faisant que le langage devient une extension de la psyché, s'y déposant dans un fonds préconscient. Pour Freud, le surmoi « ne peut dénier ses origines dans l'entendu »[845], c'est-à-dire que ce que l'on appelle souvent la « voix » de la conscience est bien de l'ordre du langage, faisant écho aux signaux langagiers que l'enfant a appris à interpréter en rapport avec ses désirs et qu'il s'est finalement appropriés.[846] C'est en ce sens que l'individu est débiteur d'un ordre symbolique qui lui préexiste.

Ainsi en va-t-il du poète, dont on a dit qu'en créant la figure archétypale de l'individualité qu'est celle du héros, il avait apporté à l'humanité son premier idéal du moi. Perchée dans les plus hautes sphères de la sublimation, l'individualité poétique est peut-être ce qui forme le caractère de ces « grands hommes », dont Freud, qui s'attacha si fortement au personnage de Moïse, voulait montrer qu'ils étaient bien des fondateurs de culture. Admettant que son

[844] *Idem*, p. 325.
[845] « Le Moi et le Ça », *loc. cit.*, p. 268.
[846] Contrairement à Hobbes, pour Freud, le langage préexiste à l'individu; il n'est pas sa création. S'il se lie bel et bien aux perceptions subjectives, il en va dans cette liaison du langage et des affects d'un modelage social de la sensibilité. Hobbes entrevoyait ce façonnement comme une nécessité politique de l'État à venir. Freud montre plutôt qu'il s'agit d'un processus anthropologique universel.

approche va à l'encontre de l'historiographie moderne, qui « tend à ramener les événements de l'histoire humaine à des facteurs plus cachés, généraux et impersonnels », et révélant ce qui témoigne peut-être de son « besoin à vrai dire impérieux de causalité », Freud voit en Moïse la preuve de « l'influence dominante d'une personnalité » dans la cristallisation institutionnelle de la culture. Parce qu'il fut leur « libérateur », leur « législateur » et celui qui leur donna leur religion, Freud estime et « os[e] dire que ce fut le seul homme Moïse qui a créé les Juifs ».[847] Cela étant, même Moïse n'était pas exempt de toute dette symbolique, Freud expliquant notamment en quoi le monothéisme juif était redevable aux tentatives du pharaon Akhenaton pour réformer la religion égyptienne. C'est dire que l'individualité et, partant, la capacité créatrice dont témoignent les œuvres humaines, sont tout autant des effets que des causes de la culture. Pour Freud, « on ne saura jamais ce que le penseur ou le poète isolés doivent aux incitations de la foule dans laquelle ils vivent ni s'ils font plus qu'achever un travail psychique auquel d'autres ont simultanément collaboré. »[848]

3.1.3.3 L'orchestration sociale des instincts

On aperçoit ici comment vacille ce qui avait pu paraître, au départ, une perspective résolument individualiste sur les déterminants de l'institution sociale. Certes, le père de la psychanalyse maintiendra jusqu'au bout l'idée d'un stade présocial de la psyché, lorsqu'il affirmera, par exemple « qu'il faudrait longtemps avant qu'un enfant à qui l'on n'en aurait rien dit commençât à s'inquiéter de Dieu et des choses de l'au-delà »[849]. La crainte de Dieu, et les sentiments de culpabilité inconscients dont elle est une expression, apparaissent, sous cet angle, comme les fruits d'un apprentissage, voire d'un endoctrinement. Pourtant, Freud estime que la transmission orale serait insuffisante pour assurer la perpétuation d'une

[847] *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, *op. cit.*, pp. 63 et 203-205.
[848] « Psychologie des foules et analyse du Moi », *loc. cit.*, p. 230-241.
[849] *L'avenir d'une illusion*, *op. cit.*, p. 67.

tradition, c'est-à-dire le maintien de son emprise sur le psychisme à travers les générations. L'enseignement par la simple communication en appelle au raisonnement de l'interlocuteur, dans le but de l'amener à partager des vérités quant à des faits présumés dont il n'a pas l'expérience. La foi est une composante nécessaire de l'éducation, or il n'est pas possible de forcer quelqu'un à croire quelque chose si son jugement s'y refuse.[850] La seule transmission par le langage ne pourrait donc suffire à perpétuer la culture et les illusions, les idéalités dont elle se compose.

La vie onirique offre un exemple du fait que la prégnance psychique du symbolisme plonge ses racines plus profondément que ce à quoi atteint le langage tel qu'il est transmis par l'éducation. Les rêves mettent en scène quantité de symboles dans lesquels sont drapées les pulsions libidinales aspirant à la satisfaction. Or le symbolisme du rêve est présenté par Freud comme n'ayant fait l'objet d'aucun apprentissage, même si les choses entendues contribuent à la formation de l'imaginaire de l'enfant. « Le rêveur sait sans doute des choses qu'on lui avait racontées dans son enfance; mais même au sujet de ces connaissances j'affirme qu'elles n'ont contribué en rien à la formation du symbole. »[851] Les symboles dont ses rêves sont peuplés seraient toujours déjà présents en lui, comme s'il s'agissait d'un trait inné, d'un caractère intrinsèque de l'espèce humaine. Freud est amené vers une telle hypothèse par le constat de l'homologie du symbolisme onirique avec les imaginaires collectifs dont témoigne le folklore des peuples, et surtout par la relative permanence avec laquelle les rapports de comparaison qui font la nature du symbolique se maintiennent d'une culture à l'autre. « Ces comparaisons ne sont pas effectuées chaque fois pour les besoins de la cause, elles sont faites une fois pour toutes et toujours prêtes. Nous en avons la preuve dans le fait qu'elles sont identiques chez les personnes les plus différentes, malgré les différences de langue. »[852]

---

[850] *Idem*, p. 37-39
[851] *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 145.
[852] *Idem*, p. 151.

Voici que les théories rationnelles de la psychanalyse dévoilent leur voisinage avec le délire, lorsque Freud fait lui-même le parallèle entre ce qui précède et « la fantaisie d'un intéressant aliéné qui avait imaginé l'existence d'une "langue fondamentale" dont tous ces rapports symboliques étaient, à son avis, les survivances ».[853] C'est cette « fantaisie » qui deviendra, dans l'œuvre ultime de Freud, la clef du développement du monothéisme, à partir d'une « communauté immémoriale de langue et de sens »[854] traversant l'Antiquité jusqu'à nos jours. La résonance du symbolisme dans la psyché individuelle serait ainsi la marque de l'« universalité de la symbolique du langage », un ensemble constant et « ubiquitaire » de « relations de pensée entre des représentations qui s'étaient constituées pendant le développement de la langue et qui doivent maintenant être répétées chaque fois que s'effectue un développement individuel de la langue »[855]. La transmission de contenus culturels par le biais du langage ne viendrait ainsi qu'activer une disposition symbolique innée et indépendante, un « héritage archaïque », où seraient accumulées et conservées par chaque individu les expériences primitives de l'espèce humaine. Ainsi pourrait s'expliquer l'universalité des tendances inconscientes, la ressemblance des réactions particulières aux expériences typiques de la prime enfance, en fonction de cette disposition héritée que Freud a l'« audace » d'assimiler à « la vie instinctive des animaux ».[856]

Il y aurait donc quelque chose comme un instinct humain tel que l'enfant finirait peut-être par craindre Dieu sans qu'on le lui ait enseigné, si tant est que l'idée même de la divinité résulte d'un stade archaïque du développement psychique de l'humanité dont il conserve, au plus profond de lui, les traces héritées. C'est cette hypothèse qui permet à Freud de dépasser la simple analogie méthodologique des phénomènes psychiques individuels et collectifs pour postuler leur homologie de fait. Et c'est en outre cette idée d'un « inconscient collectif » qui

[853] *Ibidem*.
[854] *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, *op. cit.*, p. 90.
[855] *Idem*, p. 194.
[856] *Idem*, po. 196 et 197.

pourrait rendre compte du fait que le rassemblement des hommes en foules peut se traduire par une « régression » psychique individuelle. Freud semble en cela partager le point de vue de Gustave Le Bon pour qui les individus noyés dans la foule se trouvent comme dépouillés de leurs capacités de jugement, de leur individualité même, et réduits à un stade pulsionnel archaïque, proche de l'animalité.[857]

La foule permettrait à l'individu d'échapper à lui-même, c'est-à-dire de revenir au stade infantile précédant l'expérience traumatique de la séparation. Telle est l'explication que Freud oppose à un interlocuteur qui voyait dans la religiosité le « sentiment de quelque chose d'illimité, d'infini, en un mot : d'"océanique" », une « donnée purement subjective » et indépendante de toute doctrine instituée.[858] L'état affectif de l'extase religieuse, de cette « sortie hors de soi », serait ainsi un retour au tout originel, une régression du même ordre que d'autres phénomènes sociaux, comme la fête. La fête est en effet un « relâchement » permettant d'échapper à cette autre forme, insupportable, de la séparation qu'est « la scission de l'idéal du moi d'avec le moi ».[859] La fête rend possible, temporairement, la libération de ces pulsions qui sont d'ordinaire frappées d'interdit, car « l'excès fait partie de [s]a nature même ».[860]

Or, ce relâchement est socialement réglé; la fête est une institution sociale qui prend un caractère quasi obligatoire, de même que l'extase religieuse est un sentiment psychique qui est socialement médiatisé par des croyances collectives. En ce sens, il apparaît qu'il existe quelque chose comme une orchestration sociale de la régression psychique, qui permettrait de comprendre en quoi l'institution est à la fois une réponse à des besoins psychiques individuels et la matrice archaïque de ces mêmes besoins. Autrement dit, l'individuel et le collectif s'engendreraient réciproquement à travers une expérience particulière, la magie. Freud trouve

[857] « Psychologie des foules et analyse du moi », *loc. cit.*, p. 129.
[858] *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 6.
[859] « Psychologie des foules et analyse du moi », *loc. cit.*, p. 201.
[860] *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 211.

ce trait commun aux enfants, aux névrosés et aux « peuples primitifs », soit « la surestimation de la puissance de leurs désirs et de leurs actes psychiques, "toute-puissance de la pensée", croyance à la force magique des mots, et une technique envers le monde extérieur, la "magie", qui apparaît comme l'application conséquente de ces présuppositions mégalomaniaques ».[861] La magie fut donc cette technique qui, dans l'histoire de l'espèce, permit à l'humanité de prétendre contrôler les forces de la nature, dont le fonctionnement était assimilé à celui de l'esprit et ainsi rendu accessible à ses intercessions. Freud fait ici état d'un point de vue largement partagé dans la théorie sociale de son époque, à savoir que c'est de la magie qu'est issue la religion ainsi que l'ensemble des institutions qui émergeraient de cette même racine.[862]

Si la magie apparaît comme l'expression du narcissisme primaire et de ses velléités de toute-puissance, elle ferait fond, selon Freud, sur un affect plus fort et plus profond : la peur. C'est afin d'« élaborer psychiquement notre peur, à laquelle jusque-là nous ne savions donner de sens »[863] que l'humanité a créé ses premières illusions, sa foi en l'existence du surnaturel. La religion et l'ensemble de ses techniques magiques au moyen desquelles on croit possible d'altérer le cours des choses ont ainsi pour origine la faiblesse et la dépendance, « l'impression terrifiante de la détresse infantile » qui « éveill[e] le besoin d'être protégé – protégé en étant aimé ».[864] Or, si l'institution sociale est une « réponse » à ces besoins, ce sont là précisément les sentiments qu'elle vise à manipuler. C'est en suscitant ces émotions de terreur infantile et en leur assignant des buts qu'elle assure la cohésion sociale. La foule possède un caractère magique, non pas seulement parce qu'elle croit en la magie de sa toute-puissance; elle tient ensemble par la magie, qui est le principe même du fonctionnement de

[861] « Pour introduire le narcissisme », *loc. cit.*, p. 83.
[862] Nous verrons au chapitre suivant qu'il en va de même chez Max Weber. *Cf.* Marcel Mauss : « Esquisse d'une théorie générale de la magie », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1950, pp. 1-141.
[863] *L'avenir d'une illusion*, *op. cit.*, p. 24.
[864] *Idem*, p. 43; voir aussi *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 16.

l'institution sociale. L'institution et le psychisme sont liés par le langage, et c'est « la puissance véritablement magique des mots »[865] qui fait la force de ce lien, par lequel l'individu trouvera dans l'imaginaire institué les illusions propices à la réalisation de ses désirs.

C'est ainsi qu'à partir de sa matière brute formée des sentiments de terreur infantiles, le désir de toute-puissance, qui pousse l'individu à se fondre dans la foule, se renverse en désir de servitude. La force qu'elle éprouve en elle-même, la foule en tire le principe d'un point extérieur à elle. Il faut que les individus qui la composent mettent « un seul et même objet à la place de leur idéal du moi »[866], qu'ils embrassent la même illusion, qu'ils chérissent le même but. Ce principe transcendant d'unification, c'est l'autorité, ce caractère dont se revêt le meneur de foules, le magicien des mots, le père primitif ressuscité sur lequel la foule projette tous ses fantasmes. C'est ainsi que dans leur « soif de soumission », dans leur désir d'« être dominé[s] par une puissance illimitée », les êtres humains en viennent à idéaliser leurs maîtres.[867] Essentiellement lié à la peur et au sentiment de vulnérabilité, l'« amour de l'obéissance », ce mécanisme psychique qui devait soutenir l'institution de l'État, selon Hobbes, semble trouver ici son explication.

3.1.4 Psychologie et politique à l'ère du désenchantement

Comme tout investissement d'objet, la figure tutélaire sur laquelle est projeté le désir de servitude n'en suscite pas moins l'ambivalence affective. Qu'elle soit divine ou royale, cette figure inspire à la fois la crainte et l'espoir, l'amour et l'hostilité. À la longue, l'objet d'amour finit par décevoir, ce d'autant plus qu'il exige de reniements envers soi-même, et l'illusion dont il s'enveloppait, et qui alimentait la sublimité du désir, vient se briser contre

[865] « Psychologie des foules et analyse du moi », *loc. cit.*, p. 136.
[866] *Idem*, p. 181.
[867] *Idem*, p. 196; voir aussi : *L'avenir d'une illusion*, *op. cit.*, p. 20.

l'écueil de la réalité. « Certains peuples primitifs avaient coutume de destituer leurs dieux ou même de les châtier, lorsqu'ils ne remplissaient pas leur devoir, ne leur dispensaient pas victoire, bonheur et bien-être. De tout temps les rois n'ont pas été traités autrement que les dieux; cela atteste une antique identité, à savoir qu'ils procèdent d'une racine commune. »[868] Et Freud de souligner que les « peuples modernes » ont conservé cette habitude, ce dont semble d'ailleurs attester la décapitation de Charles I à l'époque de Hobbes.

Cette tendance est peut-être encore plus vivace chez les modernes qu'elle ne l'était chez leurs ancêtres, si tant est que le niveau de civilisation atteint par eux exige de leur part davantage de refoulement pulsionnel. S'il est vrai que l'imagination s'accroît en proportion de ce facteur négatif, permettant ainsi de trouver dans l'illusion la source de satisfactions substitutives, cela voudrait dire que les modernes attendraient bien davantage en retour de leurs renonciations. Or, la douleur est d'autant plus forte à chuter de telles hauteurs.

3.1.4.1 Le pouvoir vacillant des illusions

Ce que recouvrent les notions de civilisation ou de modernité, chez Freud, n'est pas très clair. On serait porté, participant en cela à la « présomption des civilisés », à croire que ceux-ci, à la différence des primitifs et de leur croyance naïve en la magie, seraient plus en phase avec la réalité. Or, ce serait manquer la persistance de l'illusion dans la vie des modernes. Celle-ci s'est haussée à des niveaux d'abstraction tels qu'elle a peut-être perdu de son évidence, mais ses effets n'en sont pas moins structurants, au contraire. Les problèmes spécifiques de la modernité pourraient même s'expliquer comme étant des effets de cette abstraction croissante, où l'illusion, perdant sa capacité à transfigurer le réel, entre en contradiction avec elle-même et se renverse en facteur de déliaison sociale.

[868] *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, *op. cit.*, p. 210.

C'est un phénomène que Freud avait repéré dans la démoralisation des soldats allemands, lors de la Première Guerre mondiale. L'armée étant unie comme toute foule par des liens libidinaux, le charisme du meneur, le sentiment de participer à sa grandeur et de jouir, par le fait même, de sa bienveillance, contribuent à raffermir la cohésion des troupes. Or, l'armée allemande, « désagrégée par les névroses de guerre », aurait souffert de ce que ces liens libidinaux quasi charnels furent remplacés par les abstractions que sont « les idées de patrie, de gloire nationale et autres », insuffisantes à compenser les sacrifices que le contexte – et les officiers – exigeaient.[869]

Cela dit, un tel phénomène n'est pas le propre de la modernité, car Freud en discute également au sujet des origines du monothéisme, lui aussi caractérisé par un degré d'abstraction des plus élevés, que consacrait « l'obligation d'adorer un Dieu » si sublime qu'il était interdit d'en faire une représentation imagée.[870] La pérennité de la religion monothéiste semblait plutôt improbable, et ainsi s'expliquerait peut-être ce meurtre dont Freud estime que les Hébreux se sont rendus coupables à l'endroit de leur prophète. « Pas plus que les Égyptiens de la 18e dynastie, le peuple de Moïse n'était en mesure de supporter une religion aussi hautement spiritualisée, de trouver dans ce qu'elle offrait une satisfaction de ses besoins. »[871] Si l'on suit cette hypothèse, ce n'est qu'après un long détour que, hantés par une culpabilité entretenue par les prophètes successifs, les Hébreux auraient fini par épouser la loi mosaïque.

La religion instituée aurait ainsi succédé à la « conception animiste du monde », empreinte d'une magie qu'elle va explicitement rejeter, accomplissant ainsi un saut considérable dans l'abstraction. Ce faisant, tandis que les humains se voyaient privés de leur toute-puissance magique, celle-ci fut réservée à la seule figure divine. Paradoxalement, ce n'est qu'en se dépouillant ainsi au profit du dieu unique, cet idéal de perfection morale à qui il fallait aussi sacrifier ses pulsions d'agressivité, que l'humanité aurait fini par atteindre, au terme de ce

[869] « Psychologie des foules et analyse du moi », *loc. cit.*, p. 155.
[870] *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, *op. cit.*, p. 211.
[871] *Idem*, p. 120.

schéma de l'évolution intellectuelle, les hauteurs de la science, où elle retrouva le pouvoir de maîtriser la nature.[872] Or, au fil de cette évolution où l'illusion s'est élevée jusqu'à devenir abstraction pure, le désenchantement n'a eu de cesse de s'accroître. La féroce critique hobbesienne de l'Église en portait déjà la marque : l'autorité rattachée à l'illusion a fini par perdre son prestige terrestre, jusqu'à ne plus être que ce que « seuls les courtisans les plus serviles et hypocrites affectent de croire ».[873]

La renonciation à la toute-puissance magique s'était accompagnée de la reconnaissance progressive du fait que les forces de la nature que l'animisme prétendait pouvoir infléchir étaient plutôt mues par une dynamique autonome, que l'esprit, avançant toujours plus loin dans l'abstraction, en vint à se représenter en termes de « lois ». Même la toute-puissance transférée à la divinité semblait ne rien pouvoir y faire, et le rôle assigné aux dieux par leurs croyants s'est élevé à son tour dans l'abstraction, les dieux se retrouvant chargés d'incarner la perfection morale et d'assurer le respect des institutions dont ils furent proclamés les fondateurs.[874] Mais ce faisant, les hommes réalisant qu'ils étaient livrés à eux-mêmes, l'illusion ne tint qu'au prix d'un renforcement du sentiment de culpabilité, ce qui permettait ainsi de « disculper Dieu »[875], un sentiment que les hommes, cependant, en vinrent à apprivoiser. Il apparut dès lors que l'immoralité trouvait « dans la religion autant de soutien que la moralité »[876], mais l'hypocrisie permit, du moins pour un temps, de maintenir les choses en l'état.

[872] *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 120; voir aussi : *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 77.
[873] *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 73.
[874] *L'avenir d'une illusion*, *op. cit.*, p. 26.
[875] *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, *op. cit.*, p. 240.
[876] *L'avenir d'une illusion*, *op. cit.*, p. 54.

3.1.4.2 La fonction utilitaire de la morale civilisée

La morale se révélait alors pour ce qu'elle est, non pas ce qui devait inciter les hommes à s'élever dans les voies de la sainteté, mais plutôt ce qui assurait minimalement la cohésion de la collectivité face aux tendances asociales et hostiles de ses membres. « Les théoriciens de l'éthique ne déclarent "bonnes" que les actions qui sont l'expression de motions pulsionnelles bonnes et refusent de prendre les autres en considération. Mais la société guidée par des desseins pragmatiques ne se soucie pas, dans l'ensemble, de cette distinction, il lui suffit qu'un homme se conforme, dans son comportement et ses actions, aux règles de la civilisation, et elle s'interroge peu sur ses motifs. »[877] Telle est bien, à peu de choses près, la position de Hobbes relativement à la morale. Ce qui compte, du point de vue de la société, ce n'est pas la vertu des individus qui la composent, mais la manière dont ils servent ces « desseins pragmatiques » en vue desquels la civilisation fut instituée. Pour Freud comme pour Hobbes, la civilisation a un caractère fondamentalement utilitaire. Certes, les sociétés civilisées se distinguent par « ce souci que prennent les hommes des choses sans utilité aucune »[878], c'est-à-dire des fins esthétiques qu'elles cultivent et honorent. Mais cela est un trait dérivé, secondaire, d'une passion pour l'ordre qui prend sa source dans les nécessités pratiques de l'existence. « À la vérité, la tâche principale de la civilisation, sa raison d'être essentielle est de nous protéger contre la nature. »[879] Vue sous cet angle, la civilisation apparaît fondamentalement comme un phénomène d'ordre technique. S'étant rassemblés afin d'organiser leur défense contre l'hostilité des forces de la nature, les hommes ont dû mettre en œuvre des moyens visant à dompter ces forces. La structure élémentaire des sociétés humaines ne semble donc plus être la religion, si l'on suit Freud qui cite ici « à titre de

[877] « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », *loc. cit.*, p. 19.
[878] *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 40.
[879] *L'avenir d'une illusion*, *op. cit.*, p. 22.

premiers faits culturels l'emploi d'outils, la domestication du feu, la construction d'habitations ».[880]

Ce serait donc les nécessités de l'organisation matérielle qui formeraient la base des liens sociaux que les hommes auront tissé entre eux depuis les sociétés préhistoriques. Pour le dire autrement, les sociétés seraient, d'abord et avant tout, des structures économiques, si l'on entend par ce terme les moyens employés par les hommes pour assurer leur subsistance. En ce sens, il y aurait plus qu'une simple métaphore dans l'emploi d'une notion comme celle d'« économie psychique ». S'il est vrai que la psyché individuelle est habitée par des symboles qui ne furent jamais appris, et qui recèlent le passé collectif de l'humanité, c'est donc dire que l'économie politique et l'économie psychique ont entre eux des rapports étroits. Ainsi, l'incitation à vivre en société, et à participer à l'organisation de la subsistance collective, pourrait trouver sa source dans ces mêmes sentiments infantiles de dépendance impuissante, qui font par ailleurs le lit des doctrines religieuses.

Mais ces nécessités de subsistance sont en elles-mêmes des motifs de sociabilité. Par-delà la rivalité dans l'accès aux ressources, le travail aurait fait naître une perception positive de l'altérité; le « semblable » prenant « la valeur d'un collaborateur », « il devenait avantageux de vivre avec lui ».[881] Les hommes auraient réussi, par la coopération, à dépasser cette « intolérance » quasi instinctive qu'ils ressentent au contact d'autrui, dont la simple présence constitue une atteinte narcissique. Cela eût sans doute été impossible si la coopération n'avait découlé que de motivations rationnellement intéressées. Suivant en cela le principe de l'« étayage » des premiers choix d'objet sur les besoins vitaux, il s'avère, selon Freud, que « dans un cas de collaboration, s'établissent régulièrement entre les camarades des liens libidinaux qui prolongent et fixent les relations entre eux bien au-delà du profit ».[882] Le travail serait donc à l'origine de la sociabilité en tant même qu'il participe des pulsions de vie.

[880] *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 37.
[881] *Idem*, p. 49.
[882] « Psychologie des foules et analyse du Moi », *loc. cit.*, p. 164.

Il aurait ainsi été, avec les « besoins sexuels » proprement dits, le principal motif du développement du langage. Le caractère instrumental du langage paraît dès lors subordonné aux finalités supérieures de l'amour, auquel Platon assignait le rôle d'unifier le dispersé, et auquel l'organisation sociale du travail ne serait pas étrangère.

Il y aurait ainsi eu, aux origines de l'humanité, un lien étroit voire consubstantiel entre la vie sexuelle et le travail, tous deux étant au principe d'une certaine « économie », c'est-à-dire ordonnés au but de la satisfaction des besoins. « On dirait que l'homme primitif ne s'est résigné au travail qu'en en faisant l'équivalent et la substitution de l'activité sexuelle », suppose Freud.[883] Il s'agit bien de résignation, tant est grande chez les êtres humains la haine du travail. En effet, « la grande majorité des hommes ne travaillent que sous la contrainte de la nécessité, et de cette aversion naturelle pour le travail naissent les problèmes sociaux les plus ardus »[884]. L'assimilation primitive du travail au plaisir sexuel, pour aussi fantaisiste que semble cette hypothèse, aurait ainsi pu répondre au besoin de faire que le travail soit une source de satisfaction. Mais par ailleurs, Freud estime que le travail est un détournement des pulsions libidinales. C'est là le fondement pragmatique de la répression sexuelle puisque se pliant « aux nécessités économiques », la civilisation « doit soustraire à la sexualité, pour l'utiliser à ses fins, un fort appoint d'énergie psychique »[885].

Les besoins vitaux se retourneraient ainsi contre ces pulsions mêmes qui, à leur manière, participent pourtant à la perpétuation de la vie. Le plaisir est fondamentalement improductif; telle est du moins l'opinion d'une société qui « considère comme une de ses tâches essentielles de réfréner l'instinct sexuel », du fait qu'elle « ne possèd[e] pas assez de moyens de subsistance pour permettre à ses membres de vivre sans travailler ».[886] Comme le montre l'enfant qui trouve en lui-même de multiples façons de jouir, et qui se détourne de ce fait d'un

[883] *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 152.
[884] *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 26, suite de la note 1 de la page 25. On reconnaît ici la raison pour laquelle Hobbes insistait autant sur la nécessité pour les pauvres d'acquérir une discipline de travail.
[885] *Idem*, p. 56.
[886] *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 291.

monde extérieur insatisfaisant, la recherche du plaisir entre en contradiction avec les nécessités de la vie sociale. Si « Eros et Ananké sont […] les parents de la civilisation humaine »[887], force est de constater que l'harmonie est loin de régner entre eux.

La civilisation est ainsi conduite à voir en l'individu une menace aussi grande que la nature contre les assauts de laquelle elle s'était constituée. L'individu tend perpétuellement à fuir les exigences sociales et les contraintes de l'ordre. Il est peut-être « étrange », au regard d'une époque hautement civilisée, de constater que de tout temps l'homme a « montré une tendance naturelle à la négligence, à l'irrégularité, à l'inexactitude au travail, et qu'il faille tant d'efforts pour l'amener par l'éducation à imiter l'exemple du ciel »[888]. Mais c'est bien le but de l'éducation que de combattre cette tendance spontanée à rechercher le plaisir, les satisfactions immédiates qui se préoccupent peu de la forme et qui jouissent ainsi dans le plus grand désordre. La liaison des tendances partielles de la sexualité infantile et leur soumission au primat du plaisir génital, lui-même subordonné au principe de la reproduction dans le strict cadre matrimonial, seront ainsi l'objectif de l'éducation sexuelle. Mais de façon plus générale, l'éducation a pour principe, non pas simplement d'empêcher la recherche du plaisir, mais d'orienter celle-ci vers des buts estimés supérieurs, de cultiver ainsi ce processus psychique que Freud appelle « sublimation ». Ainsi l'éducation représente-t-elle l'instrument principal du « développement de la civilisation », ce « processus » que Freud « caractéris[e] au moyen des modifications qu'il fait subir aux […] instincts des hommes, instincts dont la satisfaction constitue cependant la grande tâche économique de notre vie ».[889] La régulation de l'affectivité constitue donc pour Freud, comme pour Hobbes, un impératif social et politique.

[887] *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 51.
[888] *Idem*, p. 42.
[889] *Idem*, p. 46.

3.1.4.3 Civilisation et pathologies mentales

Dans cette perspective, ce qui distingue ce qu'on pourrait appeler des « niveaux » de civilisation, ce serait en somme les modalités de la satisfaction pulsionnelle qu'une société offre à ses membres, c'est-à-dire la forme qu'elle cherche à donner à leurs désirs. Autrement dit, la tâche éducative de la civilisation, c'est d'assujettir le principe de plaisir au principe de réalité, c'est-à-dire au principe d'une réalité dont les déterminants sont en fait les valeurs que, de manière historiquement contingente, les sociétés se donnent. L'éducation participe ainsi au développement psychique par la modération des intensités du plaisir, mais en même temps par la relative assurance qu'elle donne à la satisfaction en échange de son domptage.[890] En acceptant de se conformer aux règles de la société, l'individu pourra bénéficier des jouissances qu'elle autorise. Certes, le prix à payer est relativement élevé. Il lui faudra renoncer à la satisfaction immédiate de ses pulsions spontanées, cultiver la recherche exigeante de plaisirs plus sublimes et plus raffinés, accepter de voir dans son travail une source de satisfactions et non une contrainte rebutante. En devenant un être moral, c'est-à-dire en participant au régime des fins socialement valorisées, « l'homme civilisé a fait l'échange d'une part de bonheur possible contre une part de sécurité ».[891] La sécurité, ce restant sécularisé du salut éternel, c'est l'assurance de jouir modérément, mais en paix.

Les sociétés modernes se distinguent probablement par ce fait qu'elles admettent explicitement, comme l'avait fait Hobbes au grand scandale de ses contemporains, le caractère pragmatique de la moralité, qui a sans doute existé de tout temps, selon Freud, mais qui était jadis enrobé dans un habillage symbolique qui lui donnait toute sa puissance contraignante. En ce qui a trait à la morale, il apparaît « qu'une partie de ce qu'elle prescrit se justifie d'une manière rationnelle par la nécessité de délimiter les droits de la communauté

[890] « Au-delà du principe de plaisir », *loc. cit.*, p. 113-114.
[891] *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 59.

face à l'individu, les droits de l'individu face à la société et ceux des individus les uns par rapport aux autres. En revanche, ce qui dans l'éthique nous apparaît grandiose, mystérieux, évident d'une manière mystique doit ces caractères à leur connexion avec la religion ».[892] Le problème qui se pose alors aux sociétés modernes, c'est qu'en cherchant à faire reposer la moralité sur ses seules bases rationnelles, elles ont du même coup sapé ce qui en faisait la véritable force, l'illusion. En effet, les « mobiles purement rationnels sont de peu de poids […] contre les impulsions passionnelles ».[893] La religion avait ceci d'efficace qu'en faisant planer la menace de châtiments divins et en suscitant des sentiments de culpabilité inexpiable, elle donnait aux prescriptions sociales une profonde emprise sur le psychisme et rendait par-là même les restrictions pulsionnelles sinon plus acceptables, du moins empreintes d'un caractère inexorable. Or, la modernité a voulu rejeter l'obscurantisme religieux. Force est aux modernes de reconnaître que « la religion n'a plus la même influence qu'autrefois […], non pas parce que les promesses qu'elle fait aux hommes sont devenues moins éblouissantes, mais parce qu'[elles] semblent moins dignes de foi ».[894]

Freud attribue ce déclin de la force des illusions religieuses à la croissance de l'esprit scientifique, qui a invalidé les dogmes sur lesquels celles-ci reposaient, annihilant ainsi leur « force de conviction ». Cependant, la foi demeure une composante indispensable de l'éducation, et c'est donc l'édifice même de la civilisation qui menace de s'écrouler dès lors qu'on retire à son principal instrument ce qui en était le soutien. L'existence d'une contrainte extérieure a sans doute toujours été le rempart ultime et fondamental de toute institution, mais cette contrainte ayant été intériorisée par les individus, dégageant ainsi la possibilité même de leur élévation morale, elle n'avait plus à s'exercer qu'à l'encontre des plus réfractaires. Puisqu'on y a saboté, au nom de la puissance supérieure de la critique rationnelle, la machinerie magique de l'autorité qui présidait à l'intériorisation des normes sociales, la

[892] *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, *op. cit.*, p. 224.
[893] *L'avenir d'une illusion*, *op. cit.*, p. 59.
[894] *Idem*, p. 55.

modernité révèle ainsi le risque d'une régression à la contrainte pure, comme seule manière d'empêcher la résurgence du désordre pulsionnel. De ce point de vue, l'État paraît aussi violent, potentiellement, que l'état de nature qu'il est censé juguler.

Et pourtant, ce n'est pas d'une déliquescence morale dont témoignent les afflictions typiques de la modernité. Freud contesta l'opinion des plus éminents psychiatres de son temps, qui jugeaient qu'en intensifiant les excitations psychiques et en cultivant le goût pour « ce que la réalité contient de plus horrible », le « développement culturel moderne »[895] pavait la voie à la décadence morale des sociétés. La prévalence accrue des maladies nerveuses qu'observaient les médecins de la fin du XIX^e^ siècle n'aurait pas eu pour origine le relâchement des mœurs, selon Freud, mais au contraire le caractère intolérable du niveau de refoulement pulsionnel exigé par la morale civilisée. En imposant à toutes ses ouailles un ordre de satisfactions substitutives par le biais d'une « technique consist[ant] à rabaisser la valeur de la vie et à déformer de façon délirante l'image du monde réel », la religion avait jadis réussi « à épargner à quantité d'êtres humains une névrose individuelle », bien que ce soit « à peu près tout » ce qu'elle ait pu leur apporter dans leur quête de bonheur.[896] En revanche, une fois dissoute la base sur laquelle s'appuyait sa prétention à faire coïncider l'illusion et la réalité, les humains, laissés à eux-mêmes, n'eurent plus la possibilité de recourir à cette source de consolation mystique pour amoindrir la souffrance que généraient leurs privations instinctuelles.

Véritables signes d'une maladie du désenchantement, les symptômes de la névrose se firent alors connaître en grand nombre à l'attention des psychiatres. Il n'entre pas dans notre propos de discuter de l'étiologie des névroses et de distinguer leurs différents types, même s'il s'agit du cœur de la théorie freudienne. Il convient cependant de préciser que la névrose serait une pathologie dont l'origine est sociale, même si son lieu réel se situe dans l'inconscient du malade. Les symptômes « ont leur source dans les besoins sexuels de personnes insatisfaites

[895] V. Ehrenfels cité par Freud in « La morale sexuelle "civilisée" et la maladie nerveuse des temps modernes », *loc. cit.*, p. 31.
[896] *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 31.

et représentent pour elles une sorte de substitut de la satisfaction ».[897] L'insatisfaction peut avoir de multiples causes, mais la principale reste la hauteur des exigences qu'impose la morale, et qui entrent en conflit avec la recherche du plaisir. Le refoulement étant ce mécanisme psychique par lequel l'individu résiste à la satisfaction d'une pulsion que condamne la société, « le symptôme vient se substituer à [ce] que le refoulement empêche de s'extérioriser »[898], et qui, du fond de l'inconscient, cherche par cette voie à obtenir une satisfaction alternative, bien que celle-ci s'acquière au prix d'une lourde charge d'angoisse et de souffrance psychique. La compréhension psychanalytique des maladies nerveuses se distingue ainsi radicalement des étiologies vaguement moralisatrices de la psychiatrie classique. La névrose ne témoignerait ni d'une déchéance morale (elle est en fait le contraire de la perversité, même si toutes deux ont la même racine) ni d'un atavisme héréditaire (les symptômes possèdent une signification propre tirée de l'histoire singulière du malade). La maladie mentale se révèle, vue par la psychanalyse, « (a)normale ». Les symptômes découlent de processus mentaux mal accomplis, le refoulement incomplet ayant entraîné des fixations régressives, mais il en va néanmoins de processus par lesquels tout individu doit passer au cours de son développement. Il n'y aura, entre le normal et le pathologique, qu'une différence de degré, de capacité plus ou moins grande à gérer des intensités. C'est une question économique. En ce sens, ne serait-ce que parce qu'il fait des rêves qui sont déjà une formation symptomatique de conflits latents, « l'homme sain est donc un névrosé en puissance ».[899]

[897] « La morale sexuelle "civilisée" et la maladie nerveuse des temps modernes », *loc. cit.*, p. 32.
[898] *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 278.
[899] *Idem*, p. 434; voir aussi pp. 336-337.

3.1.4.4 Le problème politique freudien

Ce qu'il s'agit ici de remarquer, en filigrane du propos « médical » de la psychanalyse, c'est la question, s'il en est une, de ce qu'on pourrait appeler le « problème politique freudien », qui se distingue, par son insistance sur le conflit psychique, de celui de Hobbes. Le conflit psychique est à la fois la manifestation et la cause du conflit social. « Un bon nombre de luttes au sein de l'humanité se livrent et se concentrent autour de cette tâche unique : trouver un équilibre approprié, donc de nature à assurer le bonheur de tous, entre [l]es revendications de l'individu et les exigences culturelles de la collectivité. »[900] Le conflit se déroule donc sur deux plans : d'un côté, les individus livrent bataille chacun de leur côté afin d'arracher à la société le maximum de ces satisfactions qu'elle dispense chichement quand elle ne les proscrit pas tout court, de l'autre, ils s'opposent les uns aux autres non seulement pour la distribution des jouissances mais aussi quant à la signification même du bonheur et à la manière de l'instaurer. Ce conflit sans doute insoluble donne à Freud « l'impression que la création d'une grande communauté humaine réussirait au mieux si l'on n'avait pas à se soucier du bonheur de l'individu »[901], mais il n'est pas sans savoir que même cette fourmilière qui parviendrait à susciter la plus totale abnégation n'obtiendrait le renoncement au plaisir humain qu'en promettant un bonheur d'un autre type.

Le problème des sociétés modernes, vu sous cet angle, c'est bien que la croyance en la possibilité de jouir dans l'au-delà de ce dont la vie nous prive ici-bas se soit épuisée. Dès lors, immotivée, la souffrance psychique apparaît à ceux qui l'endurent comme une cruelle injustice, dont rien ne les dédommage. Ce sentiment d'injustice est d'autant plus vif que la souffrance et les privations sont inégalement réparties. Certes, les interdits ont de tout temps été accompagnés d'inégalité. Les tabous, par exemple, devenus « la forme habituelle de la

[900] *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 45.
[901] *Idem*, p. 101.

législation » chez les primitifs, ont ainsi pu être « imposés par des chefs et des prêtres et destinés à perpétuer propriétés et privilèges ».[902] Une force magique soutenait ces interdits, par contre, et rendait en outre possible l'idéalisation des maîtres, « l'identification des opprimés » à ceux qui les gouvernent et les exploitent, d'où une relative tolérance de l'injustice chez ceux-là même qui la subissaient.

Or, la modernité a voulu rompre le charme de ces illusions, allant même jusqu'à prétendre, avec Hobbes, que les hommes étaient nés égaux et que l'organisation sociale devait refléter ce droit naturel. Mais cette ultime illusion n'a pas tenu. Aussi,

> « quand une civilisation n'a pas dépassé le stade où la satisfaction d'une partie de ses participants a pour condition l'oppression des autres, peut-être de la majorité, ce qui est le cas de toutes les civilisations actuelles, il est compréhensible qu'au cœur des opprimés grandisse une hostilité intense contre la civilisation rendue possible par leur labeur mais aux ressources de laquelle ils ont une trop faible part. »[903]

Si Freud adresse des critiques sévères à l'endroit des « communistes », qui croient pouvoir transformer un état de fait dicté par une inaltérable nature humaine, on ne peut manquer de remarquer qu'à travers la tonalité certes bourgeoise du propos se profile une certaine forme de radicalité.

Chemin faisant, cependant, nous avons glissé de la souffrance psychique à celle qu'engendre la privation matérielle, et il n'y a pas entre les deux de rapport direct de cause à effet. Certes, moult lecteurs de Freud auront compris que le maintien de la domination d'une classe avait pour condition d'imposer aux dominés une morale sexuelle restrictive, afin de détourner l'énergie psychique de ceux-ci à leur profit. Ce n'est pourtant pas chez les prolétaires que s'observent les dégâts psychiques d'une telle oppression sexuelle, et il semble plutôt que les névrosés qui étalèrent le menu détail de leurs souffrances sur le divan du docteur Freud étaient plutôt issus des classes aisées. Freud ne dit d'ailleurs pas le contraire : la névrose est une affaire d'éducation. Elle est par conséquent aussi une affaire de classes sociales. L'enfant du

[902] *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 62.
[903] *L'avenir d'une illusion*, *op. cit.*, p. 18.

portier qui habite au rez-de-chaussée, contrairement à la fillette du propriétaire qui habite au premier, n'aura pas été traumatisé par leurs jeux de « papa – maman », à la différence de celle-ci qui, « à la suite d'un développement moral et intellectuel supérieur », tombera en proie à la névrose à l'âge où l'on pense au mariage.[904]

Ce n'est donc pas par rapport à l'inégalité des classes que le propos freudien se veut radical. N'étant somme toute qu'une méthode thérapeutique individualisée, la psychanalyse n'en inspire pas moins une sérieuse critique sociale, porteuse en outre d'un projet qui n'est pas étranger à l'esprit moderne, malgré le démenti qu'elle opposa à ses prétentions. La thérapeutique analytique a pour but de permettre au malade d'apprivoiser ses propres conflits psychiques en les rendant conscients, ce qui permet d'atténuer la souffrance et l'angoisse que génère le fait que le malade ignore la cause des symptômes qui s'imposent à lui de façon imparable. Armé d'une méthode où la suggestion[905] joue un rôle important, le médecin cherche à remonter à l'origine des symptômes, de manière à démasquer la pulsion qui avait fait l'objet d'un refoulement précoce et traumatique, et qui s'était maintenue depuis lors sous cette forme régressive. En révélant ainsi l'origine du conflit pulsionnel, l'analyse est censée offrir au malade la possibilité de lui trouver une autre solution que celle adoptée précipitamment lors du refoulement originaire, et de voir par le fait même sa vie psychique « élevée à un degré de développement supérieur ». Parce qu'il permet de saisir les effets des préceptes inculqués au cours de l'enfance et des arbitrages pulsionnels auxquels ils avaient conduit, et ainsi d'acquérir une plus grande maîtrise sur sa propre vie psychique, Freud dit du traitement psychanalytique qu'il « est une sorte de *post-éducation* ».[906] En ce sens, le but de la psychanalyse est bien d'habiliter l'individu à une certaine autonomie. Certes, il ne viendra

[904] *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, pp. 332-333.
[905] Voire l'illusion, dont témoigne entre autres le phénomène du transfert qui est censé être la clef du traitement et qui présente des traits que l'on pourrait qualifier de magiques, mais sur lequel nous ne nous appesantirons pas davantage ici. Nous y reviendrons cependant au chapitre 5, où il sera question entre autres de la critique foucaldienne de la psychanalyse.
[906] *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, pp. 428-429.

jamais à bout des « forces immaîtrisables » qui font rage dans son inconscient, mais une meilleure connaissance de ses déterminations psychiques devrait lui permettre de renforcer ce qu'il convient peut-être encore d'appeler son « libre-arbitre ».

L'autonomie individuelle dont la psychanalyse laisse entrevoir la possibilité n'a pas la prétention d'élever l'individu jusqu'à cette forme sublime de subjectivité que certains philosophes modernes ont pu promouvoir. Freud place bien peu d'espoir dans la notion de progrès. L'humanité a bien su conquérir de vastes domaines, au moyen de ses techniques qui amplifient toutes les capacités dont la nature l'a dotée, mais « pour semblable qu'il soit à un dieu, l'homme d'aujourd'hui ne se sent pas heureux ».[907] Il n'est donc pas question d'affirmer la toute-puissance de la raison humaine ou encore la venue prochaine d'un quelconque surhomme, pour « qui humblement acquiesce au rôle minime que joue l'homme dans le vaste univers ».[908] Mais il s'agit bien, à la suite de Kant qui invitait l'humanité, dans *Qu'est-ce que les Lumières?*, à passer à l'âge adulte, d'arracher l'individu psychique au stade infantile où il reste le plus souvent cramponné.

Dès lors, ce projet d'autonomie individuelle devient tout à la fois celui d'une autonomie politique, car il implique la critique du caractère pathogène des institutions sociales. Loin de se lamenter au sujet du désenchantement moderne, Freud en rajoute, en rappelant « l'interdépendance étroite entre toutes nos institutions culturelles et la difficulté d'en changer une partie sans en changer le tout ».[909] Ainsi que l'avait pressenti Marx, la critique des illusions religieuses doit mener à celle de toutes les formes d'aliénation, de tous ces « biens culturels, que nous estimons très haut et par lesquels nous laissons dominer notre vie ».[910] Il s'agit en somme de profaner les principes sur lesquels sont fondées les sociétés et d'

> « avouer honnêtement l'origine purement humaine de toutes les institutions et prescriptions de la culture. En même temps que tomberait leur prétention à une

[907] *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 40.
[908] *L'avenir d'une illusion*, *op. cit.*, p. 47.
[909] « La morale sexuelle "civilisée" et la maladie nerveuse des temps modernes », *loc. cit.*, p. 40.
[910] *L'avenir d'une illusion*, *op. cit.*, p. 49.

> origine sacrée, cesserait aussi la rigidité et l'immutabilité de ces lois et ordonnances. Les hommes seraient mis à même de comprendre que celles-ci ont été créées bien moins pour les maîtriser que dans leur propre intérêt […] et au lieu de viser à les abolir, ils viseraient seulement à les améliorer. »[911]

On peut être surpris qu'après avoir passé sa vie à montrer combien les capacités rationnelles des individus sont assujetties à leur vie affective, Freud en vienne ainsi à souhaiter que les hommes acquiescent, en vertu d'un intérêt bien compris, au bien-fondé de la civilisation, et qu'ils acceptent de payer de renoncements librement consentis les avantages que la société leur procure. On retrouve dans une telle affirmation les présupposés hobbesiens qui semblent orienter ses réflexions anthropologiques. Du reste, il est vrai que Freud confesse sa « croyance » au « pouvoir du travail scientifique », au fait que « rien ne peut à la longue résister à la raison et à l'expérience ».[912] Il semble pourtant près d'admettre qu'une telle idéalité de la raison procède d'une « illusion » assez semblable à la foi religieuse, bien qu'étant ouverte au démenti de la réalité, elle n'ait pas le même caractère paranoïaque ni son penchant tyrannique. Sachant que la raison critique a sapé le fondement magique de l'autorité et que l'autorité de la raison en est d'autant plus fragile que l'éducation exigera toujours la foi en des vérités indémontrables, le projet d'autonomie représente donc un défi que Freud lance aux sociétés modernes. Ce défi, en somme, c'est celui du désir, celui du besoin non pas d'opposer mais de composer l'illusion et la réalité, tout en gardant sereinement conscience de ce qu'elles ne sauront jamais coïncider.

3.1.5 Possessivité et vulnérabilité

En guise de conclusion à ce qui ne fut au mieux qu'une incursion sommaire au sein d'un champ théorique immensément plus vaste que ce dont nous avons été en mesure de rendre

[911] *Idem*, p. 59.
[912] *Idem*, p. 79.

compte, arrêtons-nous un moment sur ce que la pensée de Freud a pu nous apprendre au sujet des ressorts psychologiques de l'individualisme moderne, tel que le dépeint la figure du « sujet hobbesien ». D'où vient cette propension à accumuler que consacre le droit de propriété? Comment la revendication d'une propriété sur un objet participe-t-elle de la conscience de soi? Pourquoi le statut de propriétaire, censé conférer à celui qui le détient une puissance souveraine, renvoie-t-il à des sentiments de crainte et de vulnérabilité?

Admettons d'entrée de jeu que les idées de Freud se prêtent assez peu à de telles extrapolations. La psychanalyse n'est pas imperméable au contexte idéologique, social et politique au sein duquel elle s'est développée. Nous avons souligné le fait que de nombreuses intuitions freudiennes touchant la société et l'histoire semblent fortement imprégnées par des idées tirées presque littéralement du corpus philosophique de Hobbes. Les prises de position politiques tardives de Freud témoignent d'un souci très net de défendre un certain libéralisme, dans un contexte historique où cette doctrine semblait vouée à l'écrasement sous la botte totalitaire, cela même si Freud a entretenu à sa manière une profonde suspicion à l'égard de la conception du sujet promue par la modernité. Aussi n'est-il pas certain, du fait de cette ambivalence, que la psychanalyse puisse alimenter une véritable critique de l'individualisme hobbesien.

3.1.5.1 Le moi comme fiction

Il vaut tout de même la peine de tenter d'explorer ce que peuvent être les ressorts psychiques de cette manière si particulière de se constituer comme sujet à titre de « propriétaire de soi-même ». Hobbes y voyait le corollaire d'un droit naturel, mais dans la perspective de Freud, il convient plutôt de penser ceci comme le produit d'un mode particulier d'individualisation

psychique, qui ressortit à des mécanismes de socialisation opérant depuis les premiers stades de la vie infantile.

Selon Freud, un des traits les plus archaïques de la pensée consiste dans l'opposition du corps et de l'âme, une conception dualiste qui influencerait profondément notre capacité à nous représenter le fonctionnement du psychisme et à nous expliquer la maladie mentale. C'est à ce dualisme que Freud relie l'expression courante disant « d'un homme impuissant ou en proie à la colère : "il ne se possède pas, il est hors de lui" ».[913] Mais qu'est-ce donc que « se posséder », et à quelle sorte d'extase cette aptitude s'oppose-t-elle?

Pour la psychanalyse, le « moi » est « la représentation d'une organisation cohérente des processus de l'âme dans une personne ».[914] En ce sens, le moi est un terme technique, un concept, un idéal-type, oserions-nous dire, qui sert à la construction d'un schéma topique du fonctionnement de la psyché. En même temps, cette idée suggère que le moi est aussi pour le sujet psychique, une « représentation ». Ainsi, « normalement, rien n'est plus stable en nous que le sentiment de nous-mêmes, de notre propre Moi. Ce Moi nous apparaît indépendant, un, et bien différencié de tout le reste. »[915] Le sentiment de soi se complaît dans l'apparence de la cohésion. Mais c'est là précisément le mirage que la psychanalyse s'emploie à dissiper. Pour elle, le moi est un trompe-l'œil délibéré. C'est ce qu'attestent toutes les résistances que l'individu oppose systématiquement à l'analyse, une manière de nier à lui-même et aux autres son propre inconscient. « Nous savons désormais que tout ce que le *moi* pourrait nous dire serait de nature à nous induire en erreur. »[916] Mais cette propension à la tromperie n'est pas le fait de sa malignité. Si le moi est « souvent soumis à la tentation de devenir complaisant, opportuniste et menteur »[917], c'est que fait rage en lui le conflit psychique, c'est qu'il souffre de la déchirure irréparable du ça et de la réalité, de l'incapacité à concilier ses désirs et sa

[913] *Totem et tabou*, *op. cit.*, p. 144.
[914] « Le Moi et le Ça », *loc. cit.*, p. 227.
[915] *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 7.
[916] *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 358. Italiques dans le texte.
[917] « Le Moi et le Ça », *loc. cit.*, p. 272.

volonté, ses plaisirs et ses devoirs. Le moi s'éblouit lui-même de l'illusion de sa cohérence et de sa maîtrise, mais cela dans le cadre d'une tentative désespérée et frénétique de masquer le conflit et le fait qu'il reste fondamentalement passif à l'égard de déterminations psychiques sur lesquelles il n'a aucun contrôle. Le moi n'est donc qu'une « façade ». Loin d'être l'unité cohérente qu'il s'efforce d'être, en réalité, il « romp[t] toute limite précise ».[918]

Le souci réflexif et anxiogène de « se posséder », de se rendre maître de soi-même est sans doute l'expression d'une certaine forme de narcissisme. Le moi veut s'aimer. Il aimerait pouvoir remonter au tout originel, à ce stade où le moi et le monde ne faisaient qu'une indistincte et plaisante unité. Mais condamné à la séparation, c'est par sa conformation à un idéal de soi où il se pose en qualité d'être différencié et indépendant qu'il cherchera l'autosatisfaction. Cela étant, ce si déchirant amour de soi, et ce sentiment d'unicité du moi qui inspire l'attachement libidinal ne sont pas les fruits d'un processus purement endogène de la psyché isolée. C'est dire que l'attachement à soi-même procède d'une identification à certaines normes sociales. En ce sens, il existe une idéologie sociale de la propriété de soi-même, et l'anthropologie de Hobbes en a d'ailleurs peut-être été la première expression théorique. Or, cette idéologie façonne l'identité du sujet.

Freud écrit que « pour le primitif le nom constitue une partie essentielle de la personnalité, une propriété importante, et qu'il possède toute sa signification concrète », soulignant au passage que « même l'adulte civilisé » tend à « attacher aux noms propres une valeur essentielle et [à] trouver que son nom ne fait qu'un avec sa personne ».[919] L'identité nominale de l'individu est un support majeur de la conscience de soi, dont elle est en quelque sorte l'hypostase. Le nom « ne fait qu'un » avec l'individu, c'est-à-dire qu'il fait aussi l'individu « un », il lui assigne, par la désignation nominale, le principe d'une totalité substantielle. Le nom distingue et singularise son porteur à l'égard des autres mais aussi de lui-même. C'est en

[918] *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 7.
[919] *Totem et tabou*, *op. cit.*, pp. 90-91.

ce sens qu'il exprime une « propriété essentielle » de la personne, et que l'identité peut aussi être conçue comme une propriété privée. Or, le nom est social. Ce sont le plus souvent les parents qui donnent son nom à l'enfant, qui à force de scander son nom suscitent chez lui le développement d'un réflexe identitaire. « Je suis bien celui qu'on appelle un tel. » La conscience de soi et l'identité sont donc inscrites dans un réseau symbolique; elles participent d'un imaginaire social.

3.1.5.2 Pulsion acquisitive et agressivité

Du fait du développement de l'identification, le moi devient donc un objet pour lui-même. Si le moi est bien une concrétion de l'histoire de ses choix d'objets, c'est donc également par la manière dont il « s'objectivise » lui-même qu'il développe sa singularité. On ne peut manquer de remarquer la ressemblance de cette conception avec la doctrine hégélienne. Dans la première partie des *Principes de la philosophie du droit*, intitulée « Le droit abstrait », Hegel affirme que la volonté doit se donner des objets. C'est par le détour de cette aliénation dans des objets où elle vient s'imprimer que la volonté peut se saisir comme particularité, c'est-à-dire prendre conscience d'elle-même. En s'emparant ainsi d'objets où elle laisse sa marque, ce mouvement inhérent à la volonté subjective serait au principe du droit abstrait, et par le fait même de la propriété privée. Pour Freud aussi, l'individualité psychique se forme à travers une extériorisation, du désir cette fois, sur des objets auxquels le sujet s'identifie, des objets qu'il incorpore donc à sa représentation de lui-même. Cette extériorisation est en fait une réincorporation, un mouvement détourné de retour à l'unité première. C'est ce que suggère l'idée d'un « instinct de propriété » que Freud fait remonter à une « forme anale primitive ».[920] L'enfant éprouverait un fort attachement à l'endroit de ses excréments, qu'il

[920] *Idem*, p. 67.

perçoit à juste titre comme une extension de lui-même et donc comme une chose lui appartenant en propre.

Produit sous l'influence d'éducateurs qui lui enseigneront le dégoût de cet aspect de lui-même qui était jusque-là une source d'indicible plaisir, le dépassement de ce stade pourrait être compris comme une expérience traumatique d'où émaneraient la propension à accumuler les possessions et l'agressivité qui l'accompagne. Les objets d'investissement libidinal sont les supports d'un attachement narcissique. La répression éducative des tendances autoérotiques de l'enfant aura poussé celui-ci à rechercher dans le domaine des objets extérieurs à lui une source de jouissance supplétive. L'autoérotisme permettait une relative permanence des satisfactions, mais l'extériorisation libidinale expose la recherche de plaisir à l'intermittence. Les plaisirs éprouvés au contact des objets seront plus fugaces. La jouissance procurée par l'objet étant imparfaite, il s'ensuit une certaine compulsion de répétition qui poussera, plutôt qu'au renouvellement incessant du même, à la recherche interminable de nouveaux objets d'investissement. C'est ainsi que pour l'adulte, « la nouveauté sera toujours la condition de la jouissance ».[921] On peut voir dans ce schéma ce qui serait peut-être le fondement psychologique de ce principe, si central dans l'anthropologie hobbesienne, de l'accumulation illimitée. L'incapacité à éprouver une jouissance aussi pleine et entière que ce que permettait l'autoérotisme d'avant la séparation du moi pousserait ainsi à multiplier les objets, dans la quête éperdue d'une impossible satisfaction.[922]

---

[921] « Au-delà du principe de plaisir », *loc. cit.*, p. 79.

[922] On comprendrait mal, à expliquer ainsi l'accumulation par un besoin maladif de jouissance, ce trait singulier du capitalisme que nous examinerons, avec Max Weber, dans le chapitre suivant, soit qu'il naquit des pratiques de gens qui s'étaient explicitement refusé le droit de jouir. Si l'ascétisme protestant fut bien un ferment du capitalisme, cette activité hautement rationalisée qu'est l'accumulation serait plutôt de l'ordre des satisfactions substitutives, ordonnées au refoulement de pulsions premières. Ainsi, le dépassement du stade anal est-il censé donner le goût de la propreté et de l'ordre, ce qui dispose bien à la minutie comptable qu'exige l'entreprise. L'ascétisme entrepreneurial, qui réinvestit les richesses acquises plutôt que de se satisfaire dans leur consommation, pourrait ainsi être conçu comme une forme de sublimation du désir. En ce sens, l'accumulation illimitée ne serait pas une disposition primitive de la psyché, car elle demande en outre une capacité dont est dépourvu, selon Freud, le non-civilisé, soit le fait de pouvoir se projeter dans l'avenir et de savoir différer le moment de la satisfaction. C'est ainsi que, comme en économie, la notion d'investissement libidinal suggère une durée que n'a pas la satisfaction pulsionnelle. Au demeurant, en ce qu'elle fut promue par les protestants au rang

Condamné à chercher à l'extérieur de lui des objets susceptibles de combler ce besoin d'amour qu'il ne lui est plus possible d'assurer par lui-même, l'individu tenterait ainsi par l'accumulation de recomposer un succédané de la toute-puissance qui caractérisait son narcissisme primaire. « Tout ce qu'on possède ou qu'on atteint, tout reste du sentiment primitif d'omnipotence que l'expérience a confirmé, contribue à augmenter le sentiment d'estime de soi. »[923] Mais par ailleurs, cette entreprise désespérée visant à s'aimer soi-même par le biais des objets d'appropriation pourrait expliquer le caractère conflictuel des relations sociales. Freud observe que chez les enfants, le narcissisme est polémogène. « On trouverait difficilement une *nursery* sans conflits violents entre ses habitants. Les raisons de ces conflits sont : le désir de chacun de monopoliser à son profit l'amour des parents, la *possession des objets* et de l'espace disponible. »[924] La tangente du désir d'appropriation serait ainsi la monopolisation, d'où une inexpugnable rivalité dont la source s'écoulerait du besoin d'être en paix avec soi-même, c'est-à-dire de s'aimer. Autrui représente donc forcément un concurrent hostile; sa simple présence est un attentat à l'unité narcissique du moi, d'où une hostilité intarissable à son égard qui, si elle ne se consomme pas dans l'agression réelle, trouvera au moins dans les phantasmes une certaine satisfaction. L'être humain serait pour Freud à l'image de Dracon l'Athénien : « il ne connaît pour les délits aucun autre châtiment que la mort, ce en quoi il ne manque pas de conséquence, car tout préjudice porté à notre moi tout-puissant et souverain est au fond un *crimen laesae majestatis* ».[925]

---

de finalité éthique, l'accumulation est bien une forme de sublimation qui accorde le désir à des valeurs socialement reconnues. Cela dit, il faudrait mieux comprendre pourquoi cet « ethos » a pu germer à partir de la peur de Dieu, et si l'esprit d'entreprise ne témoigne pas d'un certain sentiment de culpabilité. En ce sens, l'accumulation illimitée pourrait bien être une forme de compulsion engendrée par une morale sexuelle restrictive, détournant vers le capital l'énergie libidinale refoulée. Mais faut-il en conclure que le capitalisme est une formation pathologique? Sur ce sujet, voir ci-dessous, pp. 597-602.

[923] « Pour introduire le narcissisme », *loc. cit.*, p. 102.

[924] *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 189. Nous soulignons.

[925] « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », *loc. cit.*, p. 37.

3.1.5.3 Peur, souffrance et désir de loi

Il y aurait donc dans la psyché humaine quelque chose comme un instinct de propriété, une propension monopoliste à l'accumulation d'où découleraient la concurrence et l'hostilité entre les individus. C'est là ce que la civilisation se chargerait de contenir par l'édiction de règles visant à réprimer l'expression de ces pulsions fondamentales. Voilà pourquoi Freud attribue au tabou la fonction de protéger la propriété contre le vol.[926] Proche de Hobbes, une fois de plus, sa conception de la criminalité fait de l'infracteur une espèce d'utilitariste, dont le forfait résulte certes d'impulsions émotionnelles, mais aussi d'un calcul opportuniste. La notion même de crime serait pour Freud l'artefact du souvenir repentant d'un acte – le meurtre du père – dont les premiers hommes auraient décidé qu'il ne devait plus être « pour personne une source d'avantages et de bénéfices ».[927] Son interdiction serait ainsi la reconnaissance explicite du fait qu'il est le penchant naturel et compréhensible de toute psyché guidée par la recherche de jouissance. Aussi ne faut-il pas s'étonner que même les adultes civilisés « ne se permettent, en règle générale, de commettre le mal susceptible de leur procurer un plaisir que s'ils sont certains que l'autorité n'en saura rien ou ne pourra rien leur faire; seule la crainte d'être découverts détermine leur angoisse ».[928]

Le criminel suit donc un schéma comportemental commun, et c'est en cela, davantage que dans l'abomination sociale de ses gestes et de son caractère, qu'il suscite la peur. L'état de nature est en l'homme, et c'est la conscience diffuse de ses propres penchants criminels qui le pousse à la peur d'autrui. Selon Freud, la peur du crime serait le fruit d'une « tendance à l'agression, que nous pouvons déceler en nous-mêmes et dont nous supposons à bon droit l'existence chez autrui ».[929] La loi sera donc d'autant plus chérie par les hommes, et le

[926] *Totem et tabou*, *op. cit.*, pp. 39-40.
[927] *Idem*, pp. 237-238.
[928] *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, pp. 81-82.
[929] *Idem*, p. 65.

criminel plus sévèrement châtié, qu'elle tire son principe d'une espèce d'état de nature, de la conscience qu'a chacun du fait que « mon prochain a exactement les mêmes désirs que moi et [qu']il ne me traitera pas avec plus d'égards que je ne le traiterai moi-même ».[930]

C'est ainsi que le principe de réalité peut venir à la rescousse du principe de plaisir, dont la recherche expose aux dangers. Mais on peut douter du caractère spontané de cette compréhension de l'hostilité potentielle d'autrui. En effet, l'enfant, mû par son sentiment de toute-puissance, ignore le danger. Les nombreuses angoisses infantiles n'auraient le plus souvent rien à voir avec des menaces réelles. Dans les situations concrètes où il fait ses premières expériences, l'enfant est d'une bravoure exemplaire. « Ce n'est qu'à force d'éducation qu'on finit par faire naître en lui l'angoisse réelle, car on ne peut vraiment pas lui permettre de s'instruire par l'expérience personnelle. »[931]

La peur des dangers et la crainte des menaces que représente autrui font donc l'objet d'une inculcation, en vertu de laquelle l'individu prend conscience de sa vulnérabilité et de sa dépendance. Telle est bien, d'ailleurs, la fonction pédagogique de l'état de nature. En renforçant le sens des réalités, l'apprentissage de la peur facilite du même coup l'acceptation du refoulement des pulsions qui sont affectées d'un coefficient de danger. Hobbes semblait l'avoir bien compris, la société gagne en cohésion lorsqu'elle enseigne la peur à ses enfants. On sait ce que le refoulement a d'intolérable, par contre, et il s'en trouvera toujours qui ne pourront ou ne voudront pas se soumettre à ses exigences. Celui-là qui refuse, « de par sa constitution inflexible », de se laisser gagner par la peur et d'abdiquer ses désirs, « s'oppose à la société comme "délinquant", comme *outlaw*, dans la mesure où il ne peut s'imposer à elle comme grand homme, comme "héros" ».[932] Le héros sera donc celui qui refusant la loi établie qui lui impose le sacrifice de ses instincts parviendra à lui substituer sa loi à lui.

---

[930] *L'avenir d'une illusion*, *op. cit.*, p. 21.
[931] *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 385.
[932] « La morale sexuelle "civilisée" et la maladie nerveuse des temps modernes », *loc. cit.*, p. 33.

Cela étant, contrairement à cet homme d'exception, pour qui la mort est la seule avenue possible, la vaste majorité se laissera arrêter par la crainte de ce terme inéluctable, préférant « chercher dans le monde de la fiction […] un substitut à ce que la vie nous fait perdre ».[933] Là, il pourra tuer et mourir autant de fois qu'il le désire, ce qui renforcera sans doute son acceptation de l'impossibilité de le faire en réalité. C'est le même refus antihéroïque qui fera s'attacher le névrosé à ses symptômes, explique Freud. Ceux-ci font figure d'échappatoire, révélant l'incapacité du malade à « répondre aux exigences de la vie ». Pour Freud, « s'il y avait possibilité de choisir, on devrait préférer la défaite héroïque, c'est-à-dire consécutive à un noble corps à corps avec le destin ».[934]

Mais ils sont peu nombreux ceux qui ne cèdent en rien à leur nature et acceptent d'en payer le prix ultime. Pour les autres, il semble qu'il y ait un véritable bénéfice à souffrir. Peut-être la douleur, en ce qu'elle contribue au développement de la conscience de soi, apporte-t-elle quelque chose de l'ordre d'une jouissance masochiste, contribuant ainsi à élever la valeur que l'on s'attribue à soi-même? En tout état de cause, « le bonheur » est pour Freud « une chose éminemment subjective ».[935] On peut sans doute renverser la proposition et dire que la souffrance possède le même caractère subjectif qui la rend absolument incommensurable. On toucherait peut-être là un aspect de ce sens de la vulnérabilité, dont nous cherchons toujours à voir pourquoi il accompagne comme son ombre la promotion de l'individualisme possessif. La souffrance est comme un nom : fondamentalement incomparable, elle donne le sentiment d'être unique. Mais elle témoigne aussi du besoin d'être protégé, et en ce sens, elle confère des droits qui apportent une satisfaction compensatoire au préjudice subi, celle d'être aimé de la puissance protectrice. C'est donc bien dans la souffrance des victimes que l'État trouvera l'appui le plus solide de ses prétentions à la légitimité.

---

[933] « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », *loc. cit.*, p. 28.
[934] *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 263.
[935] *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 36.

* *

En fin de compte, la psychanalyse aura permis de comprendre certains aspects des ressorts psychologiques de l'individualisme que la modernité a tant célébré. Mais dans cette lumière, on ne distingue pas vraiment la spécificité des temps modernes. D'une part, la notion de civilisation, chez Freud, ne semble pas être un concept historique à proprement parler. Certes, elle s'oppose à un stade antérieur que l'on pourrait observer chez les « peuples primitifs » encore existants, mais on ne voit pas très bien en quoi ceux-ci diffèrent par leur mentalité des cultures plus avancées. S'ils croient davantage à la magie que ne le font les modernes désenchantés, il semble tout de même que le besoin d'illusion soit un trait anthropologique universel. Et pour ce qui est des restrictions pulsionnelles, les leurs ne sont pas moins nombreuses et peut-être sont-elles encore plus contraignantes que celles dont souffrent tellement les « civilisés ». Il semble donc que « l'homme des origines » soit davantage une figure imaginaire, dont Freud ait eu besoin pour donner une cohérence à sa tentative d'extrapoler au niveau anthropologique ce que l'exemple des névrosés lui avait permis de déduire à propos de la moralité et du fonctionnement psychique ordinaires.

D'autre part, ce que Freud dit du psychisme mène à penser que l'humanité a toujours été capitaliste en puissance. La référence métaphorique au rapport entre le capitaliste et l'entrepreneur pour caractériser l'économie psychique du rêve[936] serait ainsi révélatrice de la tendance de Freud à naturaliser des dispositions d'esprit typiques de l'époque où il écrivait. On ne pourrait étayer cette idée d'une propension naturelle à l'accumulation illimitée, de manière à sauvegarder la spécificité historique du capitalisme moderne, qu'en arguant de l'existence d'un tabou archaïque de l'enrichissement que l'avènement de la modernité aurait fait sauter. Il est indéniable que des époques antérieures ont vu d'un mauvais œil cette propension à accumuler; en témoigne la condamnation de la chrématistique qu'on trouve dans

[936] *Introduction à la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 211.

l'*Éthique* d'Aristote. Mais on ne saurait se satisfaire d'une explication voyant dans la modernité une régression qui aurait ouvert la porte à un retour de pulsions longtemps refoulées. Non pas qu'il s'agisse plutôt d'un progrès.

Ce qu'il importe ici de tenter, c'est de resituer ces mécanismes sociaux de façonnement du psychisme individuel dans le cadre des processus historiques qui ont structuré les sociétés modernes, afin de s'expliquer comment celles-ci en sont venues à fabriquer activement cette disposition affective que résume la notion d'« individualisme possessif ». Freud nous a indiqué une piste, à savoir le fait que les désirs individuels sont toujours moulés dans une matière symbolique héritée. Il reste à voir où cette piste peut bien mener.

3.2 Elias : du changement social à la mutation des habitus

Avec Freud, nous venons de voir que dans le développement de l'individualité psychique, l'affectivité subit l'effet d'un profond modelage normatif qui inscrit d'emblée la personnalité individuelle, ses désirs et ses craintes, au sein d'un imaginaire culturel. Parallèlement, il appert que la vie sociale doit son propre dynamisme à l'existence de certains complexes psychiques qui font en sorte que les formes relationnelles de l'activité sociale procèdent, dans une certaine mesure, des pulsions qui dirigent les individus, cela, jusqu'à faire elles-mêmes l'objet d'investissements affectifs qui donnent aux groupes sociaux leur relative cohésion. La société impose aux individus un façonnement affectif plus ou moins contraignant, et reçoit en retour de leur part l'énergie psychique nécessaire à son fonctionnement. Mais Freud, dont le problème fondamental consistait à comprendre, à partir des expériences individuelles, les ressorts des maladies mentales, arguait de ce que la « civilisation » suscitait une opposition grandissante entre les contraintes pulsionnelles nécessaires à la vie en société et la possibilité pour les individus de donner libre cours à leurs penchants libidinaux. Si la régulation sociale

de l'affectivité paraissait indissociable de l'individualisation, en ce qu'elle conditionne l'acquisition d'une certaine autonomie entendue comme la capacité d'accorder librement ses comportements aux données d'une « réalité » socialement construite, le niveau croissant d'exigences que semblait imposer aux individus l'organisation de plus en plus complexe de la société moderne s'avérait cependant générer des situations pathogènes éminemment problématiques.

En ce qui concerne notre recherche, on comprend mieux, grâce à Freud, comment les normes d'une société donnée orientent les désirs et les craintes de leurs membres, en ce qu'elles leurs fournissent des contenus ou des objets auxquels ils peuvent se lier. Mais on voit mal, cependant, en quoi se distingue le monde moderne, et ce qui fait la spécificité, du point de vue de la vie affective, du type de subjectivité qui supporte les institutions caractéristiques du régime libéral. Le « hobbisme » de Freud, si l'on peut dire, son idée voulant que la culture exige de l'individu qu'il sacrifie une part de ses désirs instinctifs au bénéfice de la cohésion sociale, implique une relative indifférenciation des niveaux de société. Quoiqu'il suggère que la modernité suppose une contrainte psychique grandissante, et qu'il y a donc lieu de distinguer entre différents niveaux de développement culturel, la spécificité des normes propres au régime libéral et, partant, celle du complexe affectif typique du « sujet hobbesien » tendent à disparaître derrière l'image d'une opposition relativement univoque et universelle entre pulsions instinctuelles et normativité sociale. Nous en sommes donc réduits à penser que possessivité et désir de protection, plutôt que de caractériser un mode historiquement spécifique de subjectivité, relèvent d'inclinations psychiques « naturelles », auxquelles les sociétés allouent un degré plus ou moins large de liberté pour se satisfaire.

3.2.1 Historiciser la psychanalyse

Il importe plutôt de tenter de comprendre le caractère du « sujet hobbesien » comme le fruit d'un développement historique par lequel les schèmes normatifs de la civilisation occidentale se sont transformés, de telle sorte que l'affectivité des hommes s'est moulée dans une forme singulière qui a rendu possible les bouleversements structurels dont ont émergé, dans leur spécificité, l'État moderne et le marché capitaliste. En ce sens, il convient d'historiciser autant que faire se peut les catégories conceptuelles de la psychanalyse. C'est pourquoi il nous paraît pertinent d'adjoindre à notre lecture de Freud celle d'un penseur qui a précisément visé à opérationnaliser ces concepts afin de leur donner une valeur heuristique plus féconde, soit Norbert Elias. Le sociologue d'origine allemande le reconnaissait volontiers : « Sans Freud, confait-il à l'historien Roger Chartier, je n'aurais pas pu écrire ce que j'ai écrit ».[937] Les concepts dont la psychanalyse freudienne se sert pour décrire le fonctionnement économique de la psyché s'avèrent fort utiles dès qu'il s'agit de réfléchir, dans une perspective de sociologie historique, à la genèse de l'individualisme moderne. De fait, écrit Elias, le père de la psychanalyse a « effectué l'avancée la plus importante vers un modèle d'ensemble du fonctionnement de la personne », et malgré les « erreurs » que ce modèle peut receler, sa « peinture d'ensemble de la personne humaine est la plus "réalité-congruente" que l'on puisse actuellement mobiliser ».[938] Si nous voulons comprendre, et telle est bien notre intention, comment la « propriété de soi-même » a pu se développer comme modalité particulière de la conscience de soi, et saisir pourquoi elle s'est trouvée, chez Hobbes, posée comme une manière présumément crédible pour ses contemporains, de rendre compte de leur expérience affective, il y a donc tout lieu de retenir certains enseignements freudiens.

---

[937] Norbert Elias, Roger Chartier et Kristina Schulz : « Norbert Elias ou la sociologie des continuités », in *Labyrinthe* , 5 | 2000 , Document (n° 5) , mis en ligne le 17 février 2005. URL : http://labyrinthe.revues.org/index273.html. Consulté le 16 novembre 2011.

[938] Norbert Elias : « Le concept Freudien de société et au-delà », in *Au-delà de Freud. Sociologie, psychologie psychanalyse*, Paris, La découverte, 2010, pp. 165 et 173, note 29.

Mais il faut néanmoins faire un tri dans les notions dont Freud a enrichi notre vocabulaire. Malgré l'existence de frontières souvent étanches entre les disciplines qui relèvent des sciences de l'esprit ou de la connaissance des sociétés, il y a au moins ceci de commun à la psychanalyse et à la sociologie, selon Elias, qu'elles considèrent toutes deux « l'être humain en tant que processus ».[939] C'est en effet sur l'étude du processus par lequel l'enfant devient lentement adulte, et des accidents qui se produisent parfois à certains stades de ce développement, que Freud s'est attaché à expliquer l'origine des maladies mentales. Ce processus d'individualisation psychique est en fait double, car il en va à la fois d'une « maturation biologique » et d'un « apprentissage » cognitif, qui suppose, quant à lui, l'intériorisation de normes sociales. C'est donc à l'aulne de ses expériences et des étapes de sa socialisation que Freud envisageait l'individu. Par contre, il n'aurait pas suffisamment fait attention, selon Elias, aux conditions proprement sociales et historiques de ce façonnement psychique, c'est-à-dire au processus par lequel se forment et se transforment les normes sociales que l'individu est amené à intérioriser.[940] Si Freud estimait que l'enfant reproduisait dans son développement l'évolution des sociétés humaines dans leur ensemble, il a négligé de prendre en compte les variations inhérentes à cette évolution et les particularités des différentes cultures, qui ont pourtant une influence décisive sur la structure psychique des individus.

Même s'il a tenté de dépasser les apories d'un dualisme opposant nature et culture, en montrant que la libido, cet « héritage animal », devait nécessairement se lier à des normes sociales pour obtenir satisfaction, Freud n'aurait pas réussi, selon Elias, à s'arracher à l'emprise de ce mode de pensée. En concevant le « moi » comme le lieu de rencontre, mais aussi comme le théâtre d'un affrontement entre des pulsions innées et des normes de comportement exogènes en leur origine, Freud serait resté prisonnier d'un autre dualisme, où

[939] *Idem*, p. 131.
[940] *Idem*, p. 164.

« individu » et « société » apparaissent comme des entités indépendantes et antagoniques. Le développement psychique exigeait de l'individu qu'il rompe avec ses tendances instinctuelles, qu'il refoule ses pulsions primaires, cela afin de mieux embrasser un « idéal du moi » conforme à diverses attentes sociales. La socialisation impliquait une nécessaire « régulation pulsionnelle », mais Freud tendait à concevoir celle-ci comme une « sorte d'antinature », de sorte qu'il était porté à y voir le « symptôme de la subordination de l'individu à la société ».[941] Peut-être est-ce du fait de son intérêt pour les névroses, dont l'étiologie suggérait un conflit radical entre les désirs individuels et les contraintes sociales, Freud aurait tendu à négliger le bénéfice psychique de la socialisation. Il n'aurait ainsi envisagé la régulation pulsionnelle que d'après sa seule « fonction sociale », qui exige des individus renonciations et refoulements, ce qui l'aurait porté à oublier, selon Elias, que « la satisfaction de nos propres désirs » dépend aussi de nos relations sociales, et qu'en ce sens, la régulation des pulsions est « une condition de l'autonomie relative des individus », et de leur capacité à vivre de façon satisfaisante.[942]

Il semble qu'Elias est ici porté à radicaliser exagérément les positions de Freud. S'il est indéniable que ses théories supposent un antagonisme assez fort entre le psychisme individuel et les normes sociales, nous croyons avoir montré, dans ce qui précède, que le rapport qui se trame entre les pulsions libidinales et l'imaginaire culturel en est un de « composition » non moins que d'opposition, et que le sens de la thérapie analytique consiste précisément à faire en sorte que les désirs puissent s'accorder, et non simplement céder aux exigences de la vie en société. Mais il est néanmoins vrai que Freud a relativement négligé le fait que les « agences autorégulatrices » que sont le moi et le surmoi sont elles-mêmes influencées par des processus historiques qui, en transformant les structures sociales, se trouvent à modifier par le fait même la « structure de la personnalité émergente ». Sa conception relativement unitaire du social

[941] *Idem*, pp. 132 et 137.
[942] *Idem*, pp. 137, 142 et 168.

comme instance de répression pulsionnelle fait qu'il n'a pas porté attention à son historicité constitutive, et donc, aux « différences entre les caractéristiques répressives des sociétés à travers le temps et l'espace ».[943] Et bien qu'il ait discuté des effets induits par les progrès de la science sur la vivacité des religions, par exemple, il est exact que Freud n'a jamais cherché à décrire des processus précis de « modification des normes de comportement ».[944]

Freud fut certes un des premiers à s'efforcer de comprendre la nature des liens qui réunissent en l'individu « les aspects sociaux et psychologiques de l'existence humaine », notamment en examinant comment les rapports à autrui déterminent la constitution de la personnalité, mais aussi en questionnant la nature des « forces psychologiques […] qui assur[ent] la cohésion des sociétés ».[945] Mais la conception freudienne du social demeure fortement réductrice, dans la mesure où elle se résume essentiellement à la famille de type patriarcal dont les individus sont censés « émerger ». Pour le reste, le social est conçu sur un mode essentiellement « atomistique », ce pourquoi il n'est question, lorsque Freud traite de phénomènes collectifs, que de « foules » ou de « masses » qui ne sont rien de plus, au fond, que des agrégats d'individus, sans consistance ni structure propre.[946] En ce sens, malgré le fort potentiel heuristique de sa pensée, celle-ci semble buter sur une embûche considérable. Comme l'écrit Elias, Freud a développé un modèle « sociologique » de l'individu et un modèle « individualiste » de la société, mais il semble qu'il n'a pas véritablement réussi à opérer la synthèse entre ces deux perspectives, si tant est qu'il l'ait tenté.[947]

C'est pourquoi Norbert Elias, dès ses premiers travaux dans les années 1930, s'est montré fortement critique d'une notion comme celle d'inconscient, qui, dans la « recherche psychanalytique » de cette époque, lui paraissait être pensée dans une perspective statique et anhistorique, comme si les « pulsions instinctuelles inconscientes » avaient une « structure et

[943] *Idem*, p. 152.
[944] *Idem*, p. 160.
[945] *Idem*, pp. 134-135.
[946] *Idem*, pp. 133 et 138.
[947] *Idem*, pp. 136-137.

une morphologie "en soi", indépendantes de la destinée relationnelle de l'individu » au sein de formes sociales particulières et contingentes. Ce faisant, on oubliait, déplorait-il, que ces pulsions sont liées à des « données sociales » et « soumises à l'effet de l'évolution historique ». Les « couches fonctionnelles de l'autocontrôle psychique » et la manière dont elles se combattent ou se conjuguent en chaque individu lui paraissaient indissociables des relations sociales, leur genèse individuelle devant être conçue symétriquement avec « la transformation spécifique des interrelations humaines ». Le « processus de civilisation » auquel Freud alléguait, mais sans s'attacher à le décrire comme un véritable phénomène sociohistorique, impliquait bel et bien une différenciation et une imperméabilité croissantes entre la conscience et les pulsions. Mais la possibilité même d'y réfléchir supposait, pour Elias, ce même processus historique de différenciation et de « rationalisation ». Il fallait que « les fonctions de la conscience aient perdu de leur perméabilité aux pulsions, pour que les automatismes pulsionnels prennent de plus en plus ce caractère d'inconscient dans lequel on se plaît à voir aujourd'hui un attribut naturel ».[948]

En ce sens, la psychanalyse freudienne s'est avérée relativement aveugle à ses propres conditions de possibilité. L'image de l'homme que Freud a dépeinte pouvait être suffisamment adéquate pour rendre compte de certains phénomènes individuels, mais pour Elias, sa validité était compromise, d'un point de vue historique, du fait qu'il eut attribué une « valeur universelle à un type donné et daté de structures de la personnalité ». Plutôt que de projeter le complexe d'Œdipe typique de la famille nucléaire bourgeoise sur les expériences affectives lointaines des « primitifs », la question qu'il conviendrait de poser, devrait être au contraire de savoir « comment et pourquoi émergea progressivement la structure de la personnalité qui [a été] décrite par Freud ».[949] Historiciser les concepts de la psychanalyse, ce n'est donc pas simplement les employer pour décrire des phénomènes culturels dont nos

[948] Norbert Elias : *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, pp. 254-256.
[949] « Norbert Elias ou la sociologie des continuités », *loc. cit.*.

propres sociétés et les types subjectifs qui les composent auraient tiré certaines de leurs caractéristiques. C'est aussi élucider les processus historiques qui ont rendu possible l'expérience culturelle particulière dont les concepts de Freud se sont fait l'écho. Car sous ce rapport, il appert que le biais individualiste qui imprègne fortement ses théories est assez typique de « l'habitus social de son temps », de même que du stade particulier du « développement de la connaissance » que son époque avait atteint.[950] C'est dire qu'il y a un lien essentiel, selon Elias, entre une certaine disposition historique de la personnalité individuelle et les possibilités de connaissance auxquelles ouvre le mode de pensée dominant d'une période.

3.2.2 *Homo clausus* et le problème de la connaissance

René Descartes est généralement reconnu comme le précurseur de la pensée scientifique et le père d'une méthode grâce à laquelle l'humanité a su conquérir la maîtrise des phénomènes naturels et le contrôle de sa destinée. Or, pour Norbert Elias, il faut voir dans la pensée de Descartes non pas juste une avancée majeure dans le développement autonome de la pensée philosophique, mais plus fondamentalement l'expression d'un nouveau type de sensibilité.[951] Le traitement du problème de la connaissance qui préoccupa tant les penseurs des Lumières révèle une nouvelle « image de l'homme », corrélative d'un déplacement des « valences émotionnelles » dans le sillage des mutations structurelles qui marquèrent les sociétés occidentales au sortir du Moyen Âge.

Il est souvent rappelé que l'époque moderne a instillé, du point de vue des « visions du monde », un processus de « désenchantement ». Nous verrons dans le chapitre suivant que

[950] « Le concept Freudien de société et au-delà », *loc. cit.*, pp. 135 et 141.
[951] Bien que Norbert Elias se serve de Descartes pour exemplifier l'influence de ce nouveau mode de sensibilité sur la pensée philosophique moderne, il y a lieu de croire que ces remarques valent également pour Hobbes, malgré les désaccords si ce n'est l'inimitié qui régnaient entre ces deux penseurs contemporains.

pour Max Weber, l'orientation subjective des comportements, de même que l'organisation sociale dans son ensemble, s'avéraient de plus en plus soumises à des considérations rationnelles. On a vu également chez Freud que les religions parvenaient de plus en plus mal à cacher leur nature illusoire face aux progrès de la rationalité et aux arguments irréfutables qui soutenaient l'explication scientifique des phénomènes. La modernité semble avoir consacré, sur le plan intellectuel, la victoire incontestable du raisonnement par expérience contre les doctrines révélées. L'époque semble donc largement redevable à l'héroïsme philosophique de Descartes et consorts, et au geste par lequel ils se seraient arrachés à l'obscurantisme ambiant.

On ne connaîtra jamais la part des circonstances personnelles qui conduisirent Descartes à opposer son « doute radical » aux vérités établies, ni ce que cette proclamation fondatrice doit à d'éventuels complexes affectifs. Le fait est qu'à travers le cheminement de sa pensée, ce sont les conditions mêmes de ce qui a pu être admis comme discours vrai qui furent radicalement transformées. Face aux arguments d'autorité de type religieux s'affirmait l'exigence d'un fondement de la connaissance qui soit à l'épreuve de toute contestation possible. Ce faisant, c'est l'édifice du réel qui vacille, et prise entre ses murs, la conscience même de soi comme existant finit par perdre toute évidence. D'où vient l'assurance de la réalité des choses?, se demande Descartes. Une fois tues toutes les idées reçues, dès lors qu'il s'agit de reprendre de zéro l'apprentissage du monde, qu'est-ce d'autre que les sens qui permet d'authentifier ce qui est vrai? Or, ne faut-il pas soumettre également les impressions sensorielles à l'épreuve du doute? « Certes, je vois mes mains et je sens mon corps. […] Mais qui me peut assurer que Dieu n'a pas disposé les choses de telle sorte que je *crois* voir

un ciel et une terre et que je crois avoir un corps en trois dimensions, alors qu'il n'existe en réalité rien de tel? »[952]

Si ce passage rappelle l'idée freudienne selon laquelle le moi, pensé et ressenti comme unité clairement délimitée et cohérente, relève d'une croyance au fondement instable, on y perçoit aussi ce qu'il y a de radicalement intenable à soutenir rationnellement l'hypothèse de l'inexistence factuelle du corps. On se trouve ici renvoyé au fameux problème de la propriété de soi-même. Il y a une ambiguïté fondamentale dans la notion même de corporéité, qui se rattache aux signes linguistiques par lesquels se dit le sens de son être physique. Il est plus courant d'entendre l'expression « avoir un corps », plutôt qu'« être son corps », comme s'il en allait d'une difficulté à s'identifier totalement à celui-ci. « Le simple fait que je parle de "mon corps" laisse à penser que je serais une personne qui existerait à l'extérieur de son corps et qui aurait en outre fait l'acquisition d'un corps, comme on fait l'acquisition d'une robe. »[953] Le conscience de soi, en tant qu'elle est au moins partiellement conditionnée par le langage, implique ainsi une altérité au cœur même de l'identité. Le corps est un objet qui demeure fondamentalement étranger, malgré l'intimité originaire qui le relie au sujet. La notion de propriété de soi-même souligne cet hiatus.

La pensée de cette dualité inhérente à l'être aura donc joué un rôle crucial dans le développement de l'« esprit scientifique » moderne. C'est lorsque Descartes se sera persuadé que ses impressions sensorielles, que son existence charnelle même sont « illusions et tromperies », que plongé dans la plus radicale incertitude, il saisira dans cette pensée même du doute la preuve tangible de la réalité de son existence. Seul le doute est à l'épreuve du doute, et la pensée de la pensée apporte ainsi la certitude d'être.

Le cogito cartésien repose ainsi sur une idée du dédoublement de l'être. Puisqu'il est possible de douter des sens et de ce qu'ils donnent à percevoir, il apparaît que la dimension matérielle

[952] Norbert Elias, paraphrasant le texte des *Méditations métaphysiques* de Descartes, in « Conscience de soi et image de l'homme », in *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991, p. 139.
[953] Norbert Elias : « Les transformations de l'équilibre "nous-je" », in *La société des individus, op. cit.*, p. 246.

de l'existence, en tant qu'elle est elle-même une partie de l'ordre des réalités accessibles aux sens et donc sujette au doute, ne constituera au mieux qu'un attribut secondaire de l'être. La vérité de l'être a pour seule assise la *res cogitans*, cette chose pensante qui s'avère, en tant que sujet de la connaissance, relativement indépendante des phénomènes empiriques qui se révèlent à elle, et qui participe en même temps, en ce qu'elle se prend elle-même comme objet de connaissance, de cette même phénoménalité.

Elias résume ainsi ce « schéma fondamental » :

> « Je suis une personne, et je possède un corps. Mon corps a une réalité matérielle, il a des dimensions et occupe donc une position dans l'espace. Mais ma raison, mon esprit, ma conscience, mon je ou mon moi ne sont pas matériels et n'ont pas de réalité dans l'espace. La raison et l'entendement, l'esprit et la conscience ont leur siège *dans* mon corps, mais ils sont différents de mon corps. »[954]

L'être se déploie donc en deux ordres de réalité distincts, et qui possèdent au demeurant un coefficient de vérité différent. D'un côté, l'ordre des objets accessibles aux sens, dans le monde duquel loge également l'existence physique de celui qui perçoit, qui se perçoit donc lui-même comme objet distinct; de l'autre, l'ordre où se révèle la réalité, certes immatérielle mais authentiquement vraie, de la pensée. Entre ces deux niveaux se situe l'interface qui les relie et les sépare tout à la fois, ce corps dont les sens ouvrent la pensée au monde objectif.

Si l'on en croit Elias, cet écart nourrira longtemps le débat philosophique quant au statut devant être attribué à ce qui est perçu par les sens. En quoi la représentation formée à partir des perceptions sensorielles est-elle conforme à l'être des choses perçues? Si un Berkeley pouvait douter qu'il y eut même quelque chose qui soit indépendant de l'acte de perception, ou qu'il fut possible d'en dire quoi que ce soit, un Locke se fit de l'objectivité des choses une compréhension plus nuancée. Les perceptions sensorielles fournissent la conscience de diverses propriétés qui, rassemblées par l'entendement, permettent de qualifier l'objet perçu. Or, si les propriétés identifiées par les sens ont une réalité indubitable, l'incertitude demeure

[954] « Conscience de soi et image de l'homme », *loc. cit.*, p. 158.

quant au fait qu'elles aient bel et bien ce support objectif unique que la raison tend à leur attribuer.[955]

Prenant pour acquis qu'on ne peut connaître et tenir pour vrai que ce qui est donné à l'expérience, les philosophes butèrent sur le problème de l'adéquation entre l'intérieur et l'extérieur, qui se posait à travers la question des rapports qu'il est possible de déduire des phénomènes perceptibles. La capacité à établir des liens entre ces phénomènes découlait-elle d'idées innées, permettant de déduire par exemple des rapports de cause à effet, ou les représentations que l'on pouvait se faire de tels rapports n'étaient-elles dues qu'à la répétition des expériences? Elias voit dans la question kantienne des *a priori* de la conscience la tentative aporétique de réconcilier ces deux positions, consistant à affirmer tout à la fois l'existence des choses en soi et l'impossibilité de les connaître indépendamment des attributs mentaux qui conditionnent leur appréhension.

Elias emprunte à Condillac la métaphore des « statues pensantes », qui lui semble résumer les enjeux fondamentaux que pose le problème de la connaissance dans la philosophie moderne. Isolées les unes des autres, ces statues perçoivent un monde s'étendant à l'horizon, mais figées qu'elles sont dans le marbre dont elles sont faites, elles n'ont aucun moyen d'établir avec certitude la réalité de ce qu'elles croient voir. Entre leur propre existence et celle des phénomènes qui apparaissent au loin, un « gouffre infranchissable » se creuse. En posant ainsi ce principe d'une séparation entre l'extériorité et l'intériorité, qui prolonge tout en la modifiant l'opposition scolastique du corps et de l'âme, la philosophie moderne, et celle de Hobbes en particulier, aura promu une conception de l'être humain compris comme radicalement séparé du monde et des autres. Elias baptise du nom d'*homo clausus* cette

[955] Yves-Charles Zarka nous a fait voir que cette question était au coeur du raisonnement de Hobbes au sujet du rapport entre la perception et le langage, la première n'ouvrant l'accès qu'à des choses singulières, tandis que le second permet la généralisation abstraite, l'écart entre les deux étant le lieu où se pose le problème de la vérité; voir ci-haut, pp. 270-276.

figure moderne de l'individualité qui se conçoit sur le modèle d'un « système fermé », opposant à un monde extérieur dont la réalité est incertaine la vérité intérieure du sujet.

3.2.3 Le substrat social de la conscience de soi

Pour Elias, une telle conception, qui témoigne d'un changement tant de la compréhension du monde que du rôle que l'homme y joue en vertu de sa « nature », marquerait un progrès important dans le développement des aptitudes humaines, l'évolution « vers un stade supérieur de la conscience de soi ».[956] Elias suit ici l'idée freudienne selon laquelle la pensée moderne serait caractérisée par l'acquisition d'une capacité réflexive dont seraient dépourvus tant les enfants que les « sociétés primitives ». Si ceux-ci ont bien conscience d'exister, ils seraient incapables de prendre une distance suffisante pour pouvoir situer cette conscience dans un ordre supérieur de réalité. « Ils n'ont encore accès ni à une forme d'expérience ni à un univers de représentations permettant à l'homme de prendre en même temps conscience de lui-même comme d'une entité extérieure à son propre groupe et indépendante de lui [...]. Ils ne sont pas encore "individualisés" ».[957]

3.2.3.1 L'historicité du point de vue individualiste

Elias se garde bien, cependant, de voir dans l'image de l'homme qui accompagne la philosophie moderne, celle d'un être solitaire et différencié d'un monde ne constituant pour lui qu'un « environnement » étranger, le terme final d'une évolution linéaire. Il lui importe, par sa contribution au développement de la pensée sociologique, de resituer cette image de l'homme dans un cadre historique plus large. Certes, il semble difficile, pour les modernes,

[956] « Conscience de soi et image de l'homme », *loc. cit.*, p. 144.
[957] *Idem*, p. 146.

de s'affranchir de cette forme de conscience de soi qui pouvait encore représenter, du temps de Descartes et de Hobbes, une nouveauté radicale et minoritaire. Même en sachant qu'elle est profondément historique, elle demeure ressentie « comme la seule façon véritablement saine et normale de prendre conscience de soi et des autres, celle qui, contrairement aux autres, ne demande aucune explication ».[958]

En conférant à cette forme particulière de la conscience de soi la dignité d'une vérité philosophique, les penseurs des Lumières auront sans doute contribué à « naturaliser » une image de l'homme qui n'en demeure pas moins historiquement contingente. Du coup, le discours sociologique doit ramer à contre-courant du flot des évidences sensibles, de manière à s'arracher à la prégnance du point de vue individualiste concernant les phénomènes sociaux. Pour l'homme moderne, nulle vérité n'est plus tangible que celle de l'existence individuelle. L'opinion de Descartes est à cet égard archétypale : ce n'est que du moment qu'il a su se convaincre de sa propre existence individuelle que s'ouvrit alors la possibilité d'aller à la rencontre du monde pour en jauger la réalité.

Dès lors, affirmer l'existence d'une chose telle que « la société » s'avère largement contre-intuitif. « Ce que l'on *voit*, réellement, ce sont les individus. Les sociétés ne se voient pas. […] On ne peut donc pas dire d'elles qu'elles existent ou qu'elles sont réelles au même titre qu'on peut le dire des individus qui les composent. »[959] Sous ce rapport, la constitution historique du point de vue individualiste fournit sa condition de crédibilité à l'idée voulant que la formation des sociétés puisse résulter d'un acte volontaire. Il faut en effet concevoir l'individu comme une substance indépendante, voire opposée à la société, pour ne serait-ce que poser la question même d'une « origine » du social, que celle-ci se situe dans un contrat ou dans un meurtre fondateurs. En ce sens, d'ailleurs, la soi-disant « scène primitive » de Freud trahit davantage qu'un simple « besoin de causalité ». Il en va, pour Elias, d'un

[958] *Idem*, p. 137.
[959] *Idem*, p. 136.

véritable aveuglement face à l'autonomie des phénomènes sociaux, qui fait de Freud un proche parent des théoriciens du contrat social, lui qui, comme Hobbes, faisait « l'hypothèse d'une condition de violence individuelle débridée ayant précédé l'émergence des sociétés ».[960] Toutefois, à bien y réfléchir, ce point de vue individualiste est lui-même une réalité sociale qui précède celui qui l'adopte, voire qui s'impose à lui. Si l'on en croit Elias, les penseurs modernes se seraient laissés piéger dans les apories de leurs théories de la connaissance par suite de leur négligence, voire de leur résistance à se penser eux-mêmes comme des êtres sociaux. Pourtant, force leur eut été d'admettre – et Freud fut peut-être l'un des premiers à le faire – que le langage était la condition même de leur pensée. Le langage n'est pas de l'ordre de ces idées innées que l'individu possèderait en propre, ni une création à usage individuel, comme l'entendait Hobbes. Il forme la trame qui relie le sujet à l'existence d'autrui et qui l'inscrit dans une chaîne historique. L'individu est « prisonnier » des « normes de la pensée et du langage » qui caractérisent son milieu social, et sa pensée, aussi originale soit-elle, demeure assujettie à l'impératif de la communicabilité.

Il ne s'agit pas, à l'inverse, d'affirmer la prééminence de la société, au sens où les individus ne seraient que les effets de structures qui régiraient leur activité et détermineraient leur conscience. Il vaut mieux, estime Elias, chercher à « penser en termes de rapports » plutôt que réfléchir sur des « substances » telles que « l'individu » ou « la société », qui seraient conçues comme des réalités autonomes, comme des « corps isolés ».[961] Pour la sociologie, cette relation n'est pas l'attribut secondaire d'un objet *a priori* indépendant. Au contraire, elle en est constitutive. Dans leur pluralité même, les individus n'existent que reliés les uns aux autres.

[960] « Le concept Freudien de société et au-delà », *loc. cit.*, p. 144.
[961] Norbert Elias : « La société des individus », in *La société des individus*, *op. cit.*, p. 61.

3.2.3.2 L'individualisation comme processus social

L'enjeu de la théorie sociale consiste donc, pour Elias, en la possibilité de dépasser le dualisme conceptuel de l'individu et de la société, pensés comme des ordres de réalité différents et antagoniques. C'est ce à quoi est dédiée sa notion de « configuration ». Celle-ci sert à décrire la forme que prennent les relations sociales dans un contexte donné, constituant ainsi, en vertu de certains enjeux propres au contexte, l'assemblage fonctionnel de diverses positions interdépendantes. « Quatre hommes assis autour d'une table pour jouer aux cartes forment une configuration. »[962] Cet exemple minimaliste permet de saisir le trait essentiel de toute configuration sociale, soit le fait que les actions s'y enchaînent les unes aux autres. Le jeu n'a pas d'existence propre au-delà de cette réciprocité.

On ne saurait inférer la structure configurationnelle à partir des gestes isolés des divers participants, car ceux-ci s'induisent réciproquement en fonction des propriétés structurelles de la configuration. Autrement dit, la notion d'interaction serait insuffisante à saisir la dynamique propre d'une configuration, qui n'est pas réductible au simple croisement de trajectoires autonomes. La configuration donne lieu à des « phénomènes d'imbrication ». Ainsi, une conversation serait incompréhensible si l'on considérait indépendamment ce que dit chaque interlocuteur. Les actions posées, les choses dites, sont conditionnées par la discussion elle-même. Les individus sont donc affectés, et en ce sens, constitués par leurs rapports mutuels.

Cette dimension affective propre à la structure relationnelle signale que la notion de configuration ne se réduit pas à un simple ensemble de rapports fonctionnels. L'interdépendance sociale va au-delà de la forme « impersonnelle » que prend ce que Durkheim appelait la « division du travail social », car des « liens émotionnels » s'ajoutent

[962] Norbert Elias : *Qu'est-ce que la sociologie?*, Paris, Éditions de l'Aube, 1991, p. 157.

aux rapports que tisse la spécialisation fonctionnelle, liens par lesquels l'individu s'attache affectivement aux autres, mais aussi à la représentation symbolique de ces liens, à l'identité du groupe social à la dynamique duquel il se sent appartenir.

La figure de l'individu isolé s'efface donc devant les phénomènes de dépendance sociale que dictent ses besoins non seulement biologiques, mais aussi émotionnels. Si l'existence des sociétés humaines est un fait qui découle de nécessités vitales, de telle sorte que leur organisation possède bien ce caractère fonctionnel qui consiste à répondre à des besoins, il faut se garder, néanmoins, d'y voir un schéma statique, qui mènerait de cette idée du fondement naturel et nécessaire des sociétés à l'affirmation d'une « essence » inaltérable des créatures vivantes qui les composent, et qui s'exprimerait par des « besoins » invariables. Selon Elias, si elle existe, la « nature humaine » a pour principe d'être changeante. L'« organisation biologique » relativement inflexible de l'être humain le dispose à la socialité. Sa structure cérébrale est faite de telle sorte qu'il peut apprendre, et cet apprentissage est rendu possible par la fonction d'autres organes qui permettent la communication. Or c'est précisément cette organisation biologique qui permet à l'humanité d'échapper aux contraintes d'une nature instinctuelle et qui l'ouvre ainsi à l'indétermination.

La sociologie doit prendre en compte cette indétermination radicale, et elle doit, pour ce faire, s'affranchir de limites intellectuelles héritées qui rendent difficile de penser le changement sans la référence à quelque chose qui ne changerait pas. Pour Elias, c'est « cette plasticité spécifiquement humaine, née de l'évolution, qui est ici l'Invariable ».[963] L'étude des sociétés ne doit donc pas tabler sur ce qui serait un état normal et statique, sur fond duquel surgirait de manière exceptionnelle le changement. Il en va au contraire d'un mouvement permanent qui

[963] *Idem*, p. 137.

caractérise la société comme le fruit de « processus sans commencement », auxquels le dessein d'attribuer une origine serait vain et illusoire.[964]

Dans cette perspective, la « nature humaine » représente un matériau éminemment malléable auquel les processus sociohistoriques donnent forme. Entendue comme « processus biosocial », l'individualisation serait elle-même fondée, en ce sens, sur un certain substrat, sur une sorte d'« équipement biologique » spécifique à l'espèce humaine, dont le façonnement social, toujours fonction de normes culturelles contingentes, permettrait aussi bien l'acquisition d'une capacité psychique d'autocontrôle que l'apprentissage et l'appropriation du langage.[965] Elias voit dans la diversité morphologique du faciès une de ces particularités de l'espèce humaine ouvrant à la différenciation et à la singularisation individuelle. L'évolution de l'espèce aurait ainsi « œuvré au fil de millions d'années pour conférer à l'homme les dispositions biologiques d'une configuration physionomique hautement individualisée avec un appareil de muscles peauciers extrêmement modelable qui prend des formes différentes en fonction de l'expérience individuelle ».[966]

Mais ce qui compte dans ce processus en quoi consiste l'individualisation, c'est précisément cette expérience par laquelle le visage se voit accoler une identité personnelle, et par laquelle l'individu s'identifie à cette image corporelle. Le processus d'individualisation fait intrinsèquement partie de processus sociaux, mais l'effet du premier en vient à masquer les seconds. Ainsi, selon Elias, l'utilisation courante du pronom « je », « réifie », sous la forme d'une substance indivisible, ce qui est en réalité un processus relationnel marqué par une certaine instabilité. Pour autant, le « je » est indissociable de tous les autres pronoms. L'acte de parole qui se déclame à la première personne du singulier contient et implique en même

[964] « Le concept Freudien de société et au-delà », *loc. cit.*, p. 145.
[965] *Idem*, pp. 145 et 148.
[966] « Les transformations de l'équilibre "nous-je" », *loc. cit.*, p. 251.

temps toutes les modalités du rapport à autrui, au pluriel comme au singulier, que désigne l'ensemble des pronoms.[967]

La formation de l'individualité est, pour Elias, inhérente aux relations sociales : c'est à travers leur intrication qu'elle s'élabore. Comme Freud nous l'avait aussi fait remarquer, le nom, bien qu'il tende à hypostasier la personne qui le porte, l'identifie en même temps au regard des autres. L'identité personnelle est donc immédiatement identité sociale. « L'individu humain ne peut dire "je" qu'à la condition de pouvoir aussi dire "nous" et parce qu'il le peut en même temps. La seule idée du "je", et plus encore celle du "je pense", suppose l'existence d'autres hommes et la coexistence avec d'autres – bref, l'existence d'un groupe, d'une société. »[968]

3.2.3.3 Singularité et dépendance

C'est de ce rapport sans cesse mouvant entre ces deux niveaux d'identification dont rend compte le concept d'« habitus ». Celui-ci correspond *grosso modo* à l'idée d'une « structure de la personnalité sociale », d'une « empreinte » que laisserait la société sur le caractère individuel et les comportements par lesquels il se manifeste. Ainsi, « tout individu, si différent soit-il de tous les autres, porte une marque spécifique qu'il partage avec les autres membres de sa société. »[969] Ce sont de tels attributs distinctifs, comme un accent, qui étayent la mutualité des appartenances. Mais c'est à travers l'habitus social que se dessinent également les traits de la singularité individuelle. L'exemple du langage est encore ici probant. La « langue commune » fait partie des matériaux que recèle l'habitus social, mais chacun de ses locuteurs s'approprie le langage et lui imprime un « style », plus ou moins unique et reconnaissable.

[967] *Qu'est-ce que la sociologie?*, *op. cit.*, p. 147.
[968] « La société des individus », *loc. cit.*, p. 104-105.
[969] « Les transformations de l'équilibre "nous-je" », *loc. cit.*, p. 239.

La « marque personnelle » qui singularise l'individu s'avère donc être le fruit du réseau de dépendances qui enserre et donne sens aux actions par lesquelles s'exprime cette singularité. La structure plus ou moins rigide, plus ou moins étendue de ce réseau détermine un ensemble de positions, définies par la fonction qu'elles remplissent les unes pour les autres, et auxquelles se rattache la marge de manœuvre qui délimite les possibles de l'action individuelle. Le processus d'individualisation correspond ainsi à un itinéraire au sein de cette structure réticulaire, qui peut être entendu à la fois dans un sens temporel, comme succession d'expériences, et dans un sens spatial, comme mobilité positionnelle. Ainsi, le degré relatif de complexité des structures sociales affectera positivement ou négativement cette mobilité et, par conséquent, les possibilités d'individualisation, en vertu desquelles les hommes se distinguent les uns des autres.

Entendue comme cette modulation particulière de l'habitus social faisant son « style », mais surtout comme une capacité à se singulariser par des choix entre différentes options offertes par l'état donné des configurations structurelles, l'autonomie individuelle est donc balisée foncièrement par les relations d'interdépendance dont ces configurations sont tissées. En dépit de l'aspect « paradoxal » d'un tel propos, il faut admettre, selon Elias, qu'« individualité et dépendance par rapport à la société ne sont pas uniquement en opposition ».[970] Dès lors qu'ils paraissent déterminés par la dynamique propre aux configurations sociales, c'est en fonction du degré d'interdépendance que s'affirmeront des processus plus ou moins poussés d'individualisation.

L'image du jeu de cartes dont Elias s'était servi pour exemplifier la notion de configuration n'est donc pas anodine. Le jeu semble être pour lui la dynamique même des relations sociales. Les actions des joueurs s'impliquent et s'ajustent mutuellement, dessinant ainsi des équilibres plus ou moins stables dans la distribution des positions. Une telle « configuration

[970] « La société des individus », *loc. cit.*, pp. 58-59.

forme un ensemble de tensions. L'interdépendance des joueurs, condition nécessaire à l'existence d'une configuration spécifique, est une interdépendance en tant qu'alliés mais aussi en tant qu'adversaires. »[971] Bien qu'Elias emploie peu cette expression, il semble bien qu'il faille saisir en termes de rapports de forces la dynamique des relations d'interdépendance. Le jeu est lui-même l'enjeu, et les participants, d'après leur position spécifique, coopèrent ou rivalisent afin de modifier la structure même du jeu, soit l'équilibre positionnel, toujours fluctuant, qui s'en dégage.

Les processus d'individualisation sont tributaires de ces rapports de forces, et d'un certain degré de puissance sociale attaché aux différentes positions. Il semble qu'il faille comprendre l'individualité non pas simplement comme « l'expression de la manière particulière dont la forme de commande psychique d'un individu se distingue de celle des autres »[972], mais aussi comme étant fonction d'une capacité plus ou moins grande à agir sur la structure positionnelle qui contribue en retour à définir ce caractère. Renvoyant à une certaine marge de manœuvre, celle-ci se définissant par une capacité à poser des gestes qui auront pour effet d'influencer les possibilités d'action d'autrui, l'individualité semble donc corrélée à un certain « pouvoir », dont Elias postule le caractère relationnel. En effet, « le pouvoir n'est dans le fond rien d'autre que l'expression d'une marge de décision individuelle particulièrement étendue qui […] traduit […] des possibilités plus grandes d'influer sur la manière dont les autres dirigent leur vie ».[973]

Cette capacité demeure toujours relative, et tributaire de la dynamique et du degré d'équilibre d'une configuration, de même que de son étendue. En effet, Elias affirme ailleurs que l'allongement des chaînes d'interdépendance, tel qu'induit notamment par l'accroissement de la division du travail, conduit à la formation de « complexes fonctionnels » qui échappent de

[971] *Qu'est-ce que la sociologie?*, *op. cit.*, p. 157.
[972] « La société des individus », *loc. cit.*, p. 100.
[973] *Idem*, p. 94.

plus en plus au contrôle de ceux qui y participent.[974] Ce serait donc dire que le renforcement de la dépendance sociale des individus se traduirait par une impuissance croissante à modifier la structure relationnelle, donc à agir sur autrui. Sachant, comme on va le voir à l'instant, que la modernité est à la fois une complexification des configurations sociales et un mouvement d'individualisation inédit, l'aspect paradoxal du rapport individualité – dépendance paraît d'autant plus saillant qu'il semble y avoir là contradiction de l'idée selon laquelle l'individualité serait fonction d'une certaine puissance sociale.

3.2.4 Sociogenèse de la modernité

Si l'on en croit Elias, la philosophie moderne condenserait une forme particulière de la conscience de soi, celle d'un individu clos sur lui-même, d'un sujet se percevant comme indépendant du monde qui l'entoure. Elle serait ainsi un mode d'expression parmi d'autres de la transformation des habitus sociaux, « le symbole métaphysique de l'individualisation croissante ».[975] La question sera donc celle de savoir par quelles voies a pu se développer cette figure d'un « je sans nous » qui semble avoir imprégné progressivement la culture occidentale, depuis ses premiers balbutiements chez les humanistes de la Renaissance jusqu'à sa radicalisation extrême dans l'existentialisme du vingtième siècle.[976]

La teinte particulière que prend l'identité personnelle est dépendante de la configuration sociale et du jeu positionnel dont elle participe. Afin de comprendre l'émergence de l'individualisme moderne, et à travers elle, la particularité du complexe psychique typique du « sujet hobbesien », il faut donc analyser sur le long terme la dynamique des configurations, qui seule permet de saisir à quelle logique obéit la transformation des habitus sociaux. Si l'étude des processus sociohistoriques peut dégager les éléments d'une logique qui serait

[974] *Qu'est-ce que la sociologie?*, *op. cit.*, p. 177.
[975] « Conscience de soi et image de l'homme », *loc. cit.*, p. 175.
[976] « Les transformations de l'équilibre "nous-je" », *loc. cit.*, pp. 257-259.

inhérente au changement social, on ne saurait considérer celle-ci comme le produit d'une volonté délibérée. Bien qu'il refuse d'y voir un déploiement téléologique, Elias estime, un peu à la manière de Hegel, qu'il en va d'une certaine « ruse de la raison », au sens où par-delà les actions particulières des individus historiques se dessine un mouvement relativement cohérent, quoique irréductible aux intentions de ceux qui participent à sa réalisation. L'analyse des transformations historiques des structures sociales ne sera donc pas le récit d'une saga faite de grands exploits, fruits des desseins visionnaires de ses héros. Elle devra plutôt se glisser dans les détails du tableau, là où s'observe l'« interpénétration fondamentale des plans et des actes », dont l'enchaînement anime la dynamique immanente des structures qu'ils façonnent. « C'est l'ordre de cette interdépendance qui détermine la marche de l'évolution historique ».[977]

3.2.4.1 Le Moyen Âge, de l'état de nature à l'État

C'est du moins en suivant cette ligne d'analyse qu'Elias explique l'avènement de cette forme particulière d'organisation politique que représente l'État moderne. Reprenant à son compte la définition classique de Max Weber, Elias définit l'État en termes d'« unité de domination », appuyée sur un « monopole de la violence » s'étendant sur un territoire défini. De manière à comprendre la « sociogenèse » d'une telle « construction historique », il entend examiner les déterminants structurels qui ont pu conduire à cette monopolisation, cela à partir de la configuration de l'espace européen qui succéda à la dissolution de l'empire carolingien.

Le monde féodal, tel qu'il s'est constitué aux environs du XI^{e} siècle, présentait un aspect géopolitique extrêmement morcelé. L'espace y était divisé en une multitude de fiefs locaux, sur lesquels des hommes dont la fonction sociale était de porter les armes faisaient régner leur

[977] *La dynamique de l'Occident*, *op. cit.*, p. 183.

loi. Dans une telle configuration, les « chaînes d'interdépendance » étaient fort courtes : les seigneurs dominaient des territoires restreints dont ils s'estimaient les propriétaires, et dont les ressources leur fournissaient de quoi vivre dans une relative autarcie. Chacun étant maître chez lui, en dépit de rapports de suzeraineté au demeurant fort lâches envers la couronne royale, la configuration positionnelle allouait à ces seigneurs une indépendance élargie.

Or, cette liberté de leurs faits et gestes induisait une dynamique relationnelle qui enclencha un processus de concentration progressive et de consolidation hégémonique. Dans une perspective qui n'est pas sans rappeler la figure hobbesienne de l'« état de nature », en ce sens que celle-ci semble avoir été pour Hobbes une métaphore du féodalisme, Elias décrit une logique qui, pendant deux siècles environs, entraîna cette multitude de potentats locaux dans une série d'affrontements concurrentiels. Le monde féodal était régi par ce qu'Elias appelle un « mécanisme d'interdépendance de la libre compétition », en fonction duquel les différentes maisons de la noblesse se voyaient poussées par une « nécessité inéluctable » dans la voie de l'expansion territoriale. Hobbes estimait que la guerre de tous contre tous avait un caractère fondamentalement préventif. La dynamique immanente du féodalisme présente le même aspect, car en effet, comme l'explique Elias, « si le voisin agrandit son domaine et se fortifie, le prince risque de se faire anéantir par lui ou de tomber sous sa dépendance; s'il tient à la liberté, il doit choisir la voie de la conquête. »[978]

Cette dynamique configurationnelle prend bel et bien l'allure d'un jeu compétitif où sont distribuées des positions de puissance inégale. Bien que l'orientation de cette dynamique procède des coups que s'échangent les divers participants, le jeu s'impose globalement à eux et les soumet à sa nécessité. Les joueurs s'affrontent donc pour la mainmise sur ce qui leur confère des « chances » leur permettant de poursuivre le jeu. Dans le monde féodal, ce sont

[978] *Idem*, p. 46.

les domaines territoriaux qui procurent une certaine puissance sociale, dans la mesure où la terre est vue comme la base même de la richesse et du pouvoir.

La dynamique proprement politique de ces luttes pour la domination est donc tributaire, au moins partiellement, du mode d'organisation économique qui prévaut au même moment. Mais dans l'économie de troc qui structure le monde féodal, la taille réduite des liens d'interdépendance limite les possibilités de consolidation d'espaces politiques étendus. Il n'y a pas lieu, dans ce contexte, de distinguer des structures politiques et économiques. Les seigneurs féodaux sont en même temps des « propriétaires de moyens de production ». Dans l'analyse d'Elias, au contraire du marxisme, il n'y a pas d'instance dont la logique autonome dicterait celle des autres sphères de l'activité sociale. L'économie et le politique suivent des chemins parallèles, puisqu'ils sont « deux aspects inséparables de l'évolution d'un seul et même complexe fonctionnel ».[979]

Cela dit, dans ces dynamiques d'interdépendance compétitive, et par-delà les déterminants « économiques » ou « politiques » de la concurrence, « l'enjeu des combats est l'existence sociale actuelle de chacun des intéressés ».[980] Il en va donc d'une nécessité vitale. C'est sans doute pourquoi Elias qualifie alternativement les États comme « unités de domination » et comme « unités de survie ». Ces « associations formées par des hommes » dans des buts tant défensifs qu'offensifs ont une fonction guerrière qui fonde leur valeur symbolique et qui en fait pour cette raison même « des objets d'identification communs, sur lesquels se fixent les valences individuelles ».[981]

---

[979] *Qu'est-ce que la sociologie?*, *op. cit.*, p. 172.

[980] *La dynamique de l'Occident*, *op. cit.*, p. 87.

[981] *Qu'est-ce que la sociologie?*, *op. cit.*, p. 168-169. On peut trouver étonnant qu'après avoir argué que les États modernes sont issus de processus « dont personne n'a voulu », Elias soutienne par ailleurs, dans un esprit proche de Hobbes, que ces États, au même titre que les « tribus », sont des « associations » visant des buts précis liés à la survie de leurs membres, et qui canalisent par cette fonction l'identification commune. On peut douter du degré d'attachement que les serfs du Moyen Âge vouaient à l'unité politique qui les asservissait. Quoique les seigneurs aient pu faire admettre leurs prétentions à la légitimité par la promesse d'une protection contre les agressions de leurs rivaux ou d'autres brigands, on doit présumer que l'attachement identificatoire en vertu de la sécurité procurée par l'unité de domination/survie est plutôt caractéristique des régimes modernes et de leur idéologie particulière, et du rapport que celle-ci entretient avec la sensibilité des « citoyens ».

Au cours de la « phase de concurrence libre », la dynamique de l'interdépendance, qui tient de la vulnérabilité de chacun aux attaques d'autrui, s'impose donc à la conscience des acteurs et dicte de manière impérative un certain schéma d'action, une certaine trame stratégique. La configuration prescrit ainsi de façon quasi automatique des règles et une marche à suivre relativement inflexibles, enfermant les protagonistes dans un jeu à somme nulle que tous subissent sans pouvoir ni le contrôler ni lui échapper. En revanche, l'aspect mécaniste d'une telle explication est nuancé par la part allouée aux motivations subjectives qui orientent l'intentionnalité particulière des différents acteurs.

Les différentes maisons nobiliaires partagent un même habitus social, où priment des considérations comme l'honneur et le prestige, cette « vaine gloire » que critiquait Hobbes et qui formait alors de puissants motifs d'action. Ces considérations se rattachant moins à l'individu singulier, cependant, qu'à la noblesse du nom qu'il tient de ses ancêtres, ces mobiles hérités, « du fait de la situation sociale de la maison » qu'il s'agit de préserver, « agissent dans le même sens à travers des individus […] dissemblables ».[982] La lutte concurrentielle s'impose, certes, par le biais de la structure sociale, mais celle-ci est relayée par la forte résonance affective des complexes subjectifs. La vulnérabilité objective des positions se traduit par des dispositions subjectives où se fera sentir un mélange de convoitise, d'ambition et de crainte dictant à chacun ses intérêts.

Tel est l'état d'esprit qui prévalait, selon Elias, dans la noblesse française, tandis que disparaissaient petit à petit les concurrents et que s'affirmait progressivement l'hégémonie de quelques joueurs plus importants, au premier rang desquels figurait le « roi de Paris ».[983] À la lutte de tous contre tous succède « la résistance des grands seigneurs féodaux […] contre le renforcement de la puissance royale. » Si le roi « remporte la victoire, ce n'est pas la fin de leur existence physique, mais l'abolition de tout ce qui donne à leur vie sa signification et son

[982] *La dynamique de l'Occident*, *op. cit.*, p. 57.
[983] Elias base son étude de la « dynamique de l'Occident » sur le cas particulier de ce qui allait devenir la France, en déduisant ce qu'il appelle une « loi » dont il ne craint pas d'affirmer la portée universelle.

éclat ».[984] La position sociale de chacun lui impose donc une certaine grille de lecture des situations liées à la dynamique configurationnelle, qui s'imprime en lui comme le « sens de sa vie ».

Au risque de l'illusion rétrospective, il semble que ces résistances nobiliaires à l'ascension hégémonique de la royauté furent un combat d'arrière-garde face à la marche inexorable de l'histoire. La dynamique relationnelle définit :

> « un mécanisme social assez simple qui, une fois lancé, marche comme un mouvement d'horlogerie : un réseau social composé d'un nombre relativement important d'unités à moyens de puissance égaux tend à quitter cet équilibre […] et à s'acheminer vers un autre […] qui rend possible à une unité sociale de s'assurer par accumulation le monopole de toutes les chances de puissance, objet de la compétition. »[985]

Hobbes faisait de cette monopolisation de la puissance coercitive une nécessité fonctionnelle dont il fallait rationnellement expliquer le bien-fondé. Chez Elias, elle paraît plutôt résulter d'une dynamique immanente à l'histoire, ce qui renforce notre constat suivant lequel le contrat social hobbesien n'a servi qu'à légitimer la structure politique centralisée héritée du féodalisme médiéval. Cette immanente « loi du monopole » souffre tout de même quelques exceptions qui font qu'un tel processus n'est pas aussi linéaire qu'il ne peut le paraître. Ce dernier demeure assujetti aux motivations des individus et des groupes, à cause desquels des retournements peuvent toujours se produire. Ainsi en va-t-il de cette « phase des apanages » qu'Elias situe autour des XIV^{e} et XV^{e} siècles, au cours de laquelle des domaines dynastiques déjà relativement étendus furent subdivisés en unités rivales, en vertu de considérations voulant que tous les fils de la noblesse dussent pouvoir compter sur une source indépendante de subsistances. Au demeurant, si la dynamique concurrentielle doit conduire, à plus ou moins longue échéance, vers un nouvel équilibre monopoliste, le jeu demeure entièrement soumis à divers impondérables, la diversité des caractères n'étant pas des moindres. Le résultat final est peut-être prévisible, mais comme le processus repose sur la liaison des

[984] *La dynamique de l'Occident*, *op. cit.*, p. 88.
[985] *Idem*, p. 16.

initiatives particulières, l'identité du gagnant demeure, elle, tout à fait incertaine. Du reste, la guerre civile anglaise a montré que ce monopole pouvait aussi s'effondrer, d'où le besoin assumé par Hobbes d'en rationaliser les fondements principiels afin d'en pérenniser la structure.

3.2.4.2 Reconfiguration : l'absolutisme et l'ascension de la bourgeoisie

Cependant, un facteur *a priori* extérieur aux jeux guerriers de la noblesse a concouru à la consolidation des chances déjà acquises par les quelques dynasties les plus puissantes. La réunion de territoires de plus en plus vastes sous un même monopole pacificateur de la violence rendit possible l'extension des rapports d'interdépendance économique, et la transformation progressive des bases sociales de la richesse. Ayant obtenu des franchises leur permettant de se soustraire au pouvoir des seigneurs de guerre locaux, les villes médiévales ajoutèrent leur poids croissant dans la balance configurationnelle. Les corporations d'artisans acquirent une influence grandissante tandis que s'accroissait le volume du négoce et que s'allongeaient les réseaux commerciaux. Une nouvelle catégorie d'acteurs se glissa alors sur la scène de la compétition pour la puissance sociale, l'émergence de la bourgeoisie traçant ainsi des lignes d'affrontement avec la noblesse.

Cette puissance nouvelle de la bourgeoisie se fera sentir à travers le phénomène de la monétarisation progressive de la société. L'économie traditionnelle fondée sur le troc tendant à dépérir, cela entraînera, selon Elias, un « déplacement du centre de gravité » de la société médiévale, qui se fera au détriment de la classe nobiliaire. « L'augmentation de la masse monétaire […] s'accompagne d'une dépréciation chronique de la monnaie. Cette dépréciation

de la monnaie s'accentue considérablement au XVI[e] siècle. La noblesse qui vit de ses terres et ne peut augmenter ses revenus, s'appauvrit. »[986]

Il se produit ainsi un rééquilibrage profond de la dynamique configurationnelle, qui n'apparaîtra nettement qu'au sortir des guerres de religion. L'époque des affrontements visant à sauvegarder l'indépendance des maisons nobles est révolue, la base même d'une telle indépendance, la terre, ayant perdu son rôle de fondement de la puissance sociale. Ce sera désormais l'argent qui constituera, de plus en plus, le « nerf de la guerre », d'où l'importance que prendra le mécanisme de l'impôt dans la consolidation du pouvoir royal. Cela n'est d'ailleurs pas allé sans susciter de profondes résistances.

La royauté avait pris l'habitude, dès le XII[e] siècle, de recourir à des prélèvements sous forme d'« aides exceptionnelles » destinées à financer guerres et autres croisades. Or son pouvoir de taxation demeurait fortement limité non seulement par l'opinion générale qui assimilait ces aides à la « rapine », d'où de nombreuses révoltes, mais aussi par le simple fait que la base structurelle de l'économie n'autorisait pour l'essentiel que des prélèvements en nature, la masse monétaire demeurant trop limitée.

L'émergence d'une bourgeoisie d'artisans et de commerçants jouera donc un rôle capital dans l'affermissement du pouvoir de la royauté, grâce à cet effet structurel de leur activité que fut l'augmentation de la masse monétaire imposable. Ce qui s'était d'abord affirmé comme un monopole des moyens d'exercer la contrainte trouva ainsi à s'appuyer sur un pouvoir fiscal devenu entre-temps une institution permanente. « La force armée concentrée entre les mains du pouvoir central garantit la collecte des contributions, et la concentration des rentrées fiscales dans les caisses de l'administration centrale consolide la monopolisation de la contrainte physique, de la force militaire. »[987] Hobbes avait lui aussi fait valoir cette relation,

[986] *Idem*, pp. 132-133.
[987] *Idem*, p. 166.

d'ailleurs, mais en montrant toutefois comment la rébellion antifiscale de la bourgeoisie parlementaire anglaise l'avait compromise.

Malgré cela, il fallut donc que soient rassemblées certaines conditions d'ordre économique afin que puissent se fortifier les structures de ce qui allait devenir l'État moderne, mais réciproquement, l'extension spatiale et quantitative des rapports marchands dépendit de cette affirmation d'un pouvoir politique central, la paix assurée par le monopole de la contrainte garantissant la régularité des échanges. On observe ainsi à travers ce nouvel équilibre de la configuration un processus de mise en dépendance généralisée de la société à l'égard de la monarchie. Au fur et à mesure que s'étendent les territoires, les hommes se trouvent liés entre eux par des rapports de plus en plus complexes et étendus d'intrication fonctionnelle. L'État lui-même en vient à remplir une fonction sociale indispensable, du fait de l'« allongement » et de la « complexification de la série des actes individuels nécessaires à l'accomplissement de l'objectif social de chaque action ». Autrement dit, la division du travail et l'interdépendance fonctionnelle au sein de ce que les penseurs modernes nommeront la « société civile » rendent nécessaire la présence d'un « organe suprême de coordination et de régulation pour l'ensemble des processus » qui en sont issus.[988] Or, c'est précisément cette nécessité que la théorie de Hobbes a cherché à établir.

Ainsi se profile la logique spécifique de ce qu'a été la monarchie absolutiste. Sous l'égide de la royauté, la compétition positionnelle n'est plus laissée à l'initiative des participants. C'est désormais le souverain qui règle la distribution des « chances de puissance sociale ». Le jeu concurrentiel se déroulera dorénavant à l'avantage de sa propre puissance, bien que le monarque lui-même soit lui aussi rendu dépendant de ceux qui se disputent les avantages qu'il dispense. La puissance de l'État tend ainsi à s'accroître en fonction du niveau d'antagonisme au sein de la société, et de la commune dépendance des concurrents envers l'arbitrage du

[988] *Idem*, p. 102.

souverain. Dans un ordre d'idées rappelant les conseils que Machiavel adressa à son Prince, Elias estime que le monarque tire sa puissance de ses talents d'équilibriste, grâce auxquels il favorisera alternativement tel groupe au détriment de tel autre, profitant ainsi des tensions sociales pour se hausser au-dessus de la mêlée et faire valoir son statut de juge suprême. « Dans ce sens, il est lui-même partie prenante dans la balance des forces sociales », l'intérêt de la couronne étant lié « au bon fonctionnement du mécanisme social tout entier ».[989]

Ce faisant, l'État n'est plus seulement un patrimoine personnel du souverain, mais un rouage crucial du fonctionnement de la société dans son ensemble. La compétition pour la puissance sociale se déroule à l'intérieur du champ balisé par l'autorité souveraine, et celle-ci devient un instrument ou un relais dont les protagonistes cherchent à s'accaparer les faveurs. Ceux-ci se trouvent donc liés, malgré eux, à la couronne, en dépit d'intérêts « ambivalents » qui les opposent en même temps à sa puissance. Ainsi voit-on la bourgeoisie viser l'acquisition de charges publiques et de titres de noblesse. L'enrichissement par la voie commerciale n'est pas encore une fin en soi mais le moyen pour les familles bourgeoises de se hausser dans la hiérarchie du prestige social. La « noblesse de robe » dont la bourgeoisie cherche à intégrer les rangs est en même temps un instrument aux mains du souverain, dont il se sert pour renforcer son administration, et par le fait même, pour taxer plus systématiquement cette même couche bourgeoise. À l'inverse, la noblesse ne peut se résoudre, bien qu'appauvrie, à se départir de ses titres pour s'engager dans le commerce. Maintenant que son mode de vie guerrier se trouve frappé d'obsolescence et que sa situation sociale se fragilise sous la pression ascendante de la bourgeoisie, elle devra, elle aussi, s'attacher à la couronne afin de préserver son statut et son prestige. C'est ainsi que se constituera, autour du monarque absolu, une société de cour qui représente, pour Elias, la matrice de l'habitus moderne.

[989] *Idem*, p. 113.

3.2.5 De la courtoisie à l'individualisme

La transformation structurelle qui conduisit du morcellement féodal à la concentration absolutiste du pouvoir, et qui opéra la transition progressive entre ce que l'historiographie distingue comme le Moyen Âge et la modernité, s'est traduite, d'après Elias, par une profonde modification des schémas comportementaux et des modalités de la conscience de soi. Dans la logique de l'exposition théorique, on est amené à voir dans l'habitus une « variable dépendante » de l'état donné des configurations sociales. Toutefois, Elias prétend avoir usé d'une méthode consistant en « l'examen simultané du changement des structures psychiques et des structures sociales dans leur ensemble ».[990] L'influence concrète des facteurs psychiques sur les transformations structurelles de la société demeure pourtant difficile à cerner. À suivre Elias, on dirait que la transformation de la sensibilité n'est guère qu'un effet rétroactif de renforcement des tendances structurelles qui l'auraient d'abord induite. Peut-être vaut-il mieux parler ici d'une adéquation entre structures psychiques et structures sociales plutôt que d'un rapport de causalité en vertu duquel les unes conditionneraient univoquement les autres.

3.2.5.1 L'homologie des structures psychiques et sociales

C'est néanmoins à la lumière d'un constat empirique, celui de la multiplication, du raffinement et de la prégnance croissante des règles de la bienséance au sein de la société européenne, qu'Elias fut conduit à théoriser les processus de changement structurel dont ce phénomène participerait. En témoigne la profusion de manuels et de précis d'étiquette qui, surtout à partir du XVI[e] siècle, ont visé à l'inculcation de ces formes de savoir-vivre qui furent

[990] *Idem*, p. 256.

appelées « courtoisie » puis « civilité ». Qu'il s'agisse des manières devant être employées à table, de l'art de cracher et de satisfaire ses autres « besoins naturels », ou encore des usages entourant la nudité corporelle et les relations entre les sexes, un engouement pour la codification des comportements s'est emparé des milieux cultivés. Le fait que même un philosophe comme Érasme de Rotterdam ait pu juger bon de consacrer un traité à ces questions, *De civilitate morum puerilium*, paru en 1530 et réédité plus de 130 fois jusqu'au XVIII[e] siècle, représente pour Elias la preuve d'un profond « changement de la vie des hommes ».[991]

Les traités de bienséance participent de ce qu'Elias analysa sous le terme de « processus de civilisation », un concept qui réfère, dans une perspective sociohistorique, « aux changements dans le type d'autorégulation et [...] de contrôle pulsionnel acquis à travers l'expérience ou, en d'autres mots, à travers l'apprentissage ».[992] Bien qu'il ait été « non intentionnel et impersonnel », ce processus civilisateur paraît néanmoins devoir être associé à la promotion d'un « idéal » normatif qui a conduit, selon Elias, à la mise en place de certaines méthodes de « planification délibérée » des comportements.[993] C'est à cette problématisation méthodique de l'affectivité et de sa régulation que renvoie la multiplication des traités de bienséance.[994]

Ainsi, en l'espace de quelques siècles, les mœurs des sociétés européennes se sont engagées, estime le sociologue, dans la voie d'un contrôle croissant par les individus de leur manière

---

[991] Norbert Elias : *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973, pp. 114 sq.
[992] « Le concept freudien de société et au-delà », *loc. cit.*, p. 166.
[993] *Idem*, pp. 160-161.
[994] De ce point de vue, il y aurait lieu de se demander ce que Hobbes, dont la théorie a également constitué une « problématisation » de l'affectivité et de sa régulation sociale, peut avoir eu en commun avec ces manuels d'étiquette dont il a sans doute dû avoir connaissance. En l'occurence, dans sa discussion de l'« honneur » qui doit être rendu à ceux dont on craint la puissance, Hobbes mettait l'accent sur la nécessité de se conformer à certaines exigences de civilité dans les manières, l'apparence et le langage, dont le respect tient de la peur « d'offenser » autrui. Mais, quant à la fonction politique de ces « bonnes manières » relatives à « la façon dont on doit se saluer les uns les autres, ou comment il convient de s'essuyer la bouche ou de se curer les dents en société », Hobbes insistait néanmoins sur le besoin de distinguer celles-ci de ce qu'il estimait devoir être proprement appelé « moeurs », soit les qualités morales et civiques qui seules permettent véritablement de garantir « la paix et l'union »; voir *Léviathan*, *op. cit*, pp. 175-176 et 186.
En ce sens, Elias a raison de mettre en rapport l'évolution des moeurs et celle de la structure du pouvoir politique, mais il semble que la « civilité » ne résume pas l'entièreté du substrat psychique des institutions politiques modernes, et que d'autres facteurs, juridiques notamment, doivent aussi être pris en compte dans le façonnement du mode de « conscience de soi » adéquat à la structure institutionnelle du régime libéral.

d'apparaître aux yeux d'autrui. Les interactions devinrent, dans ce qu'il fut convenu d'appeler la « sphère publique », de plus en plus sujettes au respect des convenances, dont le développement et la rigidité croissante témoignaient d'une mutation des sensibilités et du déplacement du « seuil de ce qui est ressenti comme "pénible" ».[995] Renforçant l'opposition séculaire entre la sublimité de l'esprit et la basse matérialité du corps, objet de gêne pudibonde, le fait d'afficher de bonnes manières devint le révélateur attestant d'une maîtrise de soi, où s'affirmait la valeur de la « personnalité » individuelle.

Si l'on en croit Norbert Elias, rien de tel n'existait du temps des chevaliers guerroyant contre leurs voisins. Les relations sociales s'y déroulaient à l'ombre du défoulement pulsionnel. Nul obstacle ne semblait se dresser face aux velléités du « principe de plaisir ». On se souvient que Freud concevait le plaisir comme une décharge des tensions psychiques accumulées, et que l'agressivité constituait pour lui une dimension fondamentale des pulsions émanant du « ça ». Ainsi, le mode de vie des seigneurs de la guerre était-il l'expression d'une structure particulière de l'économie psychique, qui les inclinait au combat et en faisait une source de plaisir et de ravissement. « Je vous dis, lisons-nous dans un hymne guerrier attribué au troubadour Bertrand de Born, que tant ne m'a saveur manger ni boire ni dormir que si j'entends crier "À eux!" des deux côtés […] et que je vois tomber par les fossés petits et grands sur l'herbage et que je vois les morts aux flancs percés par le bois des lances ornées de bannières. »[996]

Vu sous cet angle du plaisir de guerroyer, le Moyen Âge semble comparable à ce que la psychanalyse freudienne décrit comme le stade infantile de la psyché, au sens où celui-ci précède la formation de l'instance surmoïque, le refoulement pulsionnel ne s'y opérant que sous le signe des menaces extérieures et des terreurs qu'elles inspirent. Tout en allant dans ce sens, mais critiquant au passage l'emploi indiscriminé des concepts psychanalytiques, Elias

[995] *La civilisation des mœurs*, *op. cit.*, p. 157.
[996] Ce texte est rapporté par A. Luchaire dans *La société française au temps de Philippe Auguste*, cité par Elias in *La civilisation des mœurs*, *op. cit.*, p. 422-423.

affirme en effet que l'« on ne peut pas parler d'un surmoi de l'homme médiéval », c'est-à-dire que l'habitus psychique typique de l'époque n'encourageait pas au développement de cette instance d'autocontrainte empreinte de culpabilité.[997] Ainsi, par exemple, la fascination médiévale pour l'Enfer et la violence spectaculaire des imageries qui y étaient associées témoignent plutôt du fonctionnement exogène de la contrainte psychique, au contraire du style dépouillé caractérisant des types plus intériorisés de religiosité. Mais en deçà des spécificités iconographiques et des imaginaires religieux, la structure psychique typique de l'époque s'avèrait adéquate à la configuration sociale correspondante. Ainsi, l'impulsivité chevaleresque était-elle en phase avec la structure d'une société caractérisée par une violence endémique, corollaire d'une absence de centralisation politique. Dans un sens qui paraît confirmer les idées de Hobbes, Elias soutient en effet que sans la présence d'un monopole de la violence capable d'imposer une pacification des relations sociales, la seule contrainte s'exerçant à l'encontre de l'expression pulsionnelle ne pouvait qu'être celle d'une violence adverse de la part du premier venu en mesure d'affirmer sa suprématie.

La structure psychique est donc adaptée à celle de la configuration sociale, et inversement, la dynamique des relations au sein de cet espace est modulée selon les particularités des dispositions psychiques des participants. Elias propose l'exemple éclairant du type d'habitus approprié à la circulation spatiale selon l'importance fonctionnelle des routes à une époque donnée. « Les routes représentent les fonctions spatiales de l'interdépendance sociale ».[998] Celles du Moyen Âge sont relativement peu fréquentées, car les rapports sont assez peu denses entre les différents bourgs qu'elles relient. Les emprunter expose le voyageur aux attaques des bandits de grands chemins, et une certaine dose de témérité et d'agressivité doit s'allier à la prudence de celui qui s'y aventure.

[997] « Norbert Elias ou la sociologie des continuités », *loc. cit.*.
[998] *La dynamique de l'Occident*, *op. cit.*, p. 186.

En revanche, les routes des sociétés hautement différenciées de l'époque moderne donnent lieu à une mobilité intensive, à la mesure du niveau d'interdépendance sociale. L'existence de règles de circulation a pour but d'en assurer la fluidité. Dans un tel contexte, l'insécurité routière tient non pas à la possibilité d'une agression, mais au risque d'un dérèglement accidentel du flot circulatoire. Ce ne sont pas tant les règles qui garantissent l'ordre et la sécurité, ni même la présence de l'autorité chargée de les appliquer, mais le fait que chacun fasse preuve « d'une autodiscipline sans faille, d'une autorégulation très différenciée de son comportement », qui rend possible la coordination spontanée de ses mouvements avec ceux des autres.

L'existence d'une telle capacité d'« autoguidage » implique cette idée paradoxale voulant que l'autonomie subjective repose sur un ensemble de dispositions psychiques dont l'incorporation est tributaire du renforcement des dépendances sociales. C'est là ce qui démarque l'analyse sociologique d'une certaine conception philosophique de la liberté qui y verrait quelque chose d'immuable et d'intrinsèquement lié à une certaine nature humaine.[999] Au regard du sociologue, cependant, la consécration moderne du principe de la liberté individuelle correspond précisément à une phase du développement historique des structures sociales où l'individu se trouve de plus en plus enserré par le tissu épais des relations d'interdépendance, qui tendent concrètement à limiter ses capacités d'action, par rapport à ce qu'allouaient, par exemple, l'indépendance et la « liberté » pulsionnelle des hommes du Moyen Âge. Il n'y a donc pas de contradiction entre « liberté » et « détermination », selon Elias, dans la mesure où ce que l'on entend par « l'autonomie individuelle » porte la trace d'un profond modelage social.

[999] « Les transformations de l'équilibre "nous-je" », *loc. cit.*, p. 220.

3.2.5.2 La « civilisation », la rivalité et l'autocontrainte

L'habitus moderne se distingue par le fait que les pulsions y sont soumises à un contrôle rigoureux de l'individu, fixé selon les barèmes du goût que prescrivent les mœurs de son temps. Cette évolution des sensibilités a eu pour condition la pacification des relations sociales, corollaire de la centralisation du pouvoir politique. L'insécurité chronique tendit à diminuer, tandis que la différenciation des fonctions sociales rendait les hommes plus dépendants et atténuait la menace qu'ils représentaient les uns pour les autres. La violence fut progressivement marginalisée. Même les symboles pouvant évoquer l'agressivité en vinrent à s'effacer. Ainsi en va-t-il du couteau, selon Elias, dont l'usage se raréfia dans les manières de table.[1000] Mais plutôt que de disparaître, la violence fut intériorisée. La brutalité se rationalisa, tant dans l'utilisation publique de la force que dans l'économie psychique. « Sa présence au sein de la société est potentielle […]; la contrainte effective est la contrainte que chaque membre de la société exerce sur lui-même, parce qu'il prévoit les conséquences de ses actes ».[1001] Comme le pensait Freud, cette capacité d'anticipation rationnelle suppose que les pulsions d'agressivité soient retournées contre l'individu lui-même, et mises au service de son « surmoi », juge inflexible de ses propres comportements et censeur de ses désirs moralement inadmissibles. Il faut voir, cependant, le développement de cette instance psychique dans une perspective historique, suspendu au fait que le contrôle de soi et le refrènement de ses passions soient progressivement devenues des valeurs sociales, parallèles à une valorisation de la paix et de la sécurité.

Mais ce ne sont pas simplement en tant que « valeurs » portées par des discours tels qu'en recèlent les traités de bienséance que ces dispositions comportementales transformèrent effectivement les mœurs. Comme Hobbes l'avait aussi remarqué, l'autorité royale et sa loi

[1000] *La civilisation des mœurs*, *op. cit.*, p. 264.
[1001] *La dynamique de l'Occident*, *op. cit.*, p. 193.

n'ont pas non plus, en elles-mêmes, d'efficacité sociale suffisante pour produire de tels résultats. La consolidation de la puissance étatique, en ce que celle-ci dépendait en retour de son effet pacificateur sur les mœurs, aura nécessité la mise en place de différents mécanismes visant à assurer la régulation des comportements. C'est sous cette lumière qu'il faut saisir la constitution d'une cour réunie autour de la personne du souverain. Dans les instructions qu'il laissa à son héritier, Louis XIV décrivait son « travail » de monarque comme consistant essentiellement en du traitement d'information. Il s'agissait d'« avoir les yeux ouverts sur toute une terre », d'« être informé d'un nombre infini de choses qu'on croit que nous ignorons », de « découvrir les vues les plus éloignées de nos propres courtisans ».[1002] Telle est la fonction que remplissait la cour : en rassemblant autour de lui toute la noblesse, non seulement le roi renforçait-il sa mise en dépendance, il se donnait aussi les moyens de la garder à sa vue. Bien qu'elle n'ait peut-être pas été destinée à cette fin, la cour n'en a pas moins constitué un instrument de surveillance politiquement efficient.

La monopolisation des moyens d'exercer la violence n'a pas eu pour effet de faire cesser la rivalité sociale, mais elle en modifia profondément les formes, y compris celles que purent prendre les résistances à l'hégémonie de la royauté. Elias compare la destinée du duc de Montmorency, décapité sur ordre du roi en 1632 après avoir tenté d'organiser un soulèvement contre son autorité, avec celle du duc de Saint-Simon, lui aussi adversaire de l'autocratie monarchique, mais qui, plutôt que de prendre les armes et de se lancer à corps perdu dans la bataille, au mépris de toute tactique, usa de la conversation pour gagner subtilement le dauphin à ses vues. Entre les deux, à peine trois quarts de siècle se sont écoulés, au cours desquels la « rationalité de cour » aura remplacé l'audace guerrière.[1003]

C'est dire que les « chances de puissance sociale » qui faisaient l'objet de la compétition positionnelle ont elles-mêmes changé. Ce ne sont plus les capacités militaires, et les vertus

[1002] Cité par Elias in *La dynamique de l'Occident*, *op. cit.*, pp. 143-144.
[1003] *La dynamique de l'Occident*, *op. cit.*, pp. 246-250.

qui lui sont associées, qui font la marque des grands hommes, mais le prestige que confère la reconnaissance d'autrui. « La cour est une sorte de bourse. Comme dans chaque "bonne société", on y assiste […] à la formation d'une "opinion" sur la valeur de chacun. Mais cette valeur […] se fonde sur la faveur que lui témoigne le roi, sur l'influence qu'il exerce sur les autres puissants, sur son poids dans le jeu des cliques et coteries. »[1004]

Le développement d'un habitus « civilisé » fondé sur l'autocontrainte est tributaire de ces rivalités courtisanes, où chacun cherche à augmenter sa « cote ». À une époque où même cette forme codifiée de l'affrontement physique, cet ultime refuge des pratiques guerrières de la noblesse qu'était le duel fut frappé d'interdiction, les luttes pour l'honneur n'eurent plus que les mots pour tout arsenal. C'est donc l'importance stratégique de l'estime des autres qui dicte à chacun l'observance rigoureuse des règles de la civilité. L'incitation à l'autocontrainte demeure ainsi largement extérieure. L'apparence et les bonnes manières servent d'instruments dans la joute pour le prestige, où l'observation réciproque fait office d'affrontement, et où toute entorse à l'ordre établi, toute effusion passionnelle signeraient la déchéance sociale de celui qui s'y abandonnerait.

3.2.5.3 Classes sociales et sensibilités différentielles

Les relations interpersonnelles étaient réglées, sous l'Ancien Régime, en fonction du statut social des personnages. La civilité servait ainsi à exprimer, à grands renforts de raffinement, la position occupée dans la hiérarchie. Du coup, la sensibilité et les goûts étaient réglés comme un principe, modulable, de distinction sociale, qui régissait, par-delà les interactions directes, la structure des rapports de classe. On l'a déjà évoqué, la noblesse se voyait concurrencée par une bourgeoisie montante, dont les ambitions se résumaient encore à

[1004] *Idem*, p. 237.

intégrer les rangs de la première, pour qui il en allait d'une usurpation de son identité et d'une fragilisation de sa position sociale. Les manières civilisées devenaient ainsi un enjeu, en tant qu'elles représentaient un facteur de mobilité sociale. Les us et coutumes des classes supérieures tendaient à se répandre parmi le peuple, diffusés qu'ils étaient en grande partie par l'Église, qui constituait un des rares relais entre la sphère exclusive de la noblesse et les classes subalternes. Cette dilution de ce qui faisait la spécificité de l'aristocratie entraînait des surenchères de raffinement. Les modes passaient, ce qui était estimé en haut lieu finissait par tomber en désuétude au moment même où les classes inférieures l'adoptaient à leur tour. Par le renouvellement constant des critères du goût dont elle était l'instigatrice, la noblesse cherchait à creuser toujours davantage le fossé entre elle et cette bourgeoisie qu'elle regardait de haut.

Les possibilités concrètes de mobilité sociale, dépendantes de contextes configurationnels particuliers, allaient ainsi peser sur la formation des caractères nationaux, si l'on en croit Elias. Dans un passage qu'il faut situer dans le débat opposant les conceptions française et allemande de la nation, le sociologue explique qu'à la différence de la situation prévalant à Paris, où la concentration spatiale de la puissance rendait possible une certaine émulation pour les bourgeois capables d'accéder aux milieux aristocratiques, la dispersion des lieux de pouvoir dans les Länder allemands, et le blocage des voies d'accès aux charges publiques pour les roturiers, inclinèrent ceux-ci à rejeter les fastes associées aux mœurs courtisanes. Tandis qu'en France, toute la « bonne société » se trouvait réunie en un même lieu, dans des cercles où même un « Monsieur Rousseau » pouvait être admis, et où était célébré cet art de la conversation qui exposait directement au flot des idées nouvelles, c'est plutôt dans la solitude et au contact des livres que se développait l'intelligentsia germanique. Pour l'opinion française, la « civilisation » était surtout une affaire d'apparences extérieures, une forme précieuse, certes, mais dont le fond importait moins. L'intellectuel allemand, quant à lui, était

porté à voir dans tout ce décorum le masque de l'inauthenticité, le siège de la véritable « culture » se trouvant dans l'intériorité subjective. « Légèreté, cérémonial, conversation superficielle d'un côté, intériorisation, profondeur du sentiment, lecture, formation de la personnalité individuelle de l'autre, c'est la même opposition, appliquée à une situation sociale déterminée, que Kant exprime dans son antithèse "culture" et "civilisation". »[1005] Les philosophes allemands feront ainsi de ces valeurs d'intellectuels bourgeois le cœur d'une identité nationale, dont ils se feront les porte-parole et dont ils opposeront la spécificité inaliénable à la prétendue valeur universelle des mœurs françaises.

Exprimant de manière caractéristique les enjeux de sa mobilité sociale, l'adoption par la bourgeoisie d'un point de vue valorisant ses propres critères de sensibilité et de distinction tendra ainsi à renforcer les dispositions psychiques qui, pour la noblesse, servaient surtout d'apparat. L'autocontrainte à laquelle s'astreignaient les nobles était pour eux une nécessité de l'existence sociale, mais elle relevait surtout d'un égard pour les autres dont l'opinion favorable était si cruciale. En son for intérieur, néanmoins, le courtisan pouvait bien n'avoir que mépris pour toute cette bienséance formelle. « Dans les couches bourgeoises moyennes, en revanche, les prescriptions et interdictions correspondantes sont si profondément ancrées dans l'âme de l'enfant que l'adulte ne les ressent plus comme les corollaires d'une saine philosophie de la vie, mais comme des impulsions, à moitié automatiques, de sa propre conscience morale. »[1006] Ce que Goffman appellerait la « distance au rôle » des nobles quant aux convenances sociales se mue, dans l'habitus des classes bourgeoises, en « impératif catégorique ». Puisqu'il n'apparaît pas motivé par les nécessités d'une loi morale, le poids

[1005] *La civilisation des mœurs*, *op. cit.*, p. 44. Il y a peut-être lieu de voir, dans cette opposition politico-esthétique entre les moeurs courtisanes de la noblesse et la mentalité bourgeoise, les racines culturelles profondes du phénomène signalé par Yves Charles Zarka et que nous avons rapporté ci-haut, celui d'une transition, dans la littérature, d'un modèle héroïque d'individualité, axé sur la distinction avantageuse de soi-même, à la figure d'un « individu universel ». Dans sa comparaison de Gracían et de Hobbes, Zarka alléguait que ce dernier, critiquant la vanité de l'héroïsme, avait fondé sa théorie sur le second modèle. Cela semble confirmer notre hypothèse voulant que le problème politique hobbesien soit la manifestation d'une mutation de la sensibilité, corollaire à l'ascension sociale de la bourgeoisie.

[1006] *La dynamique de l'Occident*, *op. cit.*, p. 216, suite de la note 1 de la page précédente.

des apparences décline ainsi au profit de l'intériorité, de la conscience et du sentiment, qui renforcent encore davantage l'incitation à l'autocontrainte.

3.2.5.4 L'individualisme moderne, entre rationalité et vulnérabilité

La sévérité du surmoi semble aller croissant au fur et à mesure que s'accentue le processus de civilisation, ainsi que Freud l'avait déjà suggéré, y voyant la source d'un profond « malaise dans la culture ». Mais cette dynamique psychosociale, en ce qu'elle fait évoluer la sensibilité vers davantage de raffinement, correspond aussi à ce que la psychanalyse conçoit sous le terme de « sublimation ». Le refoulement pulsionnel permet la conversion des énergies libidinales et leur canalisation vers des objets socialement valorisés. De fait, aux plaisirs instinctuels dans lesquels se complaisait l'homme médiéval, d'après Elias, succède toute une codification des délices, qui prennent un caractère de plus en plus spectaculaire. La frustration socialement imposée « du plaisir d'étendre la main vers ce qu'il convoite, aime ou déteste », est compensée par la multiplication des satisfactions passives, de ce qu'on appelle le « plaisir des yeux ».[1007]

Le psychisme semble devenir ainsi le siège d'expériences de plus en plus complexes, qui se présentent à la conscience comme lui étant intimement liées, voire comme étant consubstantielles à son « intériorité ». C'est peut-être ce à quoi se rapporte l'expérience esthétique, lorsque est posée la question de l'objectivité du « beau ». On retrouve ici le dualisme de la conscience de soi qui a pu inspirer, d'après Elias, la tradition philosophique inaugurée par Descartes. La nécessité sociale de l'autocontrainte mène l'individu à se considérer lui-même à distance, comme un objet indépendant, à voir son corps comme quelque chose d'étranger dont il s'agit de maîtriser la troublante animalité, et à inspecter ses

[1007] *La civilisation des mœurs*, *op. cit.*, p. 443.

états d'âme dont une part demeure impénétrable. En même temps, le poids des convenances extérieures renforce le sentiment d'être étranger au rôle joué dans la sphère publique, voire d'être aliéné ou corrompu par la société. Le retranchement dans le domaine privé permet alors de s'affranchir au moins partiellement de ces contraintes sociales.

C'est peut-être à un tel complexe affectif qu'on peut attribuer la notion de propriété de soi-même, l'idée de s'appartenir, à l'abri du monde des autres. L'intimité du sentiment de soi, le sens d'une authenticité subjective irréductible à l'identité sociale conduisent à affirmer la vérité éminente de l'intériorité, face à la fausseté de l'« étant » et de sa mondanité. On peut ainsi comprendre comment les dogmes religieux et leurs arguments péremptoires ont pu succomber à la critique des modernes, pour qui le jugement personnel, fondé en rationalité, jette une lumière intérieure où se révèle l'éclat du vrai.

Mais il y a lieu, néanmoins, de penser que ce creusement de l'intériorité subjective est aussi dû à des facteurs religieux. Comme on le verra dans le chapitre suivant, de tels facteurs ont joué un rôle crucial dans l'amorce du processus de rationalisation qui a caractérisé, selon Max Weber, l'avènement de la modernité. Weber argue que ce processus a profondément transformé non seulement les principes fondant la « légitimité » de l'organisation sociale mais aussi le « sens subjectif » des actions individuelles. Comme l'affirme Elias, cependant, on ne saurait « imaginer que la "rationalisation" lente et progressive puisse être l'aboutissement d'un plan "rationnel" poursuivi à travers les siècles ».[1008] La philosophie rationaliste qui prépara le terrain sur lequel s'édifia la société bourgeoise fut elle-même le produit d'un long processus qui modifia en profondeur la sensibilité des Occidentaux, sous l'effet d'une mutation structurelle qui renforça leur interdépendance et les obligea à réprimer l'expression de leurs penchants pulsionnels. La soi-disant rationalité qui prévaut au sein des sociétés modernes traduirait le fait que les « évolutions sociales » s'apprécient à l'aulne d'un

[1008] *La dynamique de l'Occident*, *op. cit.*, p. 181.

accroissement des capacités de maîtrise dont dispose l'humanité. L'autonomie individuelle, comme forme de la maîtrise de soi, participe ainsi d'une modalité particulière de l'organisation sociale où les comportements sont plus normés, et où la sublimation rend possible le déploiement de la raison qui permet, grâce aux technologies qu'elle développe, d'asseoir la domination de l'homme sur la nature.[1009]

Ce shéma théorique permet peut-être de saisir le sens du développement des sociétés bourgeoises et de l'individualisme possessif qui inspira leur constitution. La civilisation des mœurs n'a pas éliminé la compétition sociale. En sublimant, sous la forme de la raison et du calcul, l'agressivité qui en était jadis le corollaire, elle aura mis à sac les régulations sociales traditionnelles qui limitaient la « guerre de tous contre tous ». Sous l'égide du monopole étatique de la contrainte, la rivalité sociale trouva dans une sphère économique autonomisée un nouveau champ de bataille. C'est ainsi qu'un processus amorcé au sein des classes dont la position hiérarchique les exemptait de la nécessité de travailler conduisit à la valorisation du « travail comme vocation ». Le développement du système capitaliste, par le développement du commerce puis éventuellement par la division industrielle du travail, allongea comme jamais auparavant la longueur des « chaînes d'interdépendance » qui tiennent le monde.

Ce développement n'a pu que s'appuyer sur un nouveau type subjectif, sur une modalité inédite de la conscience de soi, sur un habitus où prédominaient l'esprit d'entreprise, la projection dans l'avenir, le calcul prévisionnel et la capacité à différer ses satisfactions. Comme on le verra dans le prochain chapitre, l'autocontrainte est au fondement de l'ethos capitaliste étudié par Weber. Le capitalisme n'a pas pour fondement l'*auri sacra fames* tant décriée par la tradition morale depuis Virgile, en ce que celle-ci serait de l'ordre d'une espèce de furie pulsionnelle, mais un complexe psychique où l'angoisse sociale et la vulnérabilité positionnelle contribuent au refoulement et à la rationalité.

[1009] *Qu'est-ce que la sociologie?*, *op. cit.*, p. 192.

On entrevoit en quel sens l'individualisme possessif est lié à une revendication de sécurité. Pour Elias, la Révolution française constitue l'aboutissement d'un processus de « défonctionnalisation » de la noblesse.[1010] Disqualifiée par la transformation des bases sociales de la puissance et par le rééquilibrage configurationnel qu'elle entraîna, la noblesse disparut sous un assaut décisif de la bourgeoisie. La monarchie française, qui avait prospéré en jouant des tensions de cette lutte des classes, n'aura pas su les cultiver indéfiniment, ce qui provoqua sa chute. Dans d'autres pays, comme en Angleterre au sortir de la guerre civile de 1642, des compromis ont pu être trouvés qui permirent une certaine cohabitation entre la noblesse et la bourgeoisie, mais à terme, les résultats furent similaires : la bourgeoisie a fini par investir une structure de pouvoir féodale en son origine, dont elle fit un instrument à son service. Alors que, comme la noblesse provinciale de jadis, ses intérêts de classe l'opposaient à la monarchie, loin de vouloir liquider son monopole fiscal et policier, la bourgeoisie s'en est emparé. Il s'était bien produit une « socialisation du monopole», le passage d'un patrimoine privé à une « chose publique ».[1011] Ses fonctions de coordination nécessaires à une société complexe, dont personne n'avait vraiment prévu ni souhaité la constitution, frappèrent l'imaginaire des modernes, qui en découvrirent les potentiels et l'utilité. En un sens, la théorie de Hobbes peut être vue comme le signe de cette prise de conscience.

La propriété bourgeoise peut susciter la convoitise. Elle est donc vulnérable, de même que le sont les réseaux commerciaux, la fluidité des échanges qu'un rien peut perturber. L'existence d'un État ne fait pas que répondre par la pacification à une simple nécessité fonctionnelle de la société capitaliste. C'est le « sens de la vie » des citoyens qui en appelle la protection, et qui conditionne l'attachement affectif dont l'État fait l'objet. L'idée d'une « civilisation des moeurs », d'une objectivation et d'une incitation croissantes à la maîtrise de soi, permet certes de comprendre une part de ce besoin de sécurité qui s'est fait entendre aux abords de l'ère

[1010] *Idem*, p. 217.
[1011] *La dynamique de l'Occident*, *op. cit.*, p. 33.

moderne, et qui a conditionné une reformulation du sens et de l'utilité de l'État. Il reste par contre à explorer comment ce processus psychosocial a pu se lier à un sentiment de droit, implicite dans la notion de propriété de soi-même, et central dans la définition du statut de citoyen. Cela suppose d'étudier non seulement la formation historique d'une capacité d'autocontrainte, mais aussi celle d'une transformation corrélative des motivations et des désirs, qu'il paraît nécessaire de prendre en compte si l'on veut comprendre, en particulier dans ses aspects économiques, l'allongement des « chaînes de l'interdépendance » signalé par Norbert Elias.

* * *

On avait quitté le terrain de la psychanalyse freudienne en faisant le constat d'un certain manque de profondeur historique. L'enchaînement des stades du développement psychique s'expliquait relativement bien sur un plan individuel, et on pouvait en outre y percevoir une dimension historique à travers l'intériorisation de normes sociales par la voie de la formation du surmoi. La pathologie mentale apparaissait ainsi clairement comme un phénomène dont les ressorts étaient culturels. Par contre, l'opposition des mentalités primitives et civilisées ne semblait pas s'appuyer sur un matériel empirique probant, et l'on saisissait mal ce qui les distinguait fondamentalement. L'approche sociologique de Norbert Elias paraissait susceptible de palier à cette lacune. En faisant des structures de l'économie psychique un élément participant de configurations positionnelles en constante évolution, cette sociologie laissait ainsi entrevoir la consistance historique de ces fonctions du surmoi que sont l'autocontrainte et la sublimation. Celles-ci étaient à la fois le produit et la condition d'une interdépendance fonctionnelle élargie.

En analysant la manière dont le problème de la connaissance s'était posé aux philosophes « modernes », Elias avait voulu montrer que la figure anthropologique qui s'en dégageait était en fait l'expression de nouvelles modalités de la conscience de soi. L'individualisme et le rationalisme philosophiques s'avéraient être, selon lui, des éléments du processus civilisateur. On ne peut étudier le changement social, disait-il, sans prendre en compte le rôle structurant des « idées », des formes de la pensée. Telle est la critique qu'il adressait à ceux qui n'y voyaient qu'une « superstructure idéologique ». Inversement, les idées seules ne pouvaient expliquer des processus historiques comme la « rationalisation ». Selon Elias, « toute recherche qui ne vise que la conscience des hommes, leur "ratio" ou leurs "idées", sans tenir compte aussi des structures pulsionnelles, de l'orientation et de la morphologie des émotions et des passions, s'enferme d'emblée dans un champ d'une fécondité médiocre ».[1012]

L'approche d'Elias qui consiste à mettre en rapport l'économie psychique avec les structures d'interrelation sociale et les rapports de pouvoir nous semble pertinente. En revanche, il paraît quelque peu réducteur de concevoir les « idées » comme de simples « *contenus* de la conscience» qui seraient tributaires, dans leur évolution, de changements de « l'habitus humain dans son ensemble », au sein duquel elles ne formeraient « qu'un phénomène partiel, qu'un *secteur isolé* ».[1013] Bien qu'il estime nécessaire de le prendre en compte, le rôle structurant des idées demeure un aspect lacunaire de la théorie d'Elias. Par exemple, quel statut les traités de bienséance ont-ils dans l'explication de la mutation des habitus psychiques? Ne sont-ils que la simple manifestation d'un changement psychosocial, ou bien ont-ils contribué à le provoquer, mais si tel est le cas, comment expliquer leur prolifération, leur lien plus général avec l'émergence d'une nouvelle « image de l'homme », et le mode d'opération grâce auquel ils ont pu peser sur la sensibilité des modernes? On le voit, si l'on veut soutenir comme nous le faisons que la théorie de Hobbes a non seulement fait écho à

[1012] *La dynamique de l'Occident*, *op. cit.*, p. 254.
[1013] *Idem*, p. 253. Italiques dans le texte.

cette transformation civilisationnelle, mais qu'elle a contribué, en problématisant les ressorts affectifs des conduites humaines, à rédiger le programme des mécanismes institutionnels qui ont façonné un certain type de sujet conforme à ses axiomes anthropologiques, il convient de poser autrement cette question du rapport entre les idées, les affects et les formes structurelles de la société.

Chez Elias, malgré sa fécondité heuristique, la construction du concept de configuration est grevée par ce défaut de n'avoir pas suffisamment pris en compte la relative autonomie des discours et le rôle structurant de leurs contenus normatifs. En affirmant par exemple que le jeu de cartes n'a aucune existence propre en dehors des « actions » et des « relations réciproques » des joueurs, ce, même si la dynamique interactive confère à la structure du jeu une certaine autonomie s'imposant à l'ensemble des participants, Elias semble méconnaître le fait que le jeu est une réalité abstraite, qui préexiste aux joueurs, et qui est précisément tissée de « pensées », c'est-à-dire de discours empreints de normativité, et que c'est non seulement par rapport au déroulement du jeu, mais aussi par rapport aux règles qui l'organisent, que l'expérience affective des participants se trouve façonnée. Les pratiques sociales ont un fondement tant discursif qu'affectif, et on pourrait tout aussi bien considérer que les affects forment un « phénomène partiel » des discours. De manière à mieux comprendre les déterminants historiques du fonctionnement de l'économie psychique, il faudra creuser plus profondément cette question du façonnement discursif des affects et des conduites humaines.

4. Max Weber et l'histoire des conduites de vie

Le pari qui sous-tend notre enquête consiste en l'idée qu'il est possible de saisir, à travers l'événement de pensée que fut le surgissement de la philosophie politique de Hobbes en un point précis du devenir historique de l'Occident, le signe d'une mutation culturelle que sa théorie aurait en quelque sorte précipité, comme on peut le dire de ce procédé chimique par lequel un corps se sépare du milieu où il était dissous jusqu'alors. Hobbes aurait rassemblé et donné une consistance discursive à un processus social dont la dynamique latente, disséminée en d'innombrables enracinements, n'avait pu jusqu'alors se révéler à elle-même. C'est dire que Hobbes, en proposant le modèle politique monstrueux du Léviathan, aurait tiré les conséquences logiques de présupposés déjà agissants en son temps, cela tout en renvoyant à une anthropologie naturaliste et mécaniste l'explication d'une certaine manière d'agir, de penser et de sentir qui fut à la fois le combustible et le résidu des troubles et des convulsions de son époque.

Il nous a semblé qu'à considérer la théorie hobbesienne comme un artefact historique, comme le témoignage d'une époque dont les bases alors nouvelles restent aujourd'hui encore, pour l'essentiel, les nôtres, il fallait saisir la signification de son propos en posant la question de son efficience culturelle. Autrement dit, il fallait nous demander comment de telles idées, qui rompaient si clairement avec ce que les sociétés occidentales avaient pensé d'elles-mêmes jusqu'alors, avaient pu devenir crédibles. En vertu de quelles transformations des moeurs avaient-elles pu emporter la conviction de leurs contemporains? La réponse à de telles questions supposait donc que l'on puisse dépeindre quelque chose comme un caractère, un certain mode de sensibilité, dont Hobbes avait postulé le caractère naturel, mais qu'il nous fallait plutôt concevoir comme étant pris dans une relation motrice avec un ensemble de changements sociaux et politiques.

Nous avons fait remarquer que l'anthropologie hobbesienne présentait la figure d'un être humain tendu entre deux orientations psychologiques à la fois complémentaires et contradictoires: le désir possessif et la vulnérabilité. Si l'on veut bien admettre que de tels motifs psychiques rendent bel et bien compte d'une dynamique politique caractéristique des temps modernes, comment peut-on alors s'expliquer que de tels motifs puissent effectivement habiter les individus qui font le monde, et qu'ils aient pu conduire à en solidifier les structures? Soyons plus explicite: s'il est vrai que l'État et le capitalisme caractérisent la modernité occidentale, quelle résonance ces structures ou ces institutions ont-elles pu avoir dans la psyché individuelle et collective?

Une telle question nous a mené à nous tourner vers la psychanalyse freudienne, précisément parce que celle-ci nous semblait repérer dans le processus psychogénétique le rôle structurant de cette même tension entre possessivité et vulnérabilité. Il se trouve en effet à la racine des conflits psychiques qui déchirent le malade, selon Freud, une contradiction entre deux désirs: une avidité sans bornes, d'une part, cherchant à renouveler sans cesse la sensation de plaisir que génère le rapport sensuel à des objets, et qui bute fatalement sur une réalité qui se dérobe à son emprise; une soif d'amour, d'autre part, qui procède de la fragilité constitutive du petit d'homme et qui révèle sa dépendance à l'égard d'autrui, et qui l'oblige en outre à se soumettre à la loi d'un monde déjà constitué. Cette tension, bien qu'elle comporte le risque de la maladie mentale, n'en est pas moins le principe dynamique de la constitution de la subjectivité et du rapport à soi.

Aussi retrouve-t-on dans l'idée d'une propriété de soi-même formant le coeur de l'idéologie libérale, et fondant la légitimité de cette double prétention à pouvoir s'approprier le monde et à bénéficier d'une protection étatique garantissant une telle entreprise, la marque de ce processus psychogénétique par lequel l'individu en vient à s'objectiver lui-même et à résorber la tension de ses désirs en liant ceux-ci aux normes de sa société, cela par le biais d'opérations

de refoulement et de sublimation qui transforment et maquillent ses pulsions libidinales en les adaptant aux exigences de la morale. L'avènement des temps modernes et de l'idéologie individualiste qui les caractérise serait alors métaphoriquement une sorte de passage à l'âge adulte. Ce que Freud appelle la « civilisation » représente en effet l'extension à l'échelle d'une culture de cette capacité que développe l'individu à s'instituer maître de lui-même, capable de juger de ses propres actions et de résister à ce qui en lui rappelle la brutalité des instincts primaires.

Que la civilisation moderne se mente à elle-même en faisant mine de croire à une autonomie individuelle qui n'est que le masque d'une hétéronomie radicalisée, mais paradoxalement dépourvue de la prégnance qu'elle avait encore lorsqu'elle se présentait sous la forme du commandement divin, ne fait au fond que confirmer la validité de la psychanalyse, qui se nourrit du « malaise » que génèrent la condition sociale de l'homme et les nécessaires frustrations qu'elle entraîne. S'il ne lui est plus possible de se consoler dans les bras de la religion, l'humanité peut en revanche apprendre à reconnaître qu'il lui faut une loi, et la psychanalyse représente alors la technique thérapeutique dont l'issue se trouvera dans l'admission d'un tel constat.

Il y a donc dans la doctrine freudienne une frappante homologie avec celle de Hobbes, en ce sens qu'elle envisage l'être humain sous l'angle de l'infinité de son désir et qu'elle conduit par le fait même à la réitération de la nécessité pratique de soumettre celui-ci à l'emprise d'une loi sans laquelle la sociabilité, qui est pourtant la condition même de la réalisation de ce désir, serait impossible. Pour cette raison même, et dans la mesure où il en va pour Freud d'une certaine « nature humaine », il nous est apparu que la psychanalyse reprenait l'anthropologie libérale de Hobbes bien davantage qu'elle nous permettait d'en faire une critique qui prenne en compte son historicité constitutive. Pourtant, il s'y trouve également un élément qui peut ouvrir sur une telle critique, et c'est justement l'idée du caractère social-

historique des objets du désir. C'est une telle notion, à peine esquissée par Freud, qui nous permet de dépasser le raisonnement quelque peu aporétique qui consisterait à voir dans l'État et le capitalisme modernes à la fois la simple réédition de la scène primitive soumettant les désirs concurrents au commandement tyrannique d'un Père souverain, et un paradoxal affranchissement de ces mêmes désirs, trouvant alors dans le libre marché le lieu d'accomplissement des pulsions jusque-là refoulées.

Puisqu'elle semblait justement pousser plus loin pareille idée de l'historicité de la psyché individuelle, la théorie sociologique de Norbert Elias nous est apparue riche de précieux indices. Si la conception hobbesienne du politique a pu fonder le principe légitimateur de l'État moderne, protecteur de l'entreprise individuelle, c'est bien parce qu'elle participe d'un « processus de civilisation » au cours duquel l'État centralisé, bien qu'il soit lui-même l'aboutissement contingent de luttes séculaires entre des puissances adverses, a fini par représenter une nécessité fonctionnelle pour une société tissée de rapports d'interdépendance de plus en plus étroits. Or, au-delà de la consolidation de l'institution étatique, entendue comme une entité capable, par l'exercice de la contrainte, de pacifier et de régir les rapports sociaux qu'elle surplombe de haut, la marque décisive de la modernité occidentale se trouve dans la genèse d'un type de subjectivité ayant intériorisé cette contrainte objective.

L'individu moderne, l'individu « civilisé », désormais conscient de ce que sa capacité à se maintenir dans le jeu social dépend entièrement de l'image qu'il projette au regard des autres, se sait tenu de conformer ses faits et gestes à des normes qui se sont de plus en plus raffinées au fil des siècles. Il en va ainsi d'une constitution sociogénétique de la psyché, qui fait de cette instance que Freud appelait le « surmoi » l'aboutissement d'un processus historique relativement indéterminé, mais qui s'est solidifié, semble-t-il, sous l'effet de la pacification sociale qu'apporta la centralisation du pouvoir monarchique. Non seulement les pulsions d'agressivité qui formaient le *thumos* des guerriers médiévaux furent-elles privées de la

possibilité de s'exprimer du fait d'une mise hors la loi de la violence dans les rapports interpersonnels, mais également tout ce qui relevait d'une certaine « liberté instinctuelle » s'est vu recouvert par un ensemble de prescriptions visant à en chasser toutes les manifestations, au nom de la nécessité de plaire aux autres.

La civilisation des moeurs, ce fut donc la marque d'un développement historique dans les mailles duquel l'individu s'est trouvé de plus en plus fortement enserré, mailles le liant à un nombre grandissant de semblables dont dépendent concrètement ses possibilités d'agir et d'espérer, mais qui l'attachent encore plus solidement à lui-même, du fait de l'intériorisation du regard d'autrui, devenu l'instrument d'un autocontrôle indéfectible. Cet approfondissement du rapport à soi, procédant de la nécessité de se surveiller soi-même, aurait même donné sa consistance particulière au rationalisme moderne, si l'on en croit Elias, qui voit dans l'idée héritée de Descartes selon laquelle c'est à partir de l'intériorité du sujet que se constitue la connaissance du vrai, la conséquence d'une culture de plus en plus marquée par l'individualisation du sens. Il n'en irait pas autrement, d'ailleurs, pour ce qui est de la théorie politique de Hobbes, si tant est que c'est par un appel à l'introspection que l'auteur du *Léviathan* invite à partager ses vues. Sachant l'orage pulsionnel qu'il a au fond de lui, l'individu, désireux de vivre longuement, n'en pourra que conclure, sous le sceau d'un calcul rationnel dicté par la prudence, à la nécessité fonctionnelle d'un pouvoir tenant tous et chacun dans un « respect mêlé d'effroi ».

Elias apporte donc à la compréhension de notre problème d'importantes indications. Par contre, celles-ci éclairent surtout le versant proprement politique de la subjectivité moderne, en faisant du développement de l'intériorité personnelle le corollaire de la concentration du pouvoir entre les mains du souverain. Si l'on peut y deviner l'amorce d'un mouvement historique dont a pu jaillir cette particularité de la culture occidentale qui est de concevoir l'individu comme un être doté d'une volonté propre et muni de droits lui permettant

d'extérioriser cette volonté et de garantir la pérennité de ses entreprises, cela nous renseigne cependant davantage sur la crédibilité du mythe étatique que sur la justification du principe d'accumulation illimitée qui constitue l'autre volet du théorème hobbesien. Autrement dit, la genèse du capitalisme et sa mise en rapport avec celle de l'État moderne restent encore à être comprises.

En mettant l'accent sur la dynamique monopoliste comme principe explicatif de l'histoire politique occidentale, et en corrélant à celle-ci une conception de l'action sociale entendue comme devant s'orienter d'après des chances de vie dont la distribution est déterminée par le degré de consolidation des rapports d'interdépendance, Elias a su donner une consistance historique fort utile à certains concepts de la théorie psychanalytique. Or, on reconnaîtra aisément derrière l'appareil de concepts sociologiques mobilisé par Elias l'influence décisive d'un penseur qui fera l'objet du présent chapitre: Max Weber. Bien que ce dernier ne soit que brièvement mentionné dans un passage de *La dynamique de l'Occident*, il n'en pèse pas moins d'un poids très lourd sur la forme et l'orientation du travail d'Elias. Si l'on avait voulu procéder de manière chronologique, en reconnaissant à tout seigneur, tout honneur, il nous aurait évidemment fallu situer Weber en amont, et ne traiter des idées d'Elias qu'à sa suite, en montrant qu'il s'agit d'une synthèse plus ou moins adroite des idées du père de la sociologie compréhensive et de celles du fondateur de la psychanalyse. Le rythme particulier de notre travail en a décidé autrement, et il ne nous semble pas incongru, après avoir montré comment Elias approfondissait ce qui nous avait le plus retenu chez Freud, d'en faire un pont menant à rebours vers Weber.

Après avoir exploré les dimensions psychosociales de ce que l'on a appelé le « façonnement de l'affectivité », il nous faut maintenant creuser davantage le lien qui unit ce processus à celui du développement historique des normes et des idées qui ont donné sa consistance particulière au régime libéral moderne. L'intérêt marqué de Max Weber pour la diversité des

« conduites de vie », et pour les effets sociaux procédant de la diffusion des normes et des valeurs qui les orientent, fait de son oeuvre une source incomparable d'enseignements en ce qui a trait à notre sujet. Qu'elles ressortissent à l'étude comparative des religions, à une typologie des formes de la domination ou à l'histoire des pratiques économiques, ses analyses représentent autant d'apports à la compréhension des circonstances historiques au sein desquelles l'oeuvre de Hobbes s'est située.

La théorie de Max Weber constitue d'abord le produit d'une réflexion épistémologique rigoureuse, dédiée à la définition des critères de validité du savoir en matière d'explication et d'interprétation des comportements sociaux. La première partie de ce chapitre visera à clarifier les principaux postulats sur lesquels il a basé sa méthode sociologique, de même que la nature des enjeux soulevés par l'affirmation de son principe de « neutralité axiologique ». S'il importe, au niveau analytique, de faire la distinction entre « faits » et « valeurs », il n'en demeure pas moins que l'objet même de l'analyse, l'action sociale, doit être envisagée d'après son orientation significative, c'est-à-dire, d'après les normes et les valeurs qui en dirigent le cours. Puisqu'il s'agit d'interpréter les raisons et les motifs qui soutiennent l'action afin de mieux expliquer son déroulement, cela suppose de chercher à décrypter la signification subjective qu'elle possède aux yeux des acteurs eux-mêmes. Or, cette signification subjective, singulièrement propre à chaque individu, s'avère néanmoins liée de manière fondamentale à un complexe de relations sociales où sont mis en jeu un certain nombre d'objets par rapport auxquels s'orientent les volontés particulières, et qui sont régies par un ensemble de règles plus ou moins explicites dont il importe de reconstituer l'histoire. En ce sens, la sociologie wébérienne vise essentiellement à élaborer la généalogie mais aussi à élucider les effets des manières de penser et d'agir qui définissent les « conduites de vie » typiques de certains groupes sociaux. Contrairement à certaines de ses affirmations, nous verrons cependant qu'une psychologie implicite soutient chez Weber l'articulation des

concepts de « valeurs » et d'« intérêts », sans laquelle il serait bien en peine d'expliquer les changements majeurs qu'ils peuvent provoquer à l'échelle des structures relationnelles.

Ces structures se présentent à l'analyse sous trois catégories principales, qui désignent autant de domaines de l'activité sociale, et dont il faut comprendre la dynamique spécifique si l'on veut saisir, au point de leur confluence, la nature des processus sociohistoriques dont ont émergé les sociétés modernes. Il s'agit, en l'occurence, de la religion, de l'économie et de la politique. Dans la deuxième partie de ce chapitre, nous tenterons de résumer comment Weber s'est représenté la logique propre à l'histoire de chacune de ces trois grandes sphères normatives, en mettant l'accent sur la détermination anthropologique fondamentale dont procède chacune, et sur la manière dont s'est constitué en leur sein le « type d'homme » qui caractérise la culture occidentale moderne.

Objet privilégié de la sociologie wébérienne, la religion est particulièrement propice à la saisie des effets sociohistoriques induits par l'adoption de conduites de vie spécifiques. À partir d'un stade archaïque de la pensée religieuse, l'histoire des religions témoigne d'une complexification croissante de leurs contenus idéels, au long d'un processus parallèle de différenciation des rôles sociaux qui a creusé la distance entre laïcs et spécialistes du culte. On s'attardera plus particulièrement, ici, à la manière dont l'intensification des exigences éthiques imposées aux croyants est venue renforcer une tendance historique lourde à l'individualisation, dont nous avons déjà repéré certaines étapes importantes au chapitre précédent.

Si la religion a lourdement pesé dans l'orientation des conduites sociales depuis les tout débuts de l'histoire humaine, elle s'est trouvé liée de multiples manières à ce qui forme le substrat même de la vie des hommes, dans ses aspects matériels : l'économie. Weber montre qu'une analyse proprement sociologique des « utilités » que s'échangent les hommes suggère une grande plasticité normative des relations économiques. Bien que l'on puisse donner à la

notion de propriété des fondements individualistes, force est d'admettre que les formes les plus anciennes d'appropriation ont souvent été de nature collective, ce qui impose de saisir le développement des structures économiques, et en particulier celui des marchés urbains, à l'aulne d'un processus de décomposition des solidarités claniques, parallèle à l'accroissement de la division du travail. Postuler une tendance psychologique comme le « désir de gain » ne sert de rien à en expliquer les causes, mais de telles inclinations paraissent néanmoins recevoir des chances plus ou moins grandes de s'exprimer selon la forme des relations économiques et les règles qui en régissent l'activité.

Ces règles ressortissent essentiellement à un pouvoir de « création du droit » dont Weber montre la fonction prépondérante dans son analyse de la domination politique. Ici, le mystère n'est pas tant de savoir pourquoi certains peuvent désirer accumuler les facteurs de puissance leur permettant de commander aux autres, mais plutôt de comprendre les ressorts affectifs qui font que leurs décrets sont obéis. Arguant que seule la menace d'une coercition physique est capable de forcer en dernière instance la volonté des dominés, la violence apparaissant, par le fait même, comme le trait le plus fondamental de tout groupement politique institué, Weber soutient que c'est néanmoins à l'aulne de la « légitimité » de son exercice que son efficacité doit être saisie. La peur, certes, mais aussi l'amour et la piété se combinent dans la production d'une disposition subjective à l'obéissance. Fondée sur la force physique, la domination politique n'en est donc pas moins suspendue à des considérations normatives qu'elle ne détermine que partiellement. Il y a donc une corrélation entre hiérarchies de valeurs et hiérarchies sociales, mais celles-ci reposent sur des fondations tant idéelles que matérielles, qui montrent bien que politique, économie et religion sont toujours fondamentalement liées.

C'est d'ailleurs en vertu de cette liaison que peut être reconstituée la genèse des sociétés modernes en Occident, bien que la dynamique sociale propre à chacun de ces domaines ait

connu des développements endogènes et autonomes, et que leur articulation soit, au final, le produit de circonstances largement accidentelles. Weber propose ainsi une vision non déterministe du devenir historique, tout en soutenant néanmoins que la trame du développement culturel des sociétés est marquée par une tendance immanente à la rationalisation. Nous essaierons, au début de la troisième partie de ce chapitre, de débrouiller la signification ambiguë de ce concept pourtant crucial, avant d'aborder la manière dont ce processus a pu façonner la logique spécifique du régime économico-politique moderne.

Il faut remonter loin au Moyen Âge et souvent jusque dans l'Antiquité pour reconstituer le faisceau de causalités multiples qui a donné à l'Occident moderne ses principales institutions. D'un point de vue politique, la forme même de l'État moderne ne paraît possible, en rétrospective, qu'en vertu d'une rationalisation du droit dont le développement passe par la redécouverte de la pensée juridique romaine, mais aussi par diverses circonstances liées à l'essor des républiques urbaines de l'Italie renaissante. Comparant le sens différent de la liberté pour les Anciens et les Modernes, Weber montre que l'orientation économique plutôt que guerrière de l'activité urbaine au sortir du Moyen Âge a donné aux villes une place particulière dans l'architecture générale du pouvoir, dont le poids grandissant a contribué à précipiter le déclin du régime féodal. La vie urbaine, et la dignité de « bourgeois » qu'elle conférait aux individus, a considérablement modifié les formes historiques de la conscience de soi, en donnant une prise à un « sentiment de droit subjectif » auquel la théorie libérale donnera plus tard une expression politique.

Les villes médiévales avaient mis en place des formes de régulation économiques corporatives inspirées du souci de préserver l'indépendance et l'isonomie des artisans et des commerçants. Weber montre que du sein même de cette politique égalitariste, des tensions ont fait surface qui ont progressivement accentué les déséquilibres entre travailleurs et propriétaires du capital. La décadence des corporations, parallèle à l'érosion de l'autonomie

politico-juridique des villes, a néanmoins permis une intensification de l'activité économique, tandis que s'accentuait la concentration absolutiste du pouvoir et que les États s'engageaient dans une rivalité aussi bien militaire que commerciale. La doctrine mercantiliste, dont on a vu qu'elle transparaissait des écrits de Hobbes, s'est affirmée comme le prélude intellectuel à l'économie politique moderne. Couplée aux idées de droit naturel qui se faisaient entendre à la même époque, cette réflexion systématique sur la richesse et la raison d'État a pavé la voie à l'ascension politique de la bourgeoisie.

De ce processus historique, Weber s'emploie à montrer qu'il a dépendu d'un certain nombre de facteurs techniques dont le développement fut relativement accidentel. L'entreprise, en particulier, doit son existence à la conjonction de divers facteurs, parmi lesquels l'usage croissant du droit contractuel ou encore l'apparition de la comptabilité ont joué un rôle de premier plan. Attentif à ce qui distingue le capitalisme moderne, « rationnel », de la chrématistique des cités antiques, où l'esclavage, la guerre permanente, et l'absence d'innovations techniques ont limité les possibilités d'accumulation du capital, Weber estime que l'accroissement du commerce et surtout l'industrialisation que sa conjonction avec le développement de la science a rendue possible, ont considérablement modifié la destinée des hommes. Dans la « lutte économique » que ceux-ci se livrent dans le monde moderne, la dépendance radicale à l'égard du marché pour assurer sa survie suscite en chacun une vulnérabilité mais aussi une discipline quasi tyrannique.

Mais cette transformation en profondeur des rapports sociaux dans le monde moderne n'aurait pas été possible, selon Weber, sans que l'initiative n'en soit prise par des groupes dont les valeurs et les conduites de vie ont poussé, par l'effet de conséquences involontaires, à altérer considérablement la structure sociale traditionnelle. Dans le dernier volet de ce chapitre, nous reviendrons sur la fameuse thèse wébérienne d'une « affinité élective » entre l'éthique protestante et la logique formelle du capitalisme, où il apparaîtra que le « type d'homme »

dont l'anthropologie hobbesienne fait le portrait, mû par l'angoisse aussi bien que par le désir insatiable d'acquérir puissance après puissance, doit une part de son caractère à la morale élitiste des Puritains, ceux-là mêmes dont Hobbes combattait l'influence.

4.1 La sociologie compréhensive

Entre la psychopathologie des névroses et une histoire sociale de la culture, de l'économie et de la politique, un abîme s'étend qui peut faire douter de la pertinence d'une traversée. Pourtant, comme on trouve chez Freud l'idée que la maladie mentale doit être comprise d'après un ensemble de significations d'emblée liées, au tréfonds de la psyché du malade, à la figure d'autrui, on peut dire que ces significations sont relationnelles, donc sociales, et c'est la raison qui les rend d'ailleurs accessibles à une interprétation. Le patient étant lui-même ignorant du sens de ses symptômes, la tâche du thérapeute est de lui faire voir et entendre cette signification.

Par la manière dont il présente l'utilité de la sociologie, Weber semble attribuer à celle-ci une fonction similaire, celle d'un dévoilement de ce qui conduit l'individu tout en lui étant caché. « Si nous sommes, en tant que savants, à la hauteur de notre tâche [...], nous pouvons alors obliger l'individu à se *rendre compte du sens ultime de ses propres actes*, ou du moins l'y aider. »[1014] La différence, cependant, et elle est d'importance, c'est qu'il ne s'agit pas d'éclairer l'origine individuelle de ces actes, en tant qu'ils seraient les produits d'une biographie singulière, comme on pourrait révéler l'influence d'un désir incestueux dans une conduite compulsive dont l'individu ne saurait, seul, expliquer la raison qui l'y pousse.

Si le sens de son acte n'appartient pas en propre à l'acteur, ce n'est pas qu'il soit aveugle à ses désirs; c'est plutôt parce qu'il ne peut véritablement connaître à quel ensemble social de

[1014] Max Weber: *Le savant et le politique*, Paris, Plon, Éditions 10/18, 1963, p. 113. Italiques dans le texte.

significations se rattache le choix qu'il fait ou la préférence que son acte exprime. La conduite d'un individu découle moins de sa volonté que de la trame historique qui la traverse et qui lui donne sa forme et sa direction. La signification d'un acte est historique; cela veut dire qu'elle découle d'une « vision dernière et fondamentale du monde »[1015] qui, loin d'être particulière à celui qui voit ainsi, lui préexiste au contraire, dans la mesure où ce « monde » au sein duquel il doit s'orienter n'a pour toute objectivité que celle qui s'est progressivement constituée par la sédimentation et l'amalgame des idées que l'on s'est faites de lui, et qui en ont façonné l'architecture institutionnelle.

Agir dans le monde, c'est y avancer à tâtons, avec pour seul guide cette « vision dernière » qui n'en éclaire toujours qu'une partie. Contrairement au psychanalyste qui se propose explicitement de revêtir l'autorité du réel, rappelant le malade à l'inévitable « principe de réalité », quitte à l'enjoindre à « ne pas céder sur son désir », le sociologue doit repousser le calice du pouvoir. Ce qu'il pourra faire, au mieux, sera d'indiquer le cours probable d'une action en tant que peuvent être connus les principes qui l'orientent et les conséquences qui devraient logiquement s'ensuivre d'après certaines règles de l'expérience. La possibilité d'un tel savoir exige l'établissement d'une « séparation de principe entre la connaissance de l'"étant" et celle du "devant-être". »[1016]

4.1.1 Entre faits et valeurs

Cette précaution tient de la nature particulière de ce qu'il s'agit de connaître: puisqu'il en va d'évaluations normatives, de « visions du monde » qui donnent forme à celui-ci en orientant l'action des hommes qui le construisent, l'« étant », le donné empirique, s'avère constitué de « devant-être ». Le savoir que l'on pourra en tirer ne pourra guère, par contre, dépasser le

[1015] *Ibidem*.
[1016] Max Weber: « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », in *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, p. 122.

stade d'une description des évaluations diverses pour se faire prescriptif à son tour. Il en irait d'une confusion du sujet et de l'objet qui ne pourrait qu'être néfaste à l'un et à l'autre. L'ambition d'une « science "réaliste" de la morale » ne saurait qu'être modeste: au mieux devra-t-elle se contenter d'exposer les « influences effectives que les convictions éthiques qui prédominent chaque fois dans un groupe d'hommes déterminé ont subies du fait des autres conditions de vie et qu'en retour elles ont exercé sur ces dernières ».[1017]

La tâche du sociologue consiste à tenter de comprendre la logique intrinsèque de ces convictions, la façon dont elles ont pu émerger de certains contextes de manière à répondre aux problèmes qui s'y présentaient, et les effets pratiques qu'elles entraînèrent et qui inscrivirent les hommes qui s'en réclamaient sur une trajectoire historique singulière. Pour ce faire, le savant devra forger des outils qui lui permettront éventuellement de rendre comparables entre elles les différentes évaluations, et les situations sociales historiques auxquelles elles se rapportent. C'est en ce sens seulement que le sociologue peut « aider » l'individu à prendre conscience du « sens ultime » de ses actes, dans la mesure où l'histoire comparative permet d'apprécier les effets potentiels de telle ou telle orientation de la conduite. La science se déclinant sur le mode de la rationalité formelle, elle peut certes renseigner, mais jamais ne peut-elle se substituer à l'arbitraire d'une décision, qui ressortit à une autre logique, celle du choix entre des valeurs ultimement incomparables.

Ce qui fait que le savant ne saurait être un politique, c'est que son savoir repose sur une condition de « neutralité axiologique » qui lui impose de suspendre son jugement concernant la validité intrinsèque des évaluations normatives qu'il étudie. Une telle attitude ne saurait être absolue, cependant, puisque l'entreprise scientifique n'en est pas moins une action sociale comme toute autre. C'est dire qu'elle repose forcément sur des orientations normatives du fait desquelles la prétention de fonder une « science sans présuppositions » ne peut qu'être

[1017] Max Weber: « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », in *Essais sur la théorie de la science*, *op. cit.*, p. 420.

illusoire. Non seulement l'activité scientifique présuppose-t-elle « la validité des règles de la logique et de la méthodologie », mais *a fortiori* découle-t-elle d'une valorisation implicite de la connaissance comme étant un but « important » en soi; la vocation du savant suppose l'attribution d'une telle valeur à sa propre activité, qui ne peut cependant être elle-même scientifiquement démontrée.[1018]

Cette importance de la connaissance pour elle-même se complète d'ailleurs du fait que le savoir s'inscrit lui-même dans l'ordre du monde, où il revêt une valeur pratique qui rejoint ainsi le vécu des hommes. C'est en tant qu'homme participant de sa collectivité que le savant travaille, et il ne peut empêcher que ses propres valeurs s'immiscent dans son travail, ne serait-ce que parce qu'elles le guident quant au choix de son objet et des termes dans lesquels celui-ci se présente comme faisant problème. Comme l'écrit Weber: « le simple fait de constater l'existence d'un problème scientifique contient déjà une union personnelle avec une orientation déterminée de la volonté d'êtres vivants ».[1019] Si le savant doit rester neutre par rapport à son objet et se garder de présenter ses conclusions comme devant valoir normativement, cette rigueur, qui n'est pourtant qu'un principe méthodologique, s'affirme néanmoins comme un postulat éthique devant encadrer l'usage de la raison, y compris, éventuellement, dans la participation à la délibération publique.

En réfléchissant ainsi à la nature proprement sociale de l'activité scientifique, et aux limites qui en découlent quant à la légitimité de ce qu'il convient ou non de dire sous le couvert de son autorité de savant, Weber opère une sorte de récapitulation réflexive des présupposés de sa sociologie. Autrement dit, il envisage son propre travail, soit l'activité qui se rattache à sa propre position subjective au sein d'un monde socialement institué, au même titre que tout autre objet de recherche. C'est pourquoi la « neutralité axiologique » est une attitude plutôt qu'une détermination de la connaissance en elle-même: le savoir reste toujours une affaire de

[1018] *Le savant et le politique*, *op. cit*, p. 98.
[1019] « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *loc. cit.*, pp. 135-136.

point de vue, d'où le tiraillement du savant entre ces deux désirs, que sont celui d'atteindre une connaissance aussi valide et englobante que possible et celui de juger, qui toujours refait surface dans l'orientation même du regard porté vers cette totalité évanescente du réel.

Découle de cette partialité inévitable du point de vue du savant l'impossibilité pratique de procéder à l'étude des réalités sociales à partir d'une conception organiciste de ce que serait « la » société. Encore une fois, il s'agit d'un principe de méthode, et non pas d'un postulat d'ordre ontologique. Si un langage de type fonctionnaliste peut s'avérer utile en sociologie, dans la mesure où il permet de se donner une image du mode de coordination des parties d'un ensemble dont la cohérence procéderait d'une détermination homéostatique de ce dernier, il faut, dit Weber, se méfier de son « faux réalisme conceptuel ».[1020] Ce qui constitue l'objet véritable de la sociologie, ce n'est pas ce qui fait que l'organisation sociale reste égale à elle-même, mais bien plutôt les déséquilibres qui font qu'elle se réorganise en permanence. Il faut donc envisager cette dynamique inhérente au social sous l'angle de ce qui forme les bases mouvantes de l'organisation d'ensemble: l'action des parties.

4.1.2 L'action et le sujet

Il y a de l'« étant », c'est-à-dire un monde social constitué, uniquement dans la mesure où celui-ci est le produit d'une action, et celle-ci est fondamentalement d'ordre individuel, selon Weber. L'individu est davantage que la simple partie d'un ensemble puisque l'action par laquelle il participe à la fabrication et à la perpétuation du monde demeure relativement indéterminée. Elle n'est pas une simple opération mécanique nécessaire à la reproduction d'un tout. Si elle y concourt, c'est de façon relativement accidentelle, puisqu'elle vise d'abord une fin singulière, qui est l'objet d'un choix. Une sociologie portant sur l'action se

[1020] Max Weber : *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, p. 13.

fonde donc sur l'idée que l'individu humain est doté d'une volonté propre, une volonté signifiante. Sa « présupposition transcendantale » consiste « dans le fait que nous sommes des *êtres civilisés*, doués de la faculté et de la volonté de prendre consciemment *position* face au monde et de lui attribuer un *sens*. »[1021]

Si l'action individuelle n'était que l'expression d'une fonction objective dictée par une nécessité propre à l'ensemble, une simple description de sa forme extérieure suffirait, pour autant que le but de la connaissance fusse d'expliquer la logique du fonctionnement général. Or, loin d'être un simple enchaînement mécanique, l'action n'est sociale que lorsqu'elle est porteuse de significations. Cela veut dire, d'une part, que l'individu agit pour des raisons, ou suivant des motifs sensés qui lui sont propres. Le cours d'une action, ou son orientation résultent d'une prise de position, c'est-à-dire d'un jugement de valeur. L'homme peut donc être dit doué de volonté si tant est que son action exprime potentiellement[1022], et de façon idéalement non contradictoire, le résultat d'une délibération intérieure et d'un choix entre diverses options envisagées d'après leur différence de valeur.

La société, prise comme un tout en lui-même inaccessible à l'entendement, doit donc être comprise à partir de cette unité primordiale qu'est l'individu, en tant qu'il a une intentionnalité qui le dispose à agir. Une fois de plus, cependant, il faut se garder de confondre ce qui relève de la possibilité de connaître et ce qui appartient à l'ordre du postulat quant à ce qu'il s'agit de connaître. Weber y insiste, ce serait un « malentendu monstrueux » de croire que « la *méthode* individualisante [...] signifierait la même chose qu'une *évaluation* individualiste ».[1023] La nécessité de se référer à l'individu ne découle pas de ce que l'on pourrait croire qu'il a une préséance ontologique, ce qu'une réflexion sur la nature du *sens* inhérent à l'action devrait écarter aussitôt. L'individu représente « l'atome » de la science

[1021] « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *loc. cit.*, pp. 166-167. Italiques dans le texte.
[1022] Nous disons « potentiellement » puisque, comme on le verra plus loin, l'action n'est pas toujours, ni même jamais entièrement, l'expression d'une conduite rationnelle.
[1023] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 16. Italiques dans le texte.

sociologique. Or, ce statut provient plutôt du fait que seul l'individu peut être conçu comme le « porteur d'un comportement significatif ».[1024] Sous ce rapport, bien qu'on puisse attribuer une action intentionnelle à des entités collectives, c'est là une vue de l'esprit, puisque l'action collective se décompose dans celle, singulière, des individus qui la supportent et l'incarnent. Bien entendu, cela ne veut pas dire que l'action individuelle n'est pas conditionnée par cette dimension collective, au contraire. Mais la singularité individuelle, manifestée dans des comportements relativement indéterminés, doit être posée par le sociologue comme la condition pour qu'existe une activité sociale susceptible d'être prise comme objet de connaissance.[1025] En concevant de la sorte l'action d'un individu singulier, on évite d'avoir à prononcer un jugement définitif quant à ce qui reste proprement indécidable, à savoir la question du libre arbitre. En disant que l'acteur est doté d'une volonté et que son action résulte causalement d'une décision, cela n'exclut pas que cette décision soit elle-même « engendrée par des causes que peut-être on ne saurait jamais découvrir en totalité, mais qui sont néanmoins "suffisantes". »[1026]

Ces causes peuvent ressortir à différents niveaux et concerner, par exemple, des faits d'ordre purement physiologiques, et en ce sens, elles ne peuvent intéresser la sociologie qu'à titre de conditions extérieures. Mais puisqu'il en va, en sociologie, d'une tentative d'« interpréter » et d'« expliquer » l'activité sociale portée par des individus singuliers, seules des causes proprement sociales peuvent et doivent être prises en considération.[1027] Or, de telles causes sociales ne peuvent être elles-mêmes appréhendées que par rapport à la signification qu'elles prennent pour l'agent, non seulement parce qu'il donne lui-même un sens au contexte social dans lequel il situe sa volonté d'agir, mais aussi, dans une sorte de dynamique circulaire, par

[1024] Max Weber: « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », in *Essais sur la théorie de la science*, *op. cit.*, p. 345.
[1025] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 11.
[1026] Max Weber: « Études critiques pour servir à la logique des sciences de la "culture" », in *Essais sur la théorie de la science*, *op. cit.*, p. 227.
[1027] « Nous appelons sociologie [...] une science qui se propose de comprendre par interprétation l'activité sociale et par là d'expliquer causalement son déroulement et ses effets. » (*Économie et société*, *op. cit.*, p. 4).

le fait que ces causes façonnent *a priori* le regard que l'agent peut porter sur ce même contexte. On pourrait dire qu'elles *informent* l'acteur individuel, au double sens où elles se présentent à lui comme des données qu'il peut interpréter, mais où elles définissent en même temps les termes de cette interprétation singulière. La liberté de l'acteur est donc située dans un cadre social qui la limite tout en étant le terreau qui la rend possible. En agissant, l'individu donne lui-même un sens à son action: celle-ci est une visée subjective irréductible. Mais par le fait même, cette action intègre un ensemble de déterminations qui sont extérieures à cette volonté subjective et qui pèsent sur elle.

La question d'une créativité propre à l'individu permet d'éclairer par un exemple la logique d'une telle conception de l'action significative. Personne ne saurait douter que Goethe est bel et bien l'auteur des lettres adressées par lui à Mme de Stein, lettres que Weber discute sous l'angle des problèmes de l'interprétation en sociologie. Il y a indubitablement dans ces lettres un élément subjectif irréductible: c'est la personnalité, le style, le propos même, et tout ce qui dénote l'unicité de cet auteur qui font que son écriture est foncièrement sienne. Les lettres expriment une visée qui n'appartient qu'à leur auteur, et que celui-ci oriente d'après sa position dans un monde où il se sait situé. Or, pour nous qui ne sommes pas Goethe mais qui souhaitons comprendre ce que disent ses lettres, il nous faut les interpréter, tant sur le plan de leur contenu axiologique que sur celui du contexte historique où elles furent écrites, d'après la manière dont elles s'inscrivent dans « la vie culturelle d'un monde "environnant" ». La compréhension causale que l'on peut se faire de ce monde culturel éclaire ainsi « la constellation psychique qui a donné naissance à ces lettres et du même coup les lettres elles-mêmes ».[1028]

[1028] « Études critiques pour servir à la logique des sciences de la "culture" », *loc. cit.*, p. 267.

4.1.3 La relation sociale, ses objets et ses règles

Aussi créative soit-elle, la subjectivité n'est donc jamais purement autonome. Comprendre l'activité d'après son sens subjectif, ce qui est la tâche de la sociologie, suppose donc de l'envisager en fonction du complexe de relations sociales où elle prend place. Dans la mesure où elle est significative, l'action est une mise en partage du sens qui s'adresse à autrui. Il y a « relation sociale » dès lors que se produit une orientation réciproque des activités singulières, c'est-à-dire, du moment que le comportement « des uns se règle sur celui des autres et s'oriente en conséquence ».[1029] La relation sociale possède ainsi une signification qui lui est propre pour autant qu'un certain « objet » y est mis en jeu, sur lequel se concentrent les visées de chacun. En ce sens, par la médiation de cet objet signifiant auquel se raccordent les divers participants à la relation, chacun de leurs comportements est déterminé en référence à ceux des autres. Comme l'écrit Weber, ledit comportement « se trouve *coconditionné* au cours de son développement par cette relation significative ».[1030] On ne peut manquer de remarquer au passage combien cette conception de la réciprocité des orientations comportementales peut avoir influencé les idées de Norbert Elias, relativement à ce qu'il appelle des « configurations », où les actes des uns et des autres sont dits interdépendants parce que mutuellement ajustés.[1031]

L'échange, compris au sens large de transaction « économique », constitue un exemple représentatif de ce que signifie pour Weber une relation sociale: l'objet transigé constitue le médiateur de la relation entre les participants, chacun assignant à cet objet une certaine signification faisant que l'un veuille le céder et l'autre l'acquérir, mais la transaction suppose

[1029] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 24.
[1030] « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », *loc. cit.*, p. 330. Italiques dans le texte.
[1031] Pour Elias, l'exemple paradigmatique d'une telle « configuration » est donné par le jeu de cartes (voir ci-haut, p. 405). On notera que le jeu sert aussi d'exemple à Max Weber pour illustrer les différents niveaux d'intelligibilité des « règles » encadrant l'activité sociale. Sur le sujet, voir Max Weber : *Rudolf Stammler et le matérialisme historique*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2001, pp. 136-145.

également l'interprétation du sens visé par l'autre participant, et donc une intelligibilité réciproque sans laquelle l'échange « n'apparaît ni concrètement possible, ni susceptible d'être conceptualisé ».[1032] C'est ce jeu des significations croisées, que l'on ne saurait réduire, comme on le verra plus loin, à la simple logique d'un intérêt économique *per se*, qui permet la constitution spontanée d'une relation sociale, et qui en assure la « régulation », au sens où la relation définissant l'expérience des participants, celle-ci devient, par une sorte de processus d'habituation, déterminante pour leur conduite future.

Bien entendu, dans un monde déjà institué, les relations sociales le sont également la plupart du temps et leur signification s'impose de façon quasi contraignante aux participants: aussi la référence à l'échange n'a-t-elle qu'une valeur exemplifiante, qui ne préjuge en rien d'un acte originel, fondateur du social, contrairement à ce que soutiendrait un Hobbes ou un Locke, par exemple. Malgré le biais économiciste qu'il semble introduire dans l'analyse, le recours à un langage relatif à l'échange n'indique rien quant à un quelconque caractère déterminant de ce type de rapport pour l'organisation des sociétés. Il permet, cependant, de comprendre entre autres choses qu'« autrui » auquel se rapporte une activité relationnelle n'est pas forcément présent *in situ*. C'est ce que montre, par exemple, l'usage de l'argent: il en va d'un comportement significatif, certes, mais qui s'adresse à autrui qui est en fait « une multitude indéterminée et totalement inconnue », de qui l'on sait, néanmoins, qu'elle partage probablement la même définition de ce que l'argent signifie.[1033]

Les relations sociales présentent donc une certaine régularité, qui pose par ailleurs la question de la persistance de ces relations dans le temps, et qu'il faut envisager à partir de deux points de vue logiquement différents[1034]: celui des acteurs, et celui du sociologue. Pour les premiers, il en va d'une « règle » comprise au sens d'une norme, et qui semble, parmi les diverses

[1032] *Rudolf Stammler et le matérialisme historique*, *op. cit.*, p. 131.
[1033] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 19. Soulignons au passage que le caractère anonyme de ce genre de relation sociale découle d'une évolution historique, typique de ce qu'Elias entend par un « allongement des chaînes de l'interdépendance ».
[1034] *Rudolf Stammler et le matérialisme historique*, *op. cit.*, p. 157.

dimensions causales des « constellations psychiques » où se forme le sens subjectif d'une action, prendre pour Weber une importance décisive. Mais la règle ainsi entendue se dédouble : il en va en effet ici de ce processus d'habituation évoqué plus haut et qui fait que tout individu sait, en vertu de ce qui lui apparaît comme une « règle de l'expérience », ce à quoi il peut s'attendre comme résultat de ses propres actions.[1035] Une telle connaissance pèse sur la détermination de ses maximes d'action, de même qu'elle lui permet d'anticiper la conduite des autres.

Or, cette dimension probabiliste de la règle fondée sur l'expérience prend, selon Weber, un caractère normatif qui fait alors de la règle un impératif devant être respecté, peu importe que ce respect soit rattaché à l'ordre d'une morale conventionnelle ou qu'il s'impose en vertu d'une prescription juridique. Dans les deux cas, il en va d'une objectivité normative, c'est-à-dire que la règle est socialement instituée et qu'elle impose donc sa signification de l'extérieur. Néanmoins, dans une perspective qui n'est pas sans rappeler la notion de « surmoi », une telle règle objective doit son efficience principalement au fait d'être intériorisée par l'individu, et c'est à ce titre qu'elle participe de la détermination de sa conduite, y compris lorsque celle-ci vise la transgression.

L'autre point de vue d'après lequel on peut parler d'une régularité des relations sociales, celui du sociologue, consiste alors dans la mesure d'une constance, d'une récurrence de certains types de comportement à travers le temps; un constat permettant d'attester de la validité empirique des règles établies. Si la « socialisation » dépend de l'existence de normes objectives qui à la fois balisent et informent les conduites des acteurs, elle « subsiste aussi longtemps et tant qu'une activité [...] continue à se dérouler en une mesure pratiquement *importante* dans le respect des règlements. »[1036] Or, comme il s'agit d'un « état de choses flottant », on ne saurait faire de ces règlements le déterminant ultime des conduites. Qu'elles

[1035] *Idem*, p. 127.
[1036] « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », *loc. cit.*, p. 354. Italiques dans le texte.

prennent la forme d'un droit codifié ou qu'elles ne soient que de simples conventions informelles, ces règles « apparaissent à la fois comme cause et comme effet dans le comportement des hommes ».[1037] En ce sens, l'individualisme méthodologique de Weber se justifie du fait qu'il faut se garder de considérer toute forme d'organisation collective comme l'expression d'une sorte de constante anthropologique. De telles « structures collectives » sont d'abord et avant tout « des *représentations* de quelque chose qui est, pour une part, de l'étant, pour une autre part, du devant-être, qui flotte dans la tête des gens [...], d'après quoi ils orientent leur activité ».[1038] Cela dit, elles cesseront d'être des « étants » aussitôt que leur puissance déontologique cessera d'agir sur l'esprit de ceux qui y rapportent leur activité. C'est pourquoi, selon Weber, il faut « éviter une conception "substantialiste" de ces concepts ».[1039]

4.1.4 Comprendre et expliquer : l'idéal-type

En matière de connaissance sociologique, tout est donc affaire de représentations. Conçu comme « devenir »[1040], le comportement des hommes échappe à toute détermination univoque et présente par le fait même un caractère relativement erratique. Or, il s'ordonne néanmoins, comme on l'a vu, en fonction de règles qui assurent une certaine constance au fil du temps. L'ambition du sociologue consiste à « expliquer » les causes d'un comportement: synchoniquement, d'une part, soit d'après les particularités d'une situation sociale qui pèsent sur son orientation subjective, en montrant à quel type d'objet et à quel ordre de relations il se rapporte, et diachroniquement, d'autre part, soit en fonction des enchaînements historiques qui ont rendu possible la situation sociale et ses composantes. Le savoir sociologique relève

[1037] Max Weber : *Économie et société / 2. L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris, Pocket, 1995, p. 34.
[1038] *Économie et société*, *op. cit.*, pp. 12-13. Italiques dans le texte.
[1039] *Idem*, p. 24.
[1040] Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », *loc. cit.*, p. 327.

donc d'une capacité à démontrer les liaisons entre des significations et des séries d'événements. En ce sens, il repose aussi sur une faculté humaine fondamentale, qui est en même temps une méthode de recherche: l'interprétation.

Sachant que les comportements individuels supportent et réactualisent sans cesse les formes collectives de l'organisation sociale à partir d'une relation dialectique de signification faisant des premiers la cause et l'effet des secondes, l'essentiel du travail sociologique consiste à ramener les points de vue ou les maximes d'action à leur « forme logiquement la plus cohérente et la plus rationnelle possible » et à « détermin[er] les conditions empiriques de [leur] formation, [leurs] chances et les conséquences pratiques qui en découlent d'après l'expérience. »[1041] Cela exige donc un patient travail d'abstraction formelle, trouvant dans la notion d'« idéal-type » son principal outil. L'idéal-type est une construction du sociologue. Il s'agit donc d'une fiction, c'est-à-dire du scénario de ce que serait le « déroulement » d'une activité si elle devait obéir aux diktats d'une rationalité pure. Une telle rationalité, si elle était possible, consisterait en la comparaison systématique entre des moyens et des fins, appréciées d'après les conséquences probables de leur sélection, cela en vue d'une adéquation optimale des moyens disponibles à la fin visée, ce qui suppose une information elle aussi optimale relativement à tous les aspects de la situation où l'action doit se dérouler. Elle s'apparente, en ce sens, à la notion de technique, puisque le but étant donné au technicien, son activité consiste à déterminer les moyens appropriés pour le réaliser selon un principe de rationalité entendu comme l'atteinte d'un rendement maximal suivant la loi du « moindre effort ».[1042]

Ce qui fait la force d'un tel outil, d'après Weber, c'est son évidence interprétative. Il n'a d'autre but que de favoriser « l'efficacité pour la connaissance des relations entre les phénomènes concrets de la culture »[1043], dont la signification ne saurait être dégagée de la

[1041] « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », *loc. cit.*, p. 439.
[1042] *Idem*, pp. 22-23 ; voir aussi pp. 63-64.
[1043] « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *loc. cit*, pp. 183-184.

masse infinie des faits empiriques sans un tel travail d'abstraction. En ce sens, l'emploi de l'idéal-type dans l'activité sociologique découle lui-même d'une évaluation rationnelle en finalité: il n'est qu'une simple technique, dont l'idéalité est uniquement d'ordre logique et non normatif. En permettant d'opérer une réduction du divers à un nombre restreint de catégories terminologiques, l'idéal-type sert d'instrument classificatoire, rôle qu'il remplira au mieux si sa « construction [...] est rigoureuse », c'est-à-dire la plus « *étrangère* à la réalité » possible.[1044] C'est alors, seulement, que de la confusion des faits empiriques pourra émerger un principe d'intelligibilité, qui consistera à mesurer des écarts par rapport à l'étalon ainsi défini. Celui-ci sert de terme de référence, de point de comparaison. Abstrait et irréel dans sa rationalité formelle, il permet de « comprendre l'activité réelle, influencée par des irrationalités de toute sorte (affections, erreurs), comme une "déviation" par rapport au déroulement qu'il aurait fallu attendre dans l'hypothèse d'un comportement purement rationnel ».[1045]

Dans la réalité, l'activité concrète des individus n'obéit qu'exceptionnellement au schéma de l'action rationnelle en finalité. Est-ce parce que « *toute* expérience vécue » est « évidemment irrationnelle »?[1046] Chose certaine, contrairement aux sciences physiques qui s'intéressent à des relations quantifiables, la sociologie a affaire à des « événements » qu'elle envisage sous leur « aspect *qualitatif* », et qui se rapportent à des « phénomènes d'ordre *mental* » qu'il est impossible de mesurer avec exactitude sans perdre de vue leur caractère significatif, indéfiniment ouvert à l'interprétation.[1047] Ainsi, même une délibération purement rationnelle, en tant que processus mental, se trouve quasi nécessairement contaminée par des éléments

[1044] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 18.
[1045] *Idem*, p. 6.
[1046] Max Weber : *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2003, p. 129, note 68. Italiques dans le texte.
[1047] « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *loc. cit.*, p. 156. Italiques dans le texte.

irrationnels, ne serait-ce que parce que la fin qui est poursuivie relève d'un choix reposant, comme toute valorisation, sur un socle mystérieux, celui de l'affectivité.[1048]

La compréhension, en sociologie, suppose donc de la part du chercheur une habileté singulière, soit la capacité à « revivre par intropathie », ne serait-ce qu'approximativement, le sens subjectif des actions et des relations sociales qu'il étudie, jusques et y compris au niveau des « affects actuels » qui les soutiennent.[1049] C'est grâce à cette faculté empathique que le chercheur peut interpréter des phénomènes culturels, en se tenant au plus près de la signification qu'ils peuvent avoir pour les acteurs eux-mêmes. La compréhension d'une « production artistique », par exemple, exige du chercheur non seulement qu'il soit capable de la situer dans un certain courant historique, mais plus encore, un « pouvoir de porter un jugement esthétique », essentiel à la reconnaissance des singularités d'un tel travail orienté d'après une fin aussi insaisissable que la « beauté ».[1050] On voit alors en quoi le principe de neutralité axiologique relève plus du pari que d'une simple mise en garde : l'interprétation exige du chercheur qu'il mobilise sa propre capacité à évaluer, mais en revanche, la validité de sa reconstitution interprétative suppose qu'il puisse suspendre son propre jugement.

La sociologie compréhensive ne peut avoir qu'une prétention modeste à l'objectivité, puisque sa principale méthode, l'interprétation, est elle-même d'une utilité limitée, cela pour au moins deux raisons. D'un côté, l'évidence rationnelle d'une interprétation ne préjuge en rien de sa « validité empirique », du fait de la diversité potentiellement infinie des déterminations d'un comportement significatif: « un comportement individuel semblable quant à son développement extérieur et à son résultat peut dépendre des constellations de motifs les plus

[1048] Weber signale cette concaténation des « déterminants de l'activité sociale », qui fait, d'une part, qu'une finalité rationnelle est le plus souvent orientée d'après des valeurs, et d'autre part, que la raison en valeur s'apparente à « l'orientation affectuelle », celle-ci soutenant celle-là en donnant leur force à ce qui se présente comme des « impératifs ». (*Économie et société*, *op. cit.*, pp. 22-23).

[1049] « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », *loc. cit.*, p. 335 ; voir également *Économie et société*, *op. cit.*, pp. 5-6.

[1050] « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », *loc. cit.*, p. 453.

diverses, dont la plus évidente du point de vue de la compréhension n'est pas toujours celle qui se trouvait effectivement en jeu ».[1051] Même l'activité sociale en apparence la plus neutre peut s'accomplir pour des motifs tout à fait différents, voire conflictuels, variables d'un individu à l'autre, et qui leur sont parfois inconnus. En effet, rare est l'action « effectivement significative », c'est-à-dire « pleinement consciente et claire ».[1052] D'où cette autre limite de l'interprétation, qui tient, elle, à ce que les acteurs sont souvent relativement inconscients de la signification de leurs gestes, soit parce qu'il en va d'une simple routine accomplie sans aucune forme de réflexivité (ce que désigne, dans le vocabulaire wébérien, l'idéal-type d'une action « traditionnelle »), soit parce que l'action découle de motifs qui font l'objet de « refoulements », que le sujet se cache donc à lui-même de manière à taire des conflits intérieurs, raison pour laquelle le témoignage de ses propres motivations ne peut avoir qu'une « valeur relative ».[1053]

4.1.5 Une psychologie implicite

Weber a beau dire que « jusqu'à nouvel ordre, les concepts de la psychologie demeurent insuffisants pour être directement exploitables aux fins d'une recherche historique », et qu'ils ne sauraient « satisfaire [son] besoin causal »[1054], l'ambition compréhensive de sa sociologie ne peut faire l'impasse sur la nécessité de s'appuyer, même implicitement, sur une certaine conception de la psyché. Si Weber tient à ce point à séparer la sociologie de la psychologie, c'est par refus de considérer les phénomènes sociaux, à l'instar de Freud, comme étant dérivés de faits psychiques. Comme on l'a vu, une relation sociale significative peut très bien se maintenir en dépit de la variabilité des motifs propres aux participants. Le constat de

[1051] « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », *loc. cit.*, p. 327.
[1052] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 19.
[1053] *Idem*, p. 9, voir aussi p. 22 au sujet du caractère « réactif », « imitatif » et quasiment insignifiant du comportement traditionnel.
[1054] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, pp. 159 et 330.

leur irrationalité relative peut certes s'inscrire dans la chaîne causale permettant d'expliquer la relation, mais sa signification reste irréductible à des considérations psychologiques, même si celles-ci peuvent rendre compte de la nature de cette irrationalité. Weber se réfère ici à une certaine psychologie naturaliste, qui s'emploie à saisir « les éléments psychiques » au moyen des « procédés des sciences naturelles », décrivant ainsi des phénomènes n'ayant pas ce caractère significatif qui intéresse une analyse des comportements sociaux, car ne relevant pas d'une extériorisation signifiante et observable de la volonté.[1055] C'est pourquoi Weber rejette, par exemple, la possibilité de fonder la science économique sur des notions telles que des « sensations » d'ordre « psychophysique », car celles-ci ne peuvent rendre compte de la dimension sociale historique, c'est-à-dire construite, des évaluations utilitaires impliquées dans l'activité d'échange.[1056]

Pourtant, Weber semble bien prêt d'admettre que des phénomènes psychiques, de nature émotionnelle, puissent rendre compte de certaines formations culturelles. Il reconnaît par exemple à « certaines branches de la recherche appelée psychanalyse », tout comme, d'ailleurs, à « la théorie du ressentiment de Nietzsche », une capacité à déchiffrer et à rendre compréhensibles des « enchaînements » comportementaux apparemment rationnels, à partir « du *pragma* d'un complexe d'intérêts », qui relève, en fait, d'un *désir*.[1057] La psychanalyse se voulant elle aussi une science interprétative, postulant également la perméabilité du rationnel et de l'irrationnel, il semble donc qu'il n'y ait pas d'incompatibilité absolue entre les projets de Freud et de Weber. Au contraire, la psychanalyse freudienne permet selon nous de projeter un éclairage sur certaines notions qui, pour jouer un rôle aussi crucial dans la théorie wébérienne, n'en présentent pas moins une grande part d'ombre.

[1055] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 12.
[1056] Telle est la critique que Weber adresse à Brentano dans son article: "Marginal Utility Theory and 'The Fundamental Law of Psychophysics'", in *Social Science Quarterly*, vol 56, no 1, 1975, pp. 21-36.
[1057] « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », *loc. cit.*, pp. 337-338.

Ainsi en va-t-il, par exemple, de la notion de « valeur ». Même si Weber suggère que celle-ci implique l'affectivité, écrivant par exemple que « rien n'a de valeur, pour l'homme en tant qu'homme, qu'il ne *peut* faire *avec passion* »[1058], il ne lui semble pas nécessaire d'expliquer en quoi consiste un acte de valorisation. Pourtant, dès que « nous désirons quelque chose *in concreto* », c'est que l'objet désiré exerce en quelque sorte une force sur nous, qu'il nous affecte, et c'est dans cet affect que se situe sa « valeur propre », même s'il n'est qu'un moyen pour une fin autre.[1059] Weber reconnaît cela, lorsqu'il explique qu'un jugement de valeur repose moins sur une réflexion maniant des « concept[s] abstrait[s] » que sur « un "sentir" et un "vouloir" entièrement concrets, de nature et de composition totalement individuelles ».[1060] On comprend, au bout du compte, qu'il soit superflu pour lui de clarifier cette dimension affective de la subjectivité, car il lui suffit de postuler qu'il en est ainsi du moment où ce qu'il s'agit d'expliquer concerne les effets sociaux découlant des valeurs. En ce sens, la psychologie a un rôle périphérique: si elle peut expliquer ces éléments psychiques, cette explication ne changera rien à la validité des présupposés conceptuels de la sociologie. On se contentera donc de remarquer ici que la notion d'« investissement libidinal », au coeur de la théorie de la relation d'objet en psychanalyse, semble adéquate pour comprendre la signification intime des valeurs, et qu'elle permet ainsi de compléter la théorie wébérienne de l'action.[1061]

Il est important, néanmoins, de s'attarder encore un peu sur la psychologie implicite de Weber, à propos notamment de l'efficience historique des « idées ». Ainsi qu'on l'a vu plus haut, l'être humain agit d'après des idées, des conceptions du monde, qui sont créées par lui,

---

[1058] *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 82. Italiques dans le texte.
[1059] « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *loc. cit.*, p. 123. Il va sans dire que nous extrapolons ici sur l'emploi du verbe « désirer ».
[1060] « Études critiques pour servir à la logique des sciences de la "culture " », *loc. cit.*, p. 270.
[1061] Sur ce sujet, voir ci-haut, p. 326. Weber mentionne au moins une fois cette notion d'investissement « au sens psychanalytique », dans *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 174. Chaque fois que cela s'avérera pertinent, nous soulignerons dans la suite du propos les éléments de la théorie de Weber qui se rapprochent des conceptions psychanalytiques.

même si cet acte de création est souvent déguisé en révélation. Il importe peu, juge Weber, de départager ce qui relève, dans ces créations d'idées, de la « raison » ou de l'« intuition », de même que la personne du créateur n'a selon lui qu'une importance historique marginale. Ce qui compte véritablement, quant à leurs « racines psychologiques », c'est l'effet de ces créations idéelles, c'est-à-dire la rencontre qui se produit entre elles et un certain nombre de récepteurs, qui sont « saisis par elles » dans une expérience ineffable, par laquelle ils « intériorisent ces idées ».[1062] Certes, du fait d'un inévitable processus de routinisation, les idées perdent à la longue leur potentiel de fascination; elles finissent par s'étioler, par se dessécher, et le genre de comportement qu'elles ont pu inspirer finit par leur survivre sans que quiconque puisse se rappeler les raisons originelles de telle ou telle manière d'agir ou de penser. Or, si l'on veut comprendre leur efficience historique, la « force contraignante » qui les a semées « dans l'esprit des hommes », il faut voir qu'il en va d'un « processus conditionné *psychologiquement* et non logiquement ».[1063] Ce phénomène peut être décrit comme une « croyance ». En tant que tel, il dépend autant de variables personnelles que de configurations sociales historiques. Il représente donc un pont mouvant, dont la forme est « de nature différente dans chaque cas particulier », mais qui relie néanmoins constamment la psychologie et la sociologie.[1064]

On comprend mieux ainsi le sens des réticences de Weber à l'égard de ce qu'il appelle le « préjugé naturaliste », qui consiste à « isoler psychologiquement une tendance spécifique à l'homme » pour en faire la racine des institutions sociales, alors que c'est au contraire la connaissance de celles-ci et des « relations » qui les composent qui permet « l'éclaircissement des conditions et des effets psychologiques » qui les soutiennent.[1065] Un tel reproche peut

[1062] Max Weber : *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, New York, Bedminster Press, 1968, p. 1116. Notre traduction.
[1063] « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *loc. cit.*, p. 190. Italiques dans le texte.
[1064] « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », *loc. cit.*, pp. 340-341.
[1065] « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *loc. cit.*, pp. 177-178.

sans doute s'appliquer à Freud, par exemple, puisque lui-même semble souvent faire dériver les institutions – ainsi, le totémisme – de nécessités découlant du conflit entre différentes déterminations psychiques (instincts de mort et de vie, principes de plaisir et de réalité, etc.), cela même si, en retour, l'importance du complexe œdipien, par exemple, pour fondamental qu'il soit, montre bien que les désirs se rattachent à des figures socialement instituées: les parents, père et mère. Il nous avait donc semblé, sous ce rapport, que les traits psychiques identifiés par la psychanalyse prenaient un sens interprétable dans la mesure seulement où ils se trouvaient liés à des significations sociales, et que c'étaient donc celles-ci qui, en dernière instance, s'avéraient déterminantes.

4.1.6 Idées, valeurs et intérêts

Il en va de même chez Weber: l'analyse des relations sociales et de leurs significations culturelles historiques suppose que l'effectivité de ces dernières dépend de ce qu'elles sont subjectivement intériorisées, et donc affectivement « investies » par des individus qui sentent, pensent et agissent. Or, si l'on postule, comme Weber, le caractère volontaire des individus, comment s'explique-t-on, alors, l'influence qu'exercent des idées, des valeurs, des conceptions du monde sur l'orientation de leurs actes? C'est là un problème béant que Weber tente de colmater par le recours au vocable de l'« intérêt ». Étant donné ce caractère volontaire de la subjectivité humaine, Weber estime que toute maxime d'action comporte une certaine « expectation », basée sur l'expérience, et relative à la probabilité qu'advienne la fin voulue. C'est en effet un présupposé de la sociologie que de croire que « ceux qui participent à [une] activité possèdent subjectivement un niveau moyen de "facultés" indispensables pour évaluer ces chances ».[1066] Autrement dit, de même que le sociologue entend par la notion de

[1066] « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », *loc. cit.*, p. 352.

régularité sociale la « chance » que se produise un certain type de comportement, l'acteur fait lui aussi en quelque sorte une sociologie spontanée, lorsqu'il détermine sa conduite d'après sa connaissance des régularités empiriques. L'« intérêt » correspond alors, en somme, à ce genre de calcul pesant sur l'orientation des activités, d'après « cette opinion et cette connaissance subjectives »[1067] grâce auxquelles l'individu sait ce qu'il veut et envisage les moyens adéquats pour y parvenir.

Si les fins que poursuivent les acteurs se rapportent à des objets prisés par eux en vertu d'une évaluation normative, et que ces valeurs se rattachent à des idées qui ont un ancrage culturel et historique, et qui relèvent donc, en ce sens, de certains processus d'institutionnalisation, cela suggère que « cette opinion et cette connaissance » en quoi consiste la représentation qu'un individu peut se faire de son « intérêt » sont à leur tour informées par des significations sociales. En concevant l'intérêt de la sorte, Weber prend le contre-pied du matérialisme historique, qui « postule la détermination univoque de l'activité humaine par des intérêts "matériels" ».[1068] À supposer que de tels intérêts, n'ayant qu'un rapport accessoire avec des idées qui seraient dérivés d'eux, puissent avoir une réelle emprise sur l'activité sociale (ce qu'ils ont assurément, comme on le verra plus loin), encore faudrait-il reconnaître qu'existent aussi des « intérêts idéels », non moins fondamentaux, et qui peuvent aussi bien accompagner que concurrencer les premiers. Ceux-ci concernent le domaine impalpable des valeurs, et dénotent un souhait de les voir s'incarner dans la réalité empirique, ce qui pousse à agir d'après la « conviction » qu'il en va d'un devoir « commandé par [...] la grandeur d'une cause, quelle qu'en soit la nature ».[1069]

[1067] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 28.
[1068] *Rudolf Stammler et le matérialisme historique*, *op. cit.*, p. 113.
[1069] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 23. D'une certaine manière, les deux « dispositions séditieuses » accusées par Hobbes d'être responsables de la guerre civile, soit l'intransigeante possessivité des bourgeois et la furieuse piété des puritains, ressortissent à ces deux domaines, matériel et idéel, où se forment les intérêts. Le fait que Hobbes ait voulu montrer que ces inclinations séditieuses allaient à l'encontre de l'intérêt véritable des individus concernés, soit celui de leur propre conservation, revenait à poser l'existence d'un intérêt « objectif » potentiellement différent de l'intérêt perçu subjectivement. En ce sens, son entreprise politique de régulation de l'affectivité vise au fond à façonner dans la conscience individuelle une représentation subjective de son propre

Il est difficile de bien concevoir la teneur du rapport entre les « valeurs » et les « intérêts », et le degré d'efficience historique que possèdent les « idées ». Weber peut ainsi écrire: « Ce sont les intérêts (matériels et idéels) et non les idées qui gouvernent directement l'action des hommes. Toutefois, les "images du monde", qui ont été créées par le moyen d'"idées", ont très souvent joué le rôle d'aiguilleurs, en déterminant les voies à l'intérieur desquelles la dynamique des intérêts a été le moteur de l'action. »[1070] Qu'est-ce à dire, sinon que ce rapport consiste en une appropriation subjective des idées qui donnent forme aux objets autour desquels s'articulent les relations sociales, et qui sont ainsi mises au service de la volonté des individus de réaliser leur volonté en rapport avec ces mêmes objets, ce qui serait, in fine, la signification tautologique de l'intérêt? De la sorte, les idées fonctionneraient à la fois comme des prescriptions et des incitations comportementales, conditionnant ainsi la représentation d'un intérêt poussant à agir afin de concrétiser un désir, cela dans un contexte social où sont mis en jeu certains types d'objets auxquels s'attachent les volontés singulières et devant leur forme à ces mêmes idées. En ce sens, il y aurait un rapport quasi nécessaire entre les idées et les intérêts, sans pour autant qu'ils puissent se confondre: un rapport que Weber désigne comme une « affinité élective ».[1071]

Par cette notion, Weber semble vouloir en appeler à une modestie quant aux explications qu'il est possible de donner du rapport entre les idées et la réalité empirique dans le cours du développement historique. Il s'avère impossible en effet d'établir avec certitude un rapport de causalité univoque entre les idées et les actions, considérant que ce sont ces dernières qui, ultimement, font qu'il y a de l'histoire, d'où la nécessité, en cette matière, de procéder encore

---

intérêt, tant matériel qu'idéel, afin qu'il se conforme au modèle d'une conception autoritaire de ce qu'il devrait être. Il semble y avoir là le principe d'un certain « paternalisme » qui définit une part importante de la rationalité politique moderne.

[1070] Max Weber : « Introduction » à « L'éthique économique des religions mondiales », in *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 349-350.

[1071] « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *loc. cit.*, p. 129. Dans ce passage, Weber souligne qu'il existe « un degré d'affinité élective » entre les « conceptions du monde » et les « intérêts de classe ». Nous aurons à revenir plus tard sur cette notion de classe.

ici par abstraction logique. « Les idées mêmes qui ont gouverné les hommes d'une époque, c'est-à-dire celles qui ont agi d'une façon diffuse en eux, ne peuvent [...] être saisies avec la rigueur conceptuelle que sous la *forme d'un idéal-type*, pour la simple raison qu'elles agitaient empiriquement un nombre d'hommes indéterminé et variable et qu'elles prenaient chez eux les nuances les plus variées quant à la forme et au fond, quant à la clarté et au sens. »[1072]

Le postulat du caractère volontaire des actions humaines n'implique pas l'autonomie absolue de la volonté. Celle-ci peut bien être, comme chez Kant, un principe déontologique, il n'en demeure pas moins qu'à ce titre, l'idéal d'autonomie doit être pensé comme l'effet d'un processus historique ayant engendré un certain mode de pensée affirmant, d'une part, que la subjectivité subit un certain nombre d'influences extérieures qui peuvent être connues, et d'autre part, qu'il est possible sur la base de cette connaissance de s'en affranchir au moins partiellement. Comme on l'a vu plus haut, du point de vue idéal-typique, bien qu'on puisse la dire « libre » ou « spontanée », la volonté ne peut qu'être hétéronome, en ce sens que pèsent sur elle un ensemble de déterminations de nature culturelle et historique, qui tiennent aux données contextuelles où la volonté peut se déployer, et qui circonscrivent les « motifs » pouvant guider son activité. Ainsi, la « tâche » de la sociologie compréhensive « consiste [...] à comprendre les "actions" extérieures [...] en fonction des "conditions", des "fins" et des "moyens" de l'action donnés historiquement [...] car nous voulons aussi [...] voir "comment le vouloir" de l'homme se transforme dans sa "signification" sous l'action de la trame des "destins historiques" ».[1073]

[1072] *Idem*, p. 189.
[1073] « Études critiques pour servir à la logique des sciences de la "culture" », *loc. cit.*, p. 230, note. Italiques dans le texte.

4.1.7 Des « types d'hommes » et de leurs styles

Comme il est impossible de connaître le contenu véritable de la volonté d'un individu singulier ou la représentation qu'il se fait de son « intérêt », et encore moins de prendre en compte toutes les volontés singulières dans l'explication historique, la recherche doit donc s'appuyer sur un concept abstrait, celui de « type d'homme », à l'aulne duquel il devient possible de saisir le sens des « conduites de vie » particulières. Le sens de ces conduites doit être appréhendé non pas d'après des inclinations psychiques propres à chacun, mais plutôt au regard des relations instituées auxquelles participe l'individu, et dont la signification est d'emblée sociale. Ce qui semble n'être ici qu'une directive épistémologique constitue en fait le coeur même de toute activité sociale concrète, dans la mesure où l'on présuppose que les acteurs qui y prennent part se comprennent mutuellement. En effet, « l'"intelligibilité" significative de la conduite d'autrui est l'hypothèse la plus élémentaire de la communalisation », soit le fait que des groupements sociaux s'instituent sur la base d'un partage du sens, qui se reconnaît aux particularités des usages et de toutes ces « différences qui sautent aux yeux dans la conduite quotidienne ».[1074]

Cette faculté pour un acteur de comprendre le sens du comportement d'autrui suppose ainsi leur partage d'un certain nombre de dispositions subjectives, ce que Weber appelle un « ethos » ou encore un « habitus »[1075], soit une orientation des manières particulières de voir, de penser, de sentir, de parler et d'agir, en d'autres mots, des « styles de vie » donnant leur

[1074] *Économie et société / 2*, *op. cit.*, p. 133. Il en va même d'un « narcissisme des petites différences », comme dirait Freud, puisque ces particularismes des usages auxquels se reconnaissent les membres d'un groupe et qui dictent pour eux ce qui est « convenable » sont en même temps le principe de leur différenciation à l'égard des étrangers, et le fondement d'un « honneur ethnique » qui « se nourrit » de « la conviction [...] de l'excellence de ses propres coutumes et de l'infériorité des coutumes étrangères » (voir *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*, p. 68).

[1075] Ces notions apparaissent respectivement *dans Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit.*, p. 1104, et dans « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », *loc. cit.*, p. 465. Elles constituent d'ailleurs l'un des emprunts conceptuels les plus importants de Norbert Elias à Max Weber, qui a ajouté à la notion d'habitus une composante psychique relative à une faculté d'autorégulation affective et pulsionnelle, proche de la notion freudienne de « surmoi ».

tonalité propre aux conduites individuelles et où se reflètent jusqu'à un certain point les positions sociales, c'est-à-dire la place qu'occupent les acteurs au sein de la structure relationnelle. L'orientation stylistique des conduites de vie résulte ainsi d'une sorte d'« imprégnation » normative, qui est un processus par lequel l'enfant apprend à se comporter en société en acquérant le sens des régularités sociales, grâce auquel il peut anticiper les suites de ses gestes et la manière dont ceux-ci seront perçus par son entourage, et qui font que ces régularités prennent pour lui la signification d'un « devoir-être ».[1076] Le complexe de relations sociales dans lequel baigne l'enfant façonne ainsi le développement de sa personnalité, et compte pour beaucoup dans ce qu'il est susceptible de devenir. En effet, selon Weber, « la particularité de l'esprit acquise par l'éducation » s'avère déterminante quant aux « choix » qu'un individu est susceptible de faire, et donc quant à la « destinée » qu'il peut connaître.[1077] Il ne s'agit donc pas de conclure que les formes historiques qui stipulent les « conditions », les « fins » et les « moyens » de l'action réduisent à néant la liberté subjective, car l'individu reste toujours capable de vouloir et de choisir ; plutôt, il faut envisager que la liberté est balisée par un ensemble de normes sociales qui définissent non seulement l'étendue du permissible, mais qui limitent également celle du possible. C'est à l'intérieur d'un horizon culturel dont les paramètres sont établis par la configuration historique d'une structure des relations sociales que s'offrent un certain nombre d'objets auxquels l'individu peut arrimer sa volonté. Les tenants du libéralisme soutiennent depuis Hobbes que l'individu est seul à même de connaître son intérêt, et les plus radicaux estiment qu'il faut pour cette raison lever tous les obstacles qui entravent sa liberté. Hobbes pensait plutôt que l'État devait travailler à façonner l'affectivité de l'individu de manière à ce que ses inclinations naturelles soient rendues compatibles avec le maintien de l'ordre social, bien qu'il faille aussi aménager un espace où ses désirs puissent s'exprimer librement. La sociologie de Weber ne permet pas de connaître

[1076] *Rudolf Stammler et le matérialisme historique*, *op. cit.*, p. 130.
[1077] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 10.

la part véritable de la spontanéité psychique individuelle, et de la distinguer de celle qui relève d'un façonnement socioculturel. Elle peut encore moins se prononcer sur la forme ou sur l'orientation normative que devrait prendre ce façonnement. Mais elle posera néanmoins en principe que l' « intérêt » individuel est forcément coloré par une normativité sociale qui précède l'avènement au monde de l'individu, et il en découle qu'une politique proposant de fonder la société sur le libre jeu des intérêts n'a de sens que pour autant que l'on entreprenne parallèlement d'instituer des sujets qui puissent se comprendre eux-mêmes et lire les relations sociales dont ils participent en ces termes transactionnels.

Dans cette perspective, le concept wébérien de « type d'homme » s'avère d'une grande utilité pour les fins de notre entreprise, puisqu'il s'agit justement pour nous non seulement d'interpréter mais aussi de saisir comment a pu émerger le genre d'« esprit » auquel se rapporte la théorie politique de Hobbes, cela en expliquant la trame des circonstances historiques qui ont pu structurer un ordre social propice à l'expression d'un tel type subjectif. Le recours aux notions d'« esprit » ou encore de « type d'homme » rend faisable une reconstitution des rapports entre « structure sociale », « idées » et « affectivité subjective », puisqu'elles désignent un ensemble d'« attitudes possibles [...] adéquates [...] à [d]es formes d'organisation, autrement dit, comme étant en "affinité élective" avec ces formes d'organisation, et ce pour des raisons internes ».[1078] On suppose ainsi qu'une transformation de la structure sociale s'étant produite à un certain moment dans l'histoire, cela en vertu d'un faisceau de causes dont il faudra expliquer l'enchaînement, et que ce développement s'étant accompagné d'une modification profonde de la signification des relations sociales, les individus se sont trouvés obligés d'orienter leur volonté selon de nouveaux paramètres. En autant qu'il en va dans la notion d'esprit d'un « idéal-type » reposant sur l'hypothèse d'une action rationnelle, il s'ensuit donc que ce bouleversement culturel transformant le régime des

[1078] Max Weber : « Anticritique finale à propos de l'"esprit du capitalisme"», in *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme, op. cit.*, p. 384.

« valeurs » ou des « fins » qu'il est normativement licite de poursuivre, le « type d'homme » que la nouvelle structure appelle indique la probabilité que les acteurs adoptent un comportement adéquat, de sorte que leurs actions volontaires vont tendre à mobiliser un ensemble de « moyens » appropriés à l'atteinte des fins projetées en accord avec les règles en vigueur.

4.1.8 Limites de l'explication historique

Il faut néanmoins se garder de croire que le « type d'homme » ainsi élaboré pour comprendre la culture d'une époque se rencontre en tout homme y ayant vécu. Ce serait une grave erreur de penser que les rationalisations idéal-typiques, qui sont le fruit de l'imagination du chercheur, sont bel et bien à l'oeuvre dans la réalité. Croire que les comportements réels correspondent aux outils explicatifs du chercheur relève, selon Weber, d'une « confusion des problèmes ». Ainsi en est-il des constructions de la théorie économique: quoique utiles et même « indispensables », ses méthodes individualistes et rationalistes ont été conçues à tort « comme le reflet intégral de la réalité "naturelle", c'est-à-dire de la réalité non altérée par la sottise humaine, et pour cette raison comme ayant le caractère d'un "devoir-être" ».[1079] Si une même appréciation positive est faite de « l'importance *heuristique* éminente, et même unique » des idéaux-types de « la théorie de Marx », ce dernier a cependant péché par le même travers qui fut celui de ses adversaires libéraux. Si Weber a pu voir un « danger » dans le fait de prendre de telles vessies conceptuelles pour des lanternes « métaphysiques », confondant ses « constructions » avec des « tendances » effectives de l'histoire, c'est peut-être

[1079] « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », *loc. cit.*, p. 471. Italiques dans le texte.

parce qu'il pressentait déjà, en 1904, ce qu'il adviendrait d'une utilisation politique de la science marxienne.[1080]

Par conséquent, sur quoi peut donc reposer la validité d'une explication historique? Pour Weber, dont la position semble ici très proche du nominalisme de Hobbes, « il n'y a de réel *que* concret et singulier ».[1081] Une telle posture ontologique induit une conception radicalement non déterministe de l'histoire. En effet, si l'objet d'une « science de la réalité » consiste à « prendre conscience de la manière dont la vie se présente à nous », force est de constater le caractère « absolument infin[i] » de ses manifestations, qui apparaissent comme autant d'« événements » singuliers.[1082] En cela, le monde des hommes suit un rythme qui n'est pas étranger aux pulsations du cosmos, et pour autant que l'on se penche sur ce qui se produit en des instants particuliers de leur course, surgit toujours l'impression d'un chaos insaisissable. « Le flux du devenir incommensurable coule sans arrêt vers l'éternité. »[1083] Cette idée sublime et humiliante impose, d'une part, d'abdiquer toute prétention de pouvoir embrasser la totalité de l'histoire des expériences humaines, puisque pareille entreprise impliquerait une fermeture à l'égard de la nouveauté qui n'a de cesse de surgir et de transformer perpétuellement la manière dont les hommes vivent et pensent. Nulle chose ne reste égale à elle-même de toute éternité, « car l'"identité" n'est jamais, selon Weber, qu'un état de choses simplement relatif et flottant ».[1084]

Il en découle, d'autre part, l'obligation de renoncer également au désir de remonter la chaîne des causes dans l'espoir d'atteindre une origine des faits sociaux, puisque la régression causale étant virtuellement infinie, toute explication ne saurait être que partielle et doit ainsi

[1080] « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *loc. cit.*, p. 200.
[1081] « Études critiques pour servir à la logique des sciences de la "culture" », *loc. cit.*, p. 239. Italiques dans le texte.
[1082] « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *loc. cit.*, pp. 152-153.
[1083] *Idem*, p. 171.
[1084] « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », *loc. cit.*, p. 360.

se borner à découper arbitrairement les contours de ses objets.[1085] Cette part d'arbitraire inhérente à la possibilité même de la connaissance révèle donc en même temps les limites d'une science axiologiquement neutre: confrontée à des objets partiels qui ne sont que des « segment[s] fini[s] [...] du devenir mondial infini et étranger à toute signification »[1086], sa tentative de conférer un sens à ce qui n'en a pas en soi suppose un perspectivisme radical de l'analyse. Autrement dit, tout prétention à la validité d'un savoir reste dépendante de la position du chercheur dans un horizon socioculturel et historique donné. De ce point de vue, il semble impossible d'épuiser la diversité des perspectives sur le réel en construisant des « définitions » univoques et universellement valables, comme le pensait Hobbes. Même si l'idéal-type appartient à ce genre de constructions langagières, Weber leur refuserait de toute façon, au nom de la neutralité axiologique, la validité normative autoritaire que recherchait Hobbes dans son projet d'épuration du langage.

Du fait de cet inépuisable perspectivisme, il serait tout aussi vain de chercher à découvrir des « lois » qui seraient immanentes à l'histoire humaine et qui présideraient à son développement. Cela ne veut point dire, en revanche, qu'il faille se défaire du projet d'en expliquer le déroulement. Un savoir des choses humaines, une connaissance des causes qui s'enchevêtrent dans la détermination des singularités sont possibles, et tout l'effort critique de Weber consiste justement à spécifier les conditions de possibilité - et donc les limites - d'une telle science. Si une « connaissance des lois de la causalité » est envisageable, dans la mesure où il est effectivement possible de repérer des régularités historiques qui soient explicables, de telles lois n'en demeurent pas moins purement « hypothétiques », et à ce titre, elle peuvent être utiles comme un « *moyen* de la recherche »; elles ne sauraient, par contre, en « être le *but* ». [1087] Le projet d'un savoir « nomologique » s'accorderait trop mal, en effet, à la lecture

[1085] « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *loc. cit.*, p. 131 ; voir aussi *Rudolf Stammler et le matérialisme historique*, *op. cit.*, p. 115.
[1086] « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *loc. cit.*, p. 166.
[1087] *Idem*, p. 163. Italiques dans le texte.

de phénomènes toujours singuliers, qui ne tomberaient sous sa coupe qu'à titre d'« exemplaires » d'une loi générale, ou sinon comme des « accidents » inexplicables. Aussi une science des phénomènes culturels doit-elle adopter une perspective que l'on pourrait qualifier de *généalogique*, qui, devant l'infinité des causes possibles d'un phénomène concret, cherche à reconstituer la « constellation » à laquelle « il faut l'imputer en tant que résultat », c'est-à-dire le réseau des « connexions causales » susceptibles de l'avoir engendré, mais qui ne sont significatives aux yeux du chercheur qu'en vertu d'une sélection opérée par lui sur la base de critères définis.[1088]

Réfléchir à l'histoire humaine en termes de lois consisterait à vouloir subsumer ses moindres développements sous un principe général. Or, si l'objectif de la sociologie est véritablement de comprendre et d'expliquer des phénomènes singuliers, elle doit résister à la tentation de les réduire au Même. Bien sûr, elle ne peut opérer que par la réduction de la diversité empirique, si elle entend rendre les phénomènes comparables entre eux, et la comparaison fera inévitablement ressortir des ressemblances. « Mais si l'on estime que la tâche de l'"historien" ne consiste pas exclusivement à nier son propre rôle en prouvant que "tout a toujours existé", que toutes, ou presque toutes les différences se réduisent en fait à des différences de degrés [...], alors on mettra l'accent sur les glissements qui se font jour en dépit de tous les parallèles, et l'on n'accusera les ressemblances que pour faire mieux ressortir la singularité de chacune des [...] sphères d'évolution. »[1089]

La notion de loi n'a donc pour Weber qu'un sens fort restreint, relatif à la simple probabilité qu'un type d'action déterminé se produise dans une situation donnée.[1090] Si l'on peut décrire cette situation grâce à notre connaissance des règles y ordonnant les relations sociales, et sachant, d'après leur signification, ce que les hommes qui y prenaient part pouvaient en général penser, l'on parvient, par imputation, à saisir ce qu'aura pu être leur réaction typique

[1088] *Ibidem*.
[1089] Max Weber : *Économie et société dans l'Antiquité*, Paris, La Découverte & Syros, 1998, p. 368.
[1090] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 16.

face à un événement particulier. L'explication causale est donc directement tributaire de la compréhension interprétative du sens que les acteurs eux-mêmes ont pu donner à ce qu'ils faisaient. À l'intérieur de ces limites propres à l'interprétation, on dispose de la possibilité d'expliquer de façon plausible des enchaînements d'actions, des successions d'événements - ce en quoi consiste précisément l'« Histoire » - mais sans jamais prétendre qu'il en irait d'une nécessité négatrice de l'irréductible contingence des phénomènes.

4.2 Croire, posséder, dominer: au coeur des trois domaines de l'activité sociale

Puisque le but du savoir est d'« expliquer » des comportements sociaux, il en va d'une tentative d'« appréhender l'*ensemble* significatif auquel [ils] appartien[nent], selon [leur] sens visé subjectivement »[1091], cela en vue de produire la généalogie dudit « ensemble », en reconstituant les « connexions » causales qui l'ont rendu historiquement possible. En d'autres termes, si l'on veut comprendre la nature du « type d'homme » que l'on trouve dans un contexte social donné, il faut s'expliquer son « développement » comme ayant « été créé par la conjonction de composantes » de diverses « origine[s] »[1092]. Ces composantes pouvant être définies d'après les significations qui orientent l'action de l'homme-type, ce qu'il s'agit alors d'étudier peut être compris comme une institutionnalisation historique de divers domaines de la *pratique*. En ce sens, il faut distinguer ces différentes « composantes » ou ces « domaines » d'après le genre d'objet auquel se rapportent les pratiques sociales et sur lequel se concentrent les volontés subjectives. Dans l'oeuvre de Weber, on en trouve au moins trois: la religion, l'économie, la politique.

[1091] *Idem*, p. 8.
[1092] « Anticritique finale à propos de l'"esprit du capitalisme"», *loc. cit.*, p. 417.

4.2.1 La religion

Le premier de ces domaines de la pratique, qui ne doit sa préséance qu'à l'importance qu'il a pris dans le travail de Weber, c'est la religion. Définie comme un « système de réglementation de la vie »[1093], la religion rejoint, par des ramifications que nous ne pouvons exposer ici, le domaine du *droit*, c'est-à-dire qu'elle désigne un ensemble d'énoncés qui ont un caractère normatif et qui définissent la valeur des comportements. Par contre, là où le droit évalue des actions *ex post facto* de manière à trancher des litiges ou à punir des infractions, la religion se recommande aux croyants sous la forme d'une éthique, c'est-à-dire de prescriptions devant être intériorisées comme des motivations orientant l'agir.[1094] C'est là cependant, il faut le souligner pour mieux y revenir, un développement tardif de la religiosité, qui a quelque peu estompé son caractère fondamentalement utilitaire.

Comme on l'a vu ci-dessus, Weber refuse de considérer les phénomènes sociaux comme étant dérivés de déterminations psychologiques. Pourtant, si l'on nous accorde qu'il faut définir un domaine de la pratique en fonction du type d'objet qui y est mis en jeu, on remarquera qu'en cette matière, l'institution religieuse semble bien être, pour Weber, une réponse à une détermination psychique, soit à ce qu'il appelle des « besoins métaphysiques de l'esprit [...] poussé par sa propre nécessité intérieure à saisir le monde comme un cosmos *doté de sens*, et à prendre position par rapport à lui ».[1095] Or, un tel besoin d'ordre, qui a historiquement orienté les hommes sur la voie de l'« intellectualisme », s'avère lui-même dérivé d'affects plus fondamentaux encore, issu d'une expérience originaire de la *vulnérabilité* découlant « de

[1093] « Introduction » à « L'éthique économique des religions mondiales », *loc. cit.*, p. 331.
[1094] Weber estime cependant qu'« il n'est pas exact de chercher la différence entre le "droit" et la "morale" dans le fait que la norme de droit ne réglerait que le comportement "extérieur", tandis que la norme morale ne viserait "que" l'attitude intérieure. » Si cette distinction semble valoir pour les sociétés occidentales modernes, la plupart des systèmes historiques de réglementation de la conduite ignoreraient une telle division (*Économie et société / 2*, *op. cit.*, p. 31).
[1095] *Idem*, p. 261. Italiques dans le texte.

la misère, de la faim, de la sécheresse, de la maladie[,] de la souffrance et de la mort ».[1096] Les constructions intellectuelles des religions auront ainsi cherché à donner une signification à ces expériences, et c'est dans cette mesure seulement où de telles expériences sont signifiantes, c'est-à-dire où les hommes ont tenté de se les expliquer et où ils leur ont attribué des causes, que la religion peut constituer un objet sociologique. Faut-il en conclure qu'il y a un rapport fondamental entre la vulnérabilité humaine et les systèmes de règles qui régissent les sociétés? Tout indique, si l'on suit Weber, que l'être humain présente naturellement une disposition le poussant à refuser que l'existence puisse impliquer que la souffrance advienne sans raison. Chose certaine, « ce problème de l'irrationalité du monde a été la force motrice du développement de toutes les religions ».[1097] On ne devrait pas s'étonner, par conséquent, qu'il puisse avoir aussi étayé la conception moderne de l'institution politique telle qu'on la trouve chez Hobbes. On en voudrait pour preuve le caractère instrumental que prend l'onction religieuse que celui-ci appose à sa théorie politique, lui qui considérait d'ailleurs également la religion comme étant dérivée d'un certain besoin d'ordre. On constatera d'ailleurs que le schéma wébérien du développement des religions ressemble sur plusieurs points à la perspective historique avec laquelle Hobbes s'est lui aussi penché sur cette question.

4.2.1.1 La magie

Si l'on suit Weber en remontant la trace des formes de religiosité vers leurs manifestations les plus primitives, celles-ci révèlent ce même caractère instrumental et immanent, où les représentations religieuses paraissent tout entières ordonnées à des finalités mondaines, particulièrement saillantes dans la logique interne de la magie.[1098] Certes, la magie concerne au premier degré des phénomènes « extraordinaires », où interviennent un ensemble de

[1096] « Introduction » à « L'éthique économique des religions mondiales », *loc. cit.*, p. 349.
[1097] *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 210.
[1098] Ce passage s'appuie sur les pages 145 à 152 d'*Économie et société / 2*.

puissances « suprasensibles » rattachées à des objets et à des personnes dont les attributs les élèvent au-dessus des choses du quotidien, cela en vertu d'une « croyance aux esprits » qui instaure un dualisme de l'âme et du corps. La pensée religieuse marque ainsi une césure entre les domaines du sacré et du profane, mais celle-ci isole moins deux univers qu'elle ne vise à réguler leurs rapports. Elle présente aux hommes une vision de leur monde où dominent des forces qui, bien qu'étrangères au cercle de la vie profane, sont représentées comme ayant une influence déterminante sur ce qui s'y produit.

Cette idée de puissance spirituelle qui en vient à se personnifier dans les figures des dieux et des démons sous-tend une pratique de la religion magique dont le but consiste à intervenir dans les rapports de ces derniers avec les hommes, afin d'infléchir le cours des choses par la sollicitation de leurs faveurs ou la conjuration de leurs malignité. C'est en ce sens que Weber peut dire des « actes motivés par la religion ou la magie » qu'ils sont relativement « rationnels ». La magie est une technique de « manipulation » symbolique, le produit d'une réflexion sur la force propitiatoire des symboles, qui sont à la fois les signes par lesquels se manifestent les puissances surnaturelles et les « moyens » à l'aide desquels il est possible de leur « parler » pour les « influencer ». En dépit de l'incommensurabilité des moyens utilisés et des buts recherchés, car ces derniers sont, comme on l'a vu, relatifs à des besoins concrets, matériels, vitaux, la pratique magique se rapproche ainsi d'une rationalité en finalité, guidée par un complexe d'intérêts. Aussi, l'anthropomorphisation des figures divines, bien que tardive, paraît-elle découler logiquement de l'utilitarisme magique: les dieux étant à l'image des hommes, ils ont donc, eux aussi en quelque sorte, leurs propres intérêts. « Leurs passions sont aussi démesurées que celles des hommes forts, énorme aussi leur soif de jouissance. »[1099] Aussi revient-il aux hommes de contenter les dieux par des sacrifices qui sont autant des « services » rendus aux divinités que des moyens de les « contraindre » à rendre à leur tour,

[1099] *Économie et société* / 2, *op. cit.*, p. 177.

selon une certaine logique transactionnelle où hommes et dieux paraissent mutuellement dépendants.

Bien que toute la communauté soit impliquée à des degrés divers dans l'expérience du surnaturel, l'opération rituelle demeure le lot exclusif du magicien, cela en vertu d'une « qualification charismatique » que lui seul possède et qui fait de lui le premier *spécialiste*, du fait de sa connaissance des techniques de l'« extase » (drogues, mortifications, ascèse, etc.) et de sa capacité à transformer en une « entreprise » permanente ce qui n'est autrement qu'une expérience exceptionnelle et passagère.[1100] Dans la mesure où elle s'accompagne d'une certaine « élaboration intellectuelle » indispensable afin d'emporter la croyance des profanes, celle-ci devant cependant être entretenue par la confirmation répétée de l'efficacité de ses manipulations, cette qualification toute personnelle confère au magicien une puissance sociale considérable. Celle-ci s'exprime par le pouvoir d'« imposer [...] la qualité de tabou à des objets ou des personnes dont le contact aura ensuite, pour les autres, les conséquences magiques les plus néfastes », un pouvoir grâce auquel le magicien peut s'arroger des privilèges ou revendiquer des avantages, bien qu'il soit lui-même contraint par la force magique du tabou.[1101]

Le tabou étant une forme de proscription rituelle, il oblige en effet à une observance stricte et scrupuleuse des interdits, mais également au respect minutieux des moindres détails de la procédure magique qui permet de composer avec lui. En ce sens, Weber y voit, à la suite de Freud[1102], l'origine de l'obligation éthique, bien que celle-ci ne soit encore à ce stade que de l'ordre de la contrainte externe, ne devant son efficacité qu'à la perspective des plus cruels

[1100] « La plus ancienne de toutes les "professions" est celle de sorcier. » (Max Weber : *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, Paris, Gallimard, 1991, p. 17, note 2 ; voir aussi *Économie et société* / 2, *op. cit.*, p. 148).

[1101] *Économie et société* / 2, *op. cit.*, p. 182.

[1102] Weber ne fait pas mention de Freud à ce propos. Cependant, il est intéressant de noter que Weber fait lui aussi comme Freud un lien entre le tabou et le totémisme, grâce auquel la « fraternité » se trouve placée sous une « garantie magique ». Par contre, il conteste ce qui constitue le fondement de la conception freudienne, soit l'idée que le totémisme soit limité « à des fins politico-sexuelles » et au « parentage ». Au surplus, c'est selon lui une « énorme exagération » que de « croire que le totémisme a une validité universelle » et d'en faire le fondement même de la socialité humaine et de toute religion instituée (*Économie et société* / 2, *op. cit.*, p. 184).

châtiments en cas d'infraction. C'est donc sur la peur que s'appuie un tel « système éthique », c'est elle qui fait que ses normes prévalent. En ce sens, bien que ressortissant à un mode de pensée « primitif », le tabou mobilise un affect qui persistera dans les formes ultérieures de religiosité, qui toutes semblent s'inspirer à un degré ou à un autre de la « puissance angoissante » des « représentations métaphysiques ».[1103] Or, le pouvoir de la peur déborde le strict cadre de la religion. S'il est vrai que l'idée de « faute » a pu naître du tabou pour envahir le champ infini des pratiques humaines susceptibles d'une régulation, il demeure ainsi derrière toute norme quelque chose de cette aura primitive, de sorte que « la croyance magique » peut être vue comme « une des sources originaires du droit "pénal" »[1104], et par le fait même, comme le rempart ultime protégeant l'ordre social.

Il faut éviter, cependant, de réduire la religiosité à cet aspect fonctionnel, car ce serait méconnaître l'autonomie de la pratique religieuse, en ce qu'elle procède du « besoin » évoqué plus haut de donner un sens totalisant au monde. Mais ce besoin métaphysique se nourrit néanmoins de la peur pour en faire la matière de ses constructions intellectuelles, Weber évoquant ainsi « l'effet "rationalisant" de l'angoisse » religieuse.[1105] Dans la mesure où les sociétés primitives présentaient, aux yeux des Européens du début du 20e siècle, à tout le moins, une relative simplicité organisationnelle, la possibilité pour elles de se saisir dans la projection d'une totalité cosmologique, de même que leur relative capacité de contrôler le cours du monde par la manipulation magique des puissances cosmiques semblaient donner à leur religiosité ce caractère pratique, utilitaire et immanent dont nous avons discuté. En ce sens, la religion paraissait s'y maintenir de façon relativement peu problématique, et Weber

[1103] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 330.
[1104] Max Weber : *Sociologie du droit*, Paris, Presses universitaires de France, 2007, p. 32.
[1105] *Économie et société* / 2, *op. cit.*, p. 392. À noter que cette citation s'inscrit dans une discussion du problème de la conduite dans le cadre particulier du judaïsme.

en a déduit qu'il ne semblait pas qu'il y ait eu pour elles le besoin de donner une cohérence systématique à leurs conceptions mythologiques.[1106]

4.2.1.2 Rationalisation, culpabilisation et pouvoir clérical

En revanche, dans la foulée d'un processus historique de différenciation sociale dont nous traiterons plus loin, l'organisation des rapports entre les hommes et avec la nature s'en trouvant grandement complexifiés, de plus en plus d'« aspect[s] du monde réel [...] [furent] ressenti[s] comme spécifiquement "dépourvu[s] de sens" ».[1107] Le besoin de totalisation symbolique dans des « images du monde » unitaires n'en devint alors que plus pressant. La création d'un « panthéon » de dieux fonctionnels, spécialisés et individualisés « par des attributs constants et la délimitation de leur "compétence" réciproque » fut ainsi le produit d'une « réflexion systématique » visant à adapter la religiosité à un monde davantage différencié.[1108] La sophistication des conceptions métaphysiques délogea du même coup le magicien au profit d'un clergé dont la qualification relevait non pas tant d'attributs purement personnels, mais plutôt d'un « charisme de fonction » dérivant son prestige de celui de l'institution cléricale. Or, ce faisant, le rapport aux dieux s'en trouvait modifié. Alors que le magicien devait confirmer sa puissance charismatique par des manipulations réussies, les prêtres, dépositaires d'une autorité impersonnelle, pouvaient se décharger de l'inefficacité des rites sur le dieu invoqué. Or, un dieu inefficace étant susceptible d'être délaissé, et les prêtres de son culte risquant d'en pâtir, il fallut renverser le principe de responsabilité pour en charger les laïcs. Si le dieu ne répondait pas aux prières, c'était donc que la faute en incombait à ses

[1106] La conception wébérienne des formes archaïques du religieux est évidemment datée. Claude Lévi-Strauss montrera un demi-siècle plus tard toute la complexité et la richesse symbolique de la pensée mythique et des structures relationnelles des soi-disant primitifs.
[1107] « Introduction » à « L'éthique économique des religions mondiales », *loc. cit.*, p. 350.
[1108] *Économie et société / 2*, *op. cit.*, p. 155.

adorateurs.[1109] Dès lors, le principe de la faute liée au tabou s'est détaché du formalisme rituel pour se répandre dans la vie quotidienne, et les conduites profanes se trouvèrent prises dans la nasse de la morale religieuse.

En faisant des conduites individuelles et collectives un problème relatif au partage du licite et de l'interdit, dont la normativité était censée émaner de la volonté du dieu, ce tournant éthique de la religiosité s'est accompagné d'une transformation du sens de la catastrophe. « Désormais, si les ennemis sont vainqueurs ou si d'autres malheurs s'abattent sur le peuple, [...] la cause n'en est pas la faiblesse du dieu mais plutôt sa colère qu'ont excitée ses adeptes en transgressant l'ordre qu'il protège. »[1110] Pour Weber, qui semble suivre ici les intuitions de Nietzsche, la religion, qui avait jusque-là principalement servi à fournir une sorte de protection magique contre les malheurs terrestres, s'est mise à accabler les croyants en les chargeant de la culpabilité de leurs souffrances, cela alors même que se creusait l'écart entre les hommes et leurs divinités, dont la perfection éthique allait croissant avec le postulat de leur toute-puissance. Pécheurs, les hommes ne pouvaient espérer échapper aux souffrances qu'en conformant leur conduite aux commandements divins.

Or, le problème de l'inégale et irrationnelle répartition du malheur, indifférente à la vertu des hommes, ne s'en posait dès lors que plus crûment, et mettait à mal l'idée que le monde obéît aux décrets d'une justice providentielle.[1111] L'élaboration de l'image d'un dieu sublime, « unitaire, universel et supramondain », fruit du raffinement de la pensée théologique, poussait celle-ci vers une irrationalité croissante. Cas typique du conflit des rationalités formelle et matérielle, alors que la sophistication intellectuelle éloignait de plus en plus la religion de son utilité immédiate, le problème de la théodicée en venait à se poser ainsi: « comment l'énorme

[1109] Idem, p. 176.
[1110] Idem, p. 187.
[1111] Max Weber : « Considération intermédiaire: théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde », in *Sociologie des religions*, *op. cit.*, p. 452.

puissance d'un tel dieu peut-elle se concilier avec le fait de l'imperfection d'un monde qu'il a créé et qu'il gouverne? »[1112]

Si une eschatologie de type messianique a pu parfois constituer la réponse à ce problème de la théodicée, en promettant une radicale transformation du monde et sa reconstruction sur des bases morales qui le rendraient enfin conforme à son devoir-être, bien souvent, au contraire, les espérances d'une résolution du problème de la « discordance du mérite et de la destinée » ont dû être reportées vers l'au-delà. Le besoin d'être délivré des maux terrestres muta en celui d'assurer son salut après la mort, en accédant à ce lieu où la justice serait enfin réalisée et où chacun recevrait son dû.[1113] Abandonnant le corps aux misères d'ici-bas, la religion se recentrait ainsi sur l'âme, dont il fallait cultiver la valeur éthique afin de lui garantir le repos. L'expérience religieuse s'en trouva de plus en plus individualisée, alors même que se consolidait une forme d'organisation institutionnelle aux accents monopolistiques, moins axée sur la régulation du rapport entre le divin et le mondain par le biais des rites que sur le contrôle spirituel de tout un chacun. La « cure d'âmes », qui se proposait de « sauver les individus en tant qu'individus », est ainsi devenue l'objet d'un « exercice professionnel » par le biais duquel les prêtres ont pu asseoir leur influence tout en répondant à ce « besoin de salut-délivrance » qui portaient les « masses » vers eux, ce qui donna aux « intérêts matériels et idéels » des prêtres un caractère que Weber qualifie de « plébéien ».[1114] S'instituait ainsi une forme de pouvoir « hiérocratique » fondé sur le privilège pastoral de « dispensation ou [de] refus des biens spirituels de salut », et qui donnait toute leur force aux commandements divins dont les religieux se faisaient les porte-parole.[1115]

La croyance dans le dogme et l'obéissance aux préceptes religieux étant posées comme la condition pour être sauvé, le clergé, qui en élaborait les termes et en contrôlait les modalités,

[1112] *Économie et société / 2*, *op. cit.*, p. 282 ; voir aussi p. 172.
[1113] « Introduction » à « L'éthique économique des religions mondiales », *loc. cit.*, p. 343.
[1114] *Idem*, p. 339.
[1115] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 57.

se trouvait donc occuper une position de puissance incomparable. Pourtant, il faut voir le rapport entre les prêtres et les croyants dans l'optique d'une dépendance mutuelle, les premiers ne devant au fond leur influence qu'au fait d'être instrumentalisés par les seconds. Suivant l'idée, par exemple, que la souffrance trahissait une culpabilité morale, le désir de salut de la part des profanes pouvait équivaloir à un besoin d'être soulagé, non pas de la souffrance même, mais de la culpabilité qui lui était associée, cela en étant relevé de sa responsabilité éthique par l'obtention de la « grâce » rédemptrice que distribue l'institution.[1116] En ce sens, même en étant de plus en plus fortement spiritualisée, même en s'orientant toujours davantage vers un autre monde, la religiosité, malgré son tournant éthique, est toujours restée marquée par ce souci utilitaire auquel répondait la magie. Quoiqu'ils fussent orientés vers un avenir par-delà la mort, les biens de salut étaient « d'abord recherchés pour la valeur affective *immédiate* qu'ils possédaient *en tant que tels* aux yeux des croyants ».[1117] Si la mort à venir faisait peur au présent, de même la promesse du salut comptait surtout du point de vue de son « actualité psychologique », et c'est de cette manière que la dogmatique religieuse pouvait travailler de l'intérieur l'« habitus affectif » des croyants. Le sens des énoncés théologiques y pesait moins lourd que les sentiments qu'ils façonnaient.

Cela étant, par-delà l'interdépendance des parties, la différence instituée entre producteurs et consommateurs de biens de salut n'en eut pas moins des effets pratiques importants, annonciateurs de conflits à venir. En effet, l'idée d'une « grâce » propre à l'institution vouant aux gémonies quiconque s'éloignerait d'elle, mais supposant en outre qu'en son sein, un petit nombre de spécialistes aient la charge du grand nombre des fidèles, traçait une ligne d'opposition entre une élite, forte de son savoir des mystères, et une masse maintenue, elle, dans le mystère, et dont la crédulité était la seule prestation attendue. D'autant que cette opposition en termes de rôles se doublait d'une discrimination en termes de dignité religieuse.

[1116] *Économie et société* / 2, *op. cit.*, p. 329.

[1117] « Introduction » à « L'éthique économique des religions mondiales », *loc. cit.*, p. 347. Italiques dans le texte.

Ce « fait d'expérience fondamental » qu'est « la *qualification* religieuse *inégale* des hommes », déjà caractéristique du charisme chamanique, s'est ainsi renforcé en s'institutionnalisant. En somme, « la tendance de toute religiosité intensive à se structurer par corps » d'inégale dignité faisait peser sur les uns et les autres des ensembles distincts d'obligations, et offrait ainsi des perspectives différentes quant aux chances de salut.[1118]

S'ensuivit donc une tendance à la « spécialisation de l'éthique »[1119], en vertu de laquelle ce qui était permis pour certains pouvait être interdit à d'autres. Une telle différenciation de la dignité, des droits et des devoirs mena aussi, par ailleurs, à ce que des « virtuoses » en vinssent à se distinguer en tranchant par leur conduite avec les exigences de la moralité ordinaire. Cette double morale fut une spécialité de l'Église chrétienne, d'après Weber, qui accordait aux zélateurs l'honneur insigne d'une vocation, en accord avec les idéaux les plus sublimes de la doctrine, tout en « considérant que [ces idéaux] étaient trop exigeants pour le croyant moyen ».[1120] Mus par une exigence intérieure ne pouvant se satisfaire de la seule promesse du salut, les zélotes aspiraient à une sainteté qui, du point de vue de la conduite de vie, constituait « un "renchérissement" sur la moralité intramondaine » à laquelle étaient tenus les simples laïcs.[1121] Cela n'eut indisposé personne si le désir de se distinguer par une qualification éthique supérieure n'avait pas entraîné celui de rompre avec la masse, et donc avec l'institution qui l'accueille par la simple vertu de la naissance, pour former des groupements dont l'appartenance était conditionnée par la seule reconnaissance par des

[1118] *Idem*, pp. 358-359 ; voir aussi *Économie et société / 2*, *op. cit.*, p. 306. Italiques dans le texte.
[1119] *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 212.
[1120] *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit.*, p. 1167. Notre traduction. En mentionnant le christianisme, ici, il convient de reconnaître combien nous sommes loin de faire justice à la sociologie wébérienne des religions, si riche en détails et si insistante relativement aux différences comparatives. Notre exposé donne l'impression trompeuse que toute pensée religieuse convergerait, par une sorte de nécessité interne, vers la forme particulière qui est celle du christianisme, ce qui n'est pas du tout le cas. La comparaison que fait Weber entre l'éthique du confucianisme et celle du puritanisme protestant est suffisamment instructive quant au fait que la religiosité, tant du point de vue dogmatique que de celui de ses effets sur les conduites de vie, n'obéit à aucun principe univoque de développement (« Résultat: confucianisme et puritanisme », in *Sociologie des religions, op. cit.*, pp. 379-409). Or, puisqu'il n'entre pas dans notre propos de clarifier toutes ces distinctions, nous prions le lecteur de ne pas se formaliser de son caractère indûment généralisant.
[1121] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 139.

semblables de la qualité distinctive qu'un individu peut exprimer par sa conduite. Comme on le verra, ce désir de rétablir l'isonomie communautaire en matière de religion aura eu des effets historiques considérables.

4.2.1.3 Les effets historiques des conduites religieuses

« Plus le besoin religieux est intense, plus le "monde" devient un problème. »[1122] Dans un sens qui n'est pas étranger à ce que Freud disait du caractère de la religion qui l'apparente tant à la névrose obsessionnelle qu'à la psychose, Weber y voit lui aussi la source d'un malaise. « Toutes les tensions les plus fortes de la conduite intime [de l'homme] ainsi que celles de ses rapports extérieurs avec le monde proviennent du heurt entre la réalité empirique et cette conception du monde envisagé, d'après le postulat religieux, en tant que totalité significative. »[1123] C'est ainsi que le développement de la pensée religieuse a pu conduire d'une expérience immanente du sacré, corrélée aux nécessités de la vie, à un radical « refus du monde ». C'est que « le monde » paraissant si éloigné de la pureté de l'idéal religieux qui guide le croyant, celui-ci se sera vu contraint d'en fuir la corruption pour ne pas sacrifier ses espoirs de rédemption, mais aussi pour n'être pas distrait dans son rapport ineffable avec le divin. S'il faut en croire Weber, ce « conflit entre exigence rationnelle et réalité » aura fini par pousser la religion vers la plus totale irréalité, l'« éloign[ant] de toute vie organisée » pour en faire une expérience strictement intérieure ; ce faisant, il aura par le fait même approfondi le sens de l'individualité. Toutefois, comme le monde demeure le seul théâtre où l'individu en quête de rédemption peut faire valoir l'excellence de sa conduite, l'espérance subsiste de le voir s'élever à la hauteur de ce qu'il doit être, et sans attendre l'intervention miraculeuse,

[1122] *Économie et société* / 2, *op. cit.*, p. 349.
[1123] *Idem*, p. 203.

incombe alors au croyant le devoir d'oeuvrer à sa transformation. L'individu devient ainsi une puissance agissante, et la mesure même du monde.

Il faudra nous expliquer les raisons pour lesquelles « nous autres modernes ne pouvons tout simplement plus nous faire la moindre idée » de l'« influence » des « puissances religieuses ».[1124] Nous y reviendrons, mais pour le moment, il faut se demander si et dans quelle mesure la science en général, et la sociologie en particulier, sont appelées à remplacer la religion. Ne peut-on dire, en effet, qu'il existe une certaine forme d'homologie entre les prétentions de la sociologie et celles de cette dernière? Comme elle, la sociologie vise à expliquer le cours des choses, elle répond à un besoin d'ordre qui s'adosse au caractère chaotique du devenir universel. La différence, s'il en est, tient sans doute au fait que se voulant une science empirique, la sociologie « refus[e] par principe tout mode de considération qui recherche [...] un "sens" à ce qui advient dans le monde ».[1125] Celui-ci n'apparaît plus que comme pur « mécanisme causal », indifférent à tout principe normatif régulateur, et donc radicalement étranger à l'idée d'un « cosmos ordonné » par une puissance divine dont il s'agirait de définir les rapports avec le genre humain en termes d'obligations morales. C'est en ce sens qu'il faut comprendre ce qui n'en est pas moins le principe éthique qui sous-tend la sociologie de Weber, cette revendication d'une attitude de « neutralité axiologique », qui se refuse à ce geste religieux par nature consistant à déduire de ses conceptions rationnelles de l'univers des prescriptions déontologiques, hormis celle-ci.

Cela dit, le discours sociologique se veut une critique de la religion qui sera d'autant plus adéquate qu'elle lui ressemblera sur le plan idéal-typique. En effet, elle suppose que « l'effet premier et fondamental des représentations "religieuses" sur la conduite de vie » a été de lui imprimer un caractère stéréotypé, faisant en sorte que les formes de l'activité réglée par la

[1124] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 197.
[1125] « Considération intermédiaire: théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde », *loc. cit.*, p. 448.

religion restent relativement stables: « Le sacré est, spécifiquement, l'immuable ».[1126] Face aux conduites religieuses, la sociologie cherche donc à élaborer des types rationnels dont l'adéquation dépend de leur capacité à faire écho à la rationalité inhérente aux « interprétations religieuses du monde », car, en effet, « on aperçoit [...] toujours en elles [...] le travail de la *ratio*, et particulièrement [en ce qui a trait à] la déduction téléologique des postulats pratiques ».[1127] En ce sens, la sociologie vise à tirer les conséquences rationnellement prévisibles découlant des postulats religieux et c'est par ce biais qu'elle peut saisir leurs conséquences pratiques effectives.

Dès lors, il s'agit moins, pour Weber, d'étudier des « doctrines » religieuses pour elles-mêmes que de déduire « l'*effet* pratique » qui découle de la croyance en celles-ci.[1128] Pareillement, ce ne sont pas tant les « institutions sociales objectives » qui comptent à ses yeux, « provisoirement », du moins, autant que les « effets que l'appropriation *subjective* de la religiosité [...] de la part des individus était à même de produire sur la conduite de vie »[1129], cela bien que la forme des relations intersubjectives qui ont cours au sein des institutions et les particularités des médiations qui leur sont propres influencent considérablement les modalités de cette appropriation. De ce point de vue, une « église » n'est pas la même chose qu'une « secte », et nous reviendrons plus bas sur cette distinction. Il importe donc de distinguer, insiste Weber, une doctrine religieuse du « genre de comportement qu'elle *s'offre*, en réalité, de *récompenser* ».[1130] Il y a souvent, en effet, un profond écart entre ce qu'une doctrine présente comme ses aspirations idéales, et les « *effets* factuels » qui découlent de la façon dont elles sont appropriées par ses « adeptes ».[1131]

[1126] *Économie et société* / 2, *op. cit.*, p. 153.
[1127] « Considération intermédiaire: théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde », *loc. cit.*, p. 412.
[1128] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 4, note 1.
[1129] *Idem*, p. 194. Italiques dans le texte.
[1130] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 381. Italiques dans le texte.
[1131] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 18, note 24. Italiques dans le texte.

On retrouve ici la distinction principielle énoncée plus haut entre les idées et les intérêts: il semble en effet que ce soient ces derniers qui priment sur les premières quant à la détermination des formes que peut prendre une religion en évoluant au fil du temps. La religion, comme système éthique, semble n'avoir de réelle influence, du moins quant à son potentiel d'expansion au-delà du cercle des plus fervents adeptes, que dans la mesure où elle fait des *promesses*. Bien sûr, il n'est pas indifférent qu'un individu puisse concevoir qu'il en va de son intérêt d'assurer le salut de son âme; cela montre bien que les idées définissent le contenu de l'intérêt, qui est une représentation subjective s'inspirant des idées en vigueur pour définir des maximes de conduite. En ce sens, l'angle sous lequel Weber étudie la religion le mène à se concentrer sur ce point fondamental, soit les « incitations psychologiques, produites par la foi religieuse et la pratique religieuse, qui imprim[ent] à la conduite de vie une orientation et y maint[iennent] l'individu ».[1132] Ce sont ces incitations, ces promesses de récompenses, qui sont décisives sur le plan historique quant à l'orientation des actions humaines.

4.2.2 L'économie

Ce caractère quasiment utilitaire de l'éthique religieuse rend bien compte du chevauchement qui brouille la distinction entre ce domaine de la pratique sociale et cet autre qu'est l'économie. Car si la religion a de tout temps tiré son pouvoir de fascination du fait de notre « aversion pour les maux » terrestres, qu'elle proposait de compenser par la promesse d'« avantages » non moins mondains[1133], c'est qu'elle traduisait dans un langage surnaturel une expérience de l'existence marquée par la *rareté*. Tous les phénomènes sociaux « dépendent », selon Weber, de cet « état de choses fondamental », soit « le fait que notre existence physique

[1132] *Idem*, p. 95.
[1133] *Économie et société / 2*, *op. cit.*, p. 171.

ainsi que la satisfaction de nos besoins les plus idéaux se heurtent partout à la limitation [...] des moyens extérieurs qui leur sont indispensables ».[1134] Le postulat d'homéostasie qui fonde le libéralisme hobbesien, selon lequel le propre de l'être vivant est de viser à assurer sa conservation, correspond ainsi à ce caractère « fondamental » qui fait de l'économie, selon Weber, une activité réglée sur les exigences de la survie.

Ce n'est pas dire que le substrat matériel de l'existence dicterait sa loi d'airain aux activités humaines: l'économie n'en est pas moins le domaine d'une pratique signifiante. Elle repose, il est vrai, sur une nécessité du vivant comme tel, mais elle se constitue de pratiques qui mettent en rapport la conscience de certains besoins et celle des moyens utiles à leur satisfaction qui, malgré leurs limites objectives, restent affublés de significations qui font précisément leur plus ou moins grande valeur en tant que moyens. Dans la mesure où il s'agit d'une question de « sens » et de « valeurs », la notion d'économie renvoie à un domaine d'une grande plasticité. En revanche, puisqu'il en va toujours, de façon plus ou moins explicite et consciente, d'une réflexion sur le rapport adéquat entre des besoins posés comme fins et des moyens relativement rares devant servir à leur satisfaction, l'activité économique est tendanciellement de l'ordre de la technique « rationnelle en finalité ». Aussi, en tant qu'elle désigne l'évolution des formes systémiques de la « couverture des besoins », « l'histoire globale de l'économie » est en quelque sorte le prologue à celle « du rationalisme aujourd'hui triomphant ».[1135]

4.2.2.1 De l'utile à l'outil : les fondements de l'appropriation

Le rapport d'adéquation entre fins et moyens qui définit l'activité économique d'un point de vue idéal-typique peut être exprimé en termes d'« utilité ». Celle-ci relevant toujours d'une

[1134] « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *loc. cit.*, p. 139 ; voir aussi *Économie et société / 2*, *op. cit.,* p. 51.
[1135] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 26.

appréciation forcément subjective, puisqu'elle constitue, écrit Weber dans un sens proche de Hobbes, « l'objet d'un *désir* », la recherche d'utilité est au fondement d'actions conçues comme des « initiatives ».[1136] Or, ces dernières ne sont pas forcément la poursuite de fins économiques en elles-mêmes, en ce sens que même le désir des fins les plus sublimes suppose pour une part au moins une considération des moyens appropriés. Dès lors, il serait erroné de concevoir l'économie comme un domaine concernant uniquement, voire même principalement, des pratiques articulées autour d'objets physiques, de « biens » de nature matérielle. Si l'utilité désigne des « chances [...] d'utilisation » dont l'« importance » est évaluée subjectivement en fonction d'un objectif défini, alors, certes, les « biens matériels » représentent des « utilités » de premier plan. Cependant, l'utilité concerne aussi des choses plus intangibles, comme la prétention à jouir d'un droit, par exemple, ou encore des liens personnels avec autrui, comme des rapports de clientèle, qui sont cultivés notamment parce qu'ils procurent certains avantages.[1137]

Faut-il alors modifier la compréhension que l'on s'était faite, grâce à la psychanalyse, de la relation d'objet? Envisagé dans une perspective économique, l'objet du désir semblait doté d'un pouvoir d'attraction propre, tandis que si l'on suit Weber, il n'apparaît plus être que le moyen d'atteindre autre chose, cette autre chose n'étant pas forcément - en tout cas, elle n'est pas présentée comme telle - une sensation de plaisir.[1138] Ce qui intéresse l'acteur économique, par-delà le bien matériel en lui-même, c'est une certaine « prestation utilitaire » qui serait l'attribut de l'objet, faisant sa valeur du point de vue de qui le recherche. De la psychanalyse à la sociologie wébérienne, on est donc passé, en ce qui a trait aux fondements subjectifs de l'appropriation, d'une conception libidinale ou hédoniste de la relation d'objet à une

[1136] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 62. Notre emphase.
[1137] *Idem*, p. 67.
[1138] Tel est le sens de la critique que Weber adresse à Lujo Brentano, qui pensait pouvoir fonder la science économique sur ce qu'il appelait la « loi fondamentale de la psycho-physique », soit l'idée voulant que l'activité lucrative procède d'un stimulus faisant que l'augmentation de la fortune s'accompagne d'un accroissement correspondant d'une sensation de « bonheur » ("Marginal Utility Theory and 'The Fundamental Law of Psychophysics'", *loc. cit.*, pp. 26-27).

conception utilitariste des biens. S'il y a toujours lieu de parler, au sens de Hobbes, d'un véritable « désir de puissance » qui serait sous-jacent à l'institution de la propriété, celle-ci paraît devoir se ranger sous la rubrique des « puissances instrumentales » dont l'emploi relève davantage d'une stratégie rationnelle que d'une motion pulsionnelle.

Ce n'est donc pas le bien en soi qui compte, par la manière singulière qu'il a d'affecter le sujet et de susciter en lui le désir, mais plutôt la capacité qu'a le sujet d'en concevoir l'usage et d'en utiliser la « force ».[1139] L'économie désigne ici un champ de forces, qui doivent être littéralement comprises comme des puissances physiques. On reconnaît là une conception que l'on pourrait qualifier de « vitaliste », en ce sens qu'elle envisage l'économie non seulement d'après les significations qui orientent le type d'activités qui lui correspond, mais aussi dans la perspective où ces activités sont un déploiement de forces corporelles, ou de ce que Weber appelle plus exactement les « capacités psycho-physiques de l'organisme ».[1140] L'économie renvoyant à des activités de production et de consommation de prestations utilitaires, il en va ainsi d'un principe de dépense énergétique. Si on peut voir dans ce problème de l'énergie un trait déterminant de l'économie industrielle moderne, il caractérisait pourtant déjà les formes primitives de l'activité productive, indissociables de sa technicité fondamentale. En effet, « toute confection de biens matériels présuppose [...] à la fois tant des "*installations*" (des dispositifs énergétiques empruntés à la nature ou mécanisés [...]) que des *instruments de travail* [...]. » De ce point de vue, les « outils » dont se sert l'homme depuis la nuit des temps constituent des extensions de sa puissance psycho-physique, des « auxiliaires [...] adaptés aux performances organiques de la force humaine de travail ».[1141]

On ne s'étonnera guère que, suivant cette conception de l'outil, Weber voie en lui la première forme de *propriété*. « La plus ancienne forme de propriété individuelle est celle des objets que l'individu s'est confectionnés pour lui-même, outils et armes pour l'homme, parure pour

[1139] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 7, note 2.
[1140] *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit.*, p. 1105.
[1141] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 19. Italiques dans le texte.

l'homme et pour la femme. »[1142] Cela n'est pas sans rappeler, puisqu'il est question de confection et donc de travail, la conception hégélienne voyant dans l'objectivation de la volonté, c'est-à-dire l'investissement de la volonté dans un objet qu'elle transforme, le fondement de l'appropriation. Ces objets, « il est établi en principe que [...] seul l'individu qui les a produits est en droit d'en disposer, parce qu'ils constituent l'acquisition de son propre travail ».[1143] La propriété doit donc être comprise, fondamentalement, comme un « droit de disposition »[1144], en vertu duquel le propriétaire peut jouir, s'il le désire, de l'utilité que lui procure l'objet possédé (car il peut bien sûr, à l'inverse, en disposer de telle sorte qu'il lui retire son utilité, en le détruisant, par exemple). Ce caractère discrétionnaire des usages associés à la prétention de posséder un objet dénote ainsi sa dimension exclusive: autrui est exclu, de prime abord, de cette relation objectale, puisque « l'appropriation [...] reste fondamentalement un seul et même fait, qui est la "fermeture" des chances sociales et économiques monopolisées », lesdites chances renvoyant, quant à elles, à la notion d'utilité et donc à la capacité d'atteindre des fins subjectivement déterminées.[1145]

4.2.2.2 L'organisation sociale des besoins

Vue sous cette angle, l'activité économique ne semble concerner que l'individu isolé dans son rapport avec ses possessions qui sont autant de moyens servant les fins qu'il se donne. Or, il va de soi que l'économie désigne fondamentalement un domaine de la pratique sociale. Par conséquent, déjà dans le fait qu'elle soit une manière d'exclure autrui de la jouissance de certaines utilités, la propriété est toujours déjà une relation sociale. Elle l'est notamment dans la mesure où la propriété d'un bien implique la possibilité de son aliénation, dont la forme

[1142] *Idem*, p. 259.
[1143] *Économie et société / 2*, *op. cit.*, p. 108.
[1144] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 65.
[1145] *Économie et société / 2*, *op. cit.*, p. 58.

primitive serait l'héritage, et qui renverra éventuellement à l'établissement d'une structure plus ou moins durable et permanente d'échanges. En tant qu'appropriation de certaines « chances », la propriété s'inscrit dans un jeu social dont les règles circonscrivent ses modalités et son étendue. Autrement dit, si la prétention de posséder peut être comprise comme l'affirmation subjective d'un droit sur la chose, celui-ci implique sa reconnaissance par les autres qui acceptent par le fait même de s'en tenir à l'écart.

De même, la possibilité d'une aliénation de la propriété est définie et potentiellement restreinte par le droit objectif qui régule de manière générale les relations sociales. Aussi la propriété présente-t-elle, au cours de l'histoire, les formes les plus variées. Bien qu'elle puisse se fonder sur le travail individuel, il n'est pas sûr que cela ne soit pas même quelque chose d'exceptionnel, car en définitive, la propriété comme droit subjectif est toujours conditionnée par l'état du droit objectif qui prévaut dans une société donnée, et bien souvent, ce dernier a plutôt conduit à valider la déprédation du produit du travail des autres. Ainsi, pour autant que la propriété soit une appropriation de « chances », celles-ci appartiennent d'emblée à un mode institué de répartition des prestations utilitaires, qui déterminent ultimement quelles sont les possibilités concrètes dont l'individu peut bénéficier.

L'antériorité des régulations communautaires et le fait qu'elles circonscrivent ce que peut être la « liberté » de l'individu en matière économique montrent bien assez, contre Hobbes et consorts, l'impossibilité de « conclure que la société humaine a[it] connu un "état originel" individualiste ».[1146] Weber n'exclut pas de le penser, cependant, car selon lui, « on ne peut tout simplement rien dire de certain quant à l'économie primitive de l'homme ».[1147] L'état limité de nos connaissances, et la variété des exemples qu'enseigne l'ethnologie en cette matière n'autorisent aucune conclusion. Par contre, si l'on sait une chose, c'est que dans ses formes archaïques, l'économie des sociétés humaines était « en nature », et qu'en ce sens, elle

[1146] *Idem*, p. 82.

[1147] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 54. Sur le fait que « la science rejette en principe l'idée d'un état économique initial », voir *Économie et société*, *op. cit.*, p. 69, Italiques dans le texte.

ne servait qu'une seule finalité, soit la « couverture des besoins ». Du fait d'un tel objectif, quasiment instinctuel car essentiellement fondé sur la « recherche de nourriture », et confiné du reste à une immédiateté qui consomme sans attendre ses maigres produits, cette orientation de l'activité économique n'offre qu'une possibilité fort limitée au développement d'une rationalité calculatrice.[1148]

Faisant de nécessité vertu, les premiers hommes à s'être faits cultivateurs sédentaires auraient été enclins à s'organiser économiquement sur un mode « communiste ». C'est du moins une « hypothèse » partagée par nombre de ses contemporains et à laquelle Weber semble prêter foi, bien qu'il admette aussi, sans trancher, que la propriété foncière privée ait pu être tout aussi ancienne.[1149] Même en ce dernier cas, cependant, propriété privée ne voulait pas dire propriété individuelle, car en dépit de la multiplicité des formes de possession qui caractérisent les différents « régimes agraires », « partout, c'est la communauté domestique qui, à l'origine, fut titulaire de l'appropriation ».[1150] Cela n'implique pas, bien sûr, que tous les membres de la cellule domestique aient eu un droit égal sur le patrimoine familial, qui demeurait, fondamentalement, à la disposition quasi exclusive du *pater familias*.[1151] Par contre, la famille constituant pour ses membres la forme la plus élémentaire de solidarité sociale, nouée par des liens de « piété » qui sont ceux du sang, elle supposait le partage des subsistances, ce qui faisait d'elle une « unité communiste d'usage et de consommation des biens quotidiens ».[1152]

Reproduisant à plus large échelle ce principe de solidarité mais également de responsabilité collective vis-à-vis de l'extérieur sur lequel se fondait l'unité domestique, le voisinage des familles semble avoir étayé une représentation de la communauté faisant primer un devoir de

[1148] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 106.
[1149] *Histoire économique*, *op. cit.*, pp. 29-30, note 1.
[1150] *Idem*, p. 55.
[1151] *Économie et société dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 143.
[1152] *Économie et société* / 2, *op. cit.*, p. 83. Weber précise qu'il s'agit d'un communisme de consommation, mais non d'appropriation, puisque souvent les membres de la famille possèdent des biens en propre à titre individuel ; voir *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 76.

secours mutuel et d'aide réciproque. En cela, Weber estime que c'est lorsque l'on fait collectivement face à un danger que parvient à se souder un sens de la communauté surmontant la « tendance fondamentale » à maintenir ses distances, de sorte que, bien que le voisin soit un étranger, sa proximité fait de lui un aidant naturel en cas de besoin.[1153] La réciprocité se présente ainsi comme un impératif éthique, délibérément opposé à l'esprit de calcul, cela même si elle répond, d'une certaine manière, à un souci de prudence qui, tant affectivement que rationnellement, peut paraître intéressé. Sachant que « ce qui te manque aujourd'hui peut me manquer demain »[1154], c'est moins la pitié pour l'affliction d'autrui que le fait de se savoir potentiellement dépendant de lui qui pousse à l'entraide. Dans cette mesure, il semble que l'expérience de la rareté et de la vulnérabilité face au lendemain soit bien davantage un motif de sociabilité que le *casus belli* dont parlait Hobbes.

C'est possiblement de semblables considérations sur la force supérieure de l'union et de l'entraide qui ont pu justifier l'institution d'une communauté agraire, fondée sur la propriété collective des terres et disposant souverainement des parcelles qui étaient allouées à ses membres. À en croire Weber, ce furent là les prémisses des républiques grecques et romaine, ces « communauté[s] politique[s] paysanne[s] » organisées comme des « groupement[s] de défense », où la question de savoir qui avait droit à un *kleros* semble avoir été de la plus haute importance en matière politique et militaire.[1155] L'orientation guerrière en moins, c'est le même genre de mainmise de la communauté sur la distribution et les usages de la terre que Weber observe dans le régime agraire de l'Antiquité et du Moyen Âge germanique, où en sus d'un droit de pacage de chacun sur les prés communaux, les parcelles de terre étaient divisées de manière égale, d'après l'estimation des besoins normaux d'une famille, et cultivées uniformément, dans le but de réduire les risques individuels mais également de prévenir la

[1153] *Économie et société / 2*, *op. cit.*, pp. 86-87.
[1154] « Considération intermédiaire: théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde », *loc. cit.*, p. 419.
[1155] *Économie et société dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 303.

différenciation sociale.[1156] Ainsi, la réciprocité solidaire se doublait-elle d'un souci d'égalité des conditions.

4.2.2.3 La différenciation sociale et la psychologie du marché

Cela étant dit, le souci archaïque de l'isonomie et les formes communistes qui l'accompagnaient ont subi l'érosion du temps et, comme par une fatalité historique, ils se disloquèrent de l'intérieur et cédèrent le pas à une individualisation de la propriété. Les « chances » économiques dont la communauté disposait comme d'un monopole au bénéfice exclusif de ses membres ont fini par être appropriées par ceux-ci qui en firent des biens possédés en propre et librement aliénables.[1157] De même, comme minée par sa propre poussée interne, l'unité domestique n'en put davantage de s'élargir et se scinda en cellules séparées. Bien que liées par une même appartenance clanique, ces nouvelles unités s'autonomisaient toujours plus et vinrent à réclamer pour elles-mêmes des droits particuliers.[1158] Il en allait ainsi d'un affaiblissement continu de la puissance patriarcale et des liens de solidarité qui en procédaient. Et tandis qu'au fil du temps l'organisation sociale se complexifiait, la cellule familiale finit par perdre de son ascendant sur ses membres, ceux-ci « support[ant] de plus en plus difficilement d'être lié[s] aux formes de vie strictes et indifférenciées que la communauté prescrit et désir[ant] de plus en plus faire [leur] vie individuellement ». Si cette tendance a pu résulter d'un désir de jouissance et d'« acquisition individuelle », Weber précise cependant que cette poussée de « subjectivisme » est davantage l'effet que la cause du bouleversement de la structure sociale communautaire.[1159]

[1156] *Histoire économique*, *op. cit.*, pp. 32-36.
[1157] *Économie et société / 2*, *op. cit.*, pp. 57-58.
[1158] *Idem*, p. 84.
[1159] *Idem*, pp. 109-110.

Faut-il alors faire intervenir dans l'explication du devenir historique des modes de répartition économique l'influence de ce « mobile psychologique » qu'est « l'avidité du gain »?[1160] Aux côtés de ce motif qu'est la simple couverture des besoins, l'activité économique peut en effet s'orienter vers une volonté d'exploiter systématiquement les conditions de rareté qui se rattachent aux biens et aux utilités dans le but d'en obtenir un avantage personnel. Exprimée en termes monétaires, une telle activité est donc dirigée par la « recherche du profit ».[1161] Or, une telle orientation, qui ne saurait s'expliquer par la conscience de besoins vitaux, ne peut être interprétée, à la base, que comme procédant d'une sorte de désir de puissance. Il en va d'une « impulsion d'acquérir » que Weber juge, comme Hobbes, universelle, bien que la forme que cette impulsion a pu prendre dépende, selon lui, de conditions intellectuelles propres à chaque société particulière. En effet, « on la retrouve [...] partout où [...] a existé [...] la possibilité objective d'une telle recherche ».[1162] Cette possibilité objective repose, comme on l'a dit, sur des conditions intellectuelles faisant en sorte que le gain paraisse licite du point de vue des valeurs communautaires. Mais elle dépend, en outre, de conditions de nature technique relativement indifférentes à ces valeurs et irréductibles, plus largement, à une « psychologie du gain », parmi lesquelles on retrouve au premier plan les méthodes de calcul sans lesquelles l'estimation du profit serait impossible.[1163]

Dans la mesure où elle en est venue à prendre une part de plus en plus importante dans la détermination des conditions matérielles de l'existence, l'orientation de l'activité économique vers la recherche du profit suppose un accroissement qualitatif et quantitatif des échanges, et en cela, un mouvement de rupture par rapport aux formes de solidarité économique communautaire, qui se déployaient, au demeurant, au sein de groupes vivant dans un relatif

[1160] Max Weber : *La ville*, Paris, Aubier Montaigne, 1982, p. 124.
[1161] *Économie et société / 2*, *op. cit.*, pp. 51-52. Voir aussi *Histoire économique*, *op. cit.*, pp. 14-16.
[1162] Max Weber : « Avant-propos » au « Recueil d'études de sociologie des religions », in *Sociologie des religions*, *op. cit.*, p. 493.
[1163] Max Weber : « Anticritique à propos de l'"esprit" du capitalisme », in *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 368.

isolement les uns par rapport aux autres. Puisqu'il repose sur le calcul, et qu'il vise en ce sens une finalité rationnelle éthiquement indifférente, l'échange ne peut qu'être tourné vers l'« extérieur »; il implique en effet un rapport avec « des étrangers », « des personnes qui n'ont pas fraternisé », et c'est parce qu'on se trouve à leur égard dispensé des obligations morales de réciprocité prévalant au sein de la communauté qu'il est possible de chercher à tirer un avantage asymétrique de la transaction.[1164]

Il faut concevoir le devenir historique, qui nous a éloignés toujours plus des formes archaïques de solidarité traditionnelle, comme un mouvement de « différenciation sociale », par lequel se sont multipliées les « sphères » d'activité auxquelles l'individu s'est trouvé appelé à participer, et qui a donné par le fait même aux groupements humains le caractère d'une « organisation sociale rationnelle », où les relations s'articulent en vertu de finalités objectives définies.[1165] Le modèle d'une société de marché dont le libéralisme a tant célébré les vertus correspond, de ce point de vue, à la forme de socialisation la plus rationnelle qui soit, dans la mesure où toute action s'y déroule d'après une intention explicitement stipulée, en mobilisant un moyen technique permettant de rendre toutes les actions commensurables: l'argent. S'il s'est agi d'une « utopie » que de vouloir faire du marché le mécanisme régulateur unique des sociétés humaines, les penseurs libéraux n'ont certes pas inventé le mécanisme dont ils théorisèrent la rationalité intrinsèque. Il faudrait certes examiner dans le détail l'effet social et historique de cette rationalisation théorique du marché à l'aube des temps modernes ; il n'en demeure pas moins que cette rationalisation portait sur des phénomènes depuis longtemps déjà inscrits au coeur des sociétés.

Il faut remonter loin dans l'Antiquité pour retrouver la première figure de ce « type d'homme » à travers qui s'est amorcée la différenciation sociale: l'artisan, le « *demiourgos* », celui qui fait profession de travailler « pour le peuple », c'est-à-dire celui dont l'activité

[1164] *Sociologie du droit*, *op. cit.*, p. 52 ; voir aussi *Économie et société / 2*, *op. cit.*, p. 412 et *Histoire économique*, *op. cit.* pp. 373-374.
[1165] « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », *loc. cit.*, p. 379.

productive, spécialisée et techniquement rationnelle, s'oriente vers la vente sur le marché local.[1166] Si l'on suit l'explication que donne Weber de l'évolution du régime agraire germanique, l'artisan apparaît toujours comme un étranger: venant « de l'extérieur du village », c'est un « mercenaire » faisant commerce de son savoir-faire, et même s'il habite parmi eux, il reste fondamentalement séparé des « paysans » et délié des « obligations spécifiques » qui s'imposaient à ces derniers.[1167] Aussi est-ce surtout avec le développement des villes que l'artisanat a pu prendre son envol, et avec lui cette structure relativement permanente des échanges en quoi consiste le marché.

Car tel est bien l'élément fondamental sur lequel s'appuie la définition que Weber donne de la ville, prise en son sens économique. Il n'est de ville, en effet, « que là où la population résidente satisfait une part économiquement substantielle de ses besoins quotidiens sur le marché local ».[1168] Cela n'épuise pas la signification sociologique de la ville, et notamment sa dimension politique, mais déjà, on y pressent ce qui s'avérera être, aux yeux de nombreux observateurs modernes, la condition fondamentale de l'existence urbaine: l'anonymat et l'impersonnalité. La ville se constituant comme une « agglomération marchande », elle deviendra le lieu où s'effacent les rapports personnels typiques des communautés familiale et villageoise. S'il est néanmoins certain que l'activité économique au sein des villes est longtemps demeurée assujettie à des considérations normatives qui en limitèrent l'expansion[1169], tout semble indiquer que l'économie urbaine, à travers ses figures emblématiques de l'artisan et du commerçant, contenait en germe dès l'origine cette potentialité qui, comme on le verra, donnera à l'ère moderne sa tonalité caractéristique, soit le

[1166] *Économie et société dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 209.
[1167] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 37.
[1168] *La ville*, *op. cit.*, p. 19.
[1169] On pense ici, notamment, à la condamnation de la « chrématistique » que l'on trouve chez Aristote dans son *Éthique à Nicomaque*.

fait que le « désir d'acquisition rationnel » implique des rapports imperméables à l'éthique, parce qu'impersonnels.[1170]

Il serait erroné d'en conclure que l'histoire économique n'a fait que consacrer dans son ensemble le triomphe d'un égoïsme atavique et du narcissisme primaire. Si la logique que l'on pourrait dire instinctuelle de l'intérêt particulier a pu s'immiscer dans le fonctionnement des mécanismes sociaux visant à assurer la satisfaction des besoins, ce n'est que dans la mesure où des conditions intellectuelles et techniques s'y sont prêtées – et il serait encore plus faux d'expliquer le développement de ces conditions par un mobile tel que le « désir de gain » ou la possessivité.

Parmi ces conditions, le développement de la monétarisation a certainement eu une influence capitale quant à la possibilité de faire d'un semblable mobile une activité rationnelle et systématique. L'économie monétaire semble en effet suivre une temporalité spécifique, étrangère à la rémanence cyclique de l'économie en nature. « L'économie monétaire émancipe l'activité économique de ce qui la confinait dans l'instant, en permettant que soit pris en compte, à l'instant présent, la situation à venir du marché ».[1171] L'instrument monétaire introduit ainsi dans l'activité économique une « rationalité arithmétique ». Aussi le calcul n'est-il pas seulement un mode de pensée échappant aux obligations de réciprocité à l'égard d'autrui. Dans la mesure où il permet une séparation spatio-temporelle par sa fonction de « conservation de la valeur », l'argent sépare aussi par le fait même les personnes impliquées dans l'échange. C'est à ce titre qu'il est étranger à la morale, car non seulement l'argent est-il anonyme et sans odeur, mais il introduit en outre dans les termes de l'échange la possibilité d'un déséquilibre quantitatif entre les biens transigés.[1172] Le désir de gain ne peut se satisfaire qu'à cette condition d'être moulé dans la rationalité technique d'un instrument et d'en épouser le rythme propre. Du coup, l'argent comme moyen et comme fin de l'activité

[1170] *Économie et société / 2*, *op. cit.*, pp. 355-356.
[1171] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 13.
[1172] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 81.

lucrative oppose à la « tendance à jouir du présent » une « prise en charge de l'avenir »[1173] qui arraisonne le désir d'acquisition et le soumet à ce principe de réalité en quoi consiste la règle du jeu économique.

Certes, il s'agit là d'une tendance lourde qui pourrait laisser croire que l'avènement de ce que l'on examinera plus loin sous les termes de « capitalisme moderne » procéda d'une inéluctable chaîne de causalité remontant à la nuit des temps. Gardons en mémoire que Weber rejette semblable lecture du cours de l'histoire. Au demeurant, s'il y a dans la logique même de l'argent les linéaments d'une activité économique rationnelle, longtemps a-t-il surtout servi à des fins qui n'étaient pas économiques en elles-mêmes, sa fonction de thésaurisation faisant de lui moins un moyen d'échange marchand qu'un instrument servant au maintien de la position sociale de celui qui le détenait et qui s'en servait pour entretenir par des dons la fidélité de ses dépendants.[1174] Il y a donc une grande plasticité des formes économiques quant à leur signification sociale. Si les intérêts des acteurs économiques constituent bien un des principaux moteurs de l'activité sociale, ce sont les idées et les valeurs qui, en définitive, façonnent les possibilités concrètes qui s'offrent à eux. Aussi l'avidité n'explique-t-elle rien en elle-même. Quoiqu'il puisse s'agir d'un mobile universel, elle a longtemps composé avec les régulations éthiques de l'ordre traditionnel. De même qu'il faut distinguer entre une société pratiquant l'échange occasionnel et une société fondée sur l'institution permanente du marché, aussi faut-il prendre en compte le fait que le désir rationnel d'acquisition est conditionné par les valeurs morales d'une société. En définitive, ce sont toujours elles, et non quelque mécanique abstraite des échanges, qui décident de la manière dont s'organisent les rapports matériels des hommes.

[1173] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 172.
[1174] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 260.

4.2.2.4 Les contours poreux de l'ordre économique

Ces deux motifs fondamentaux orientant l'activité économique, que sont la couverture des besoins et la recherche de profits, nous permettent ainsi de mieux saisir le sens de ce que Weber appelle l'« ordre économique », qui, dans son acception pure, désigne « une certaine répartition du pouvoir effectif de disposition sur les biens et services économiques, résult[ant], avec le *consentement général*, des transactions qui ont lieu entre les intérêts divergents, et de la manière dont, en vertu de ce pouvoir de disposition consenti, ces biens et services sont effectivement utilisés ».[1175] Sous ce rapport, les besoins humains qu'il s'agit de combler par une activité économique sont autant l'effet que la cause du mode de répartition des « chances » et des « utilités », et si l'histoire montre un processus de complexification et de rationalisation des activités économiques, il s'ensuit que les besoins qu'il s'agit de couvrir ont eux-mêmes évolué au fil du temps. La structure des relations économiques influe directement sur « le développement et la diversification des besoins » au fur et à mesure qu'elle se transforme.[1176] Or, ce serait une erreur de penser que cette transformation structurelle obéit seulement au principe immanent de l'activité qui s'y déroule, autrement dit, que seul le mouvement propre des transactions économiques finirait à la longue par en modifier les équilibres.

On l'a vu, ne serait-ce que parce que la forme de la propriété individuelle est soumise à un ensemble historiquement contingent de réglementations juridiques, ou encore parce que les relations économiques fondées sur l'échange ont longtemps été assujetties à des considérations éthiques agissant à l'encontre d'un intérêt purement rationnel en finalité,

[1175] *Économie et société* / *2*, *op. cit.*, p. 12. Italiques dans le texte. Cette insistance sur le « consentement général » peut paraître étrange, mais il y a lieu de croire qu'il ne s'agit pas tant d'une norme du devoir-être que d'un cas de « règle de l'expérience », au sens où, de manière générale, il est vrai que dans une structure économique donnée, la répartition n'est pas, en général, ouvertement contestée. Elle est donc valide dans la simple mesure où les acteurs s'y conforment de façon empirique, que ce soit par une adhésion explicite aux principes qui la soutiennent, ou sous la contrainte de la nécessité.

[1176] *Économie et société dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 176.

l'économie n'est pas un champ clos sur lui-même. En ce sens, la « théorie abstraite de l'économie », postulant la rationalité de l'acteur, même en ce qui a trait à des sociétés dont le marché est l'instance principale ordonnant la répartition des biens, demeure fondamentalement une « utopie ».[1177] Dans ses formes historiques, l'économie reste toujours enclavée dans un monde social. Si toutes les sociétés reposent sur un substrat matériel et économique qui a une influence « décisive » quant à leurs formes, il n'en est pas moins vrai, à l'inverse, « que d'ordinaire l'économie subit l'influence des lois structurelles propres de la communauté au sein de laquelle elle se développe. » Il faut donc parler d'une affinité élective entre la dynamique des relations économiques et les « éléments de type extra-économiques » qui l'entourent, faisant que les uns et les autres s'influencent réciproquement à des degrés variables ; mais on ne saurait dès lors parler de « détermination en ultime instance », comme le fait un certain marxisme. Quant à la teneur de ces rapports entre l'économie et la culture, « il est impossible de formuler à ce sujet aucune règle générale d'une certaine portée ».[1178]

Cela dit, Weber partage le constat de Marx selon lequel, puisque la propriété confère à son détenteur certaines chances spécifiques, dont les formes dépendent en définitive de ce que les règles régissant les relations sociales comportent comme possibilité de les convertir en avantages concrets, la manière dont ces mêmes règles contribuent à ordonner la répartition des propriétés conduit à la structuration de la société en classes. La propriété, de même que la position dans la structure des rapports productifs forment ainsi la base d'une différenciation sociale qui redouble la différence fonctionnelle en une distinction hiérarchique. Si elle n'est pas pour Weber, à la différence de Marx, le motif nécessaire d'une action donnée (autrement dit, la situation de classe ne dictant pas le contenu d'un intérêt consciemment revendiqué, la lutte n'est donc pas une conséquence nécessaire de la différence de classe), l'appartenance de fait à une classe n'en est pas moins déterminante quant aux « chances de vie » dont disposent

[1177] « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *loc. cit.*, pp. 179-180. Faut-il ajouter que c'est précisément son caractère utopique qui fait la valeur heuristique de cette théorie?
[1178] *Économie et société / 2*, *op. cit.*, p. 54 ; voir aussi *Histoire économique*, *op. cit.*, pp. 26-27.

les individus.[1179] L'économie s'avère donc déterminante quant à la possibilité pour tout un chacun de parvenir aux fins qui orientent sa volonté et ses actions. En ce sens, elle participe fortement à la structuration des hiérarchies sociales, et joue donc un rôle important dans ce troisième domaine de la pratique sociale qu'est la domination politique.

4.2.3 La politique

S'il existe un « ordre » au sein des sociétés, c'est qu'un ou des facteurs concourent à assurer une « régularité des comportements » faisant, d'une part, que les actions intentionnelles des uns et des autres peuvent compter avec une relative certitude sur des conditions extérieures qui leur sont plus ou moins favorables, et permettant, d'autre part, la reproduction et la perpétuation dans le temps des relations sociales et de l'horizon significatif d'où elles tirent leurs orientations. Qu'il s'agisse des attentes qu'un individu manifeste à l'égard de ces conditions extérieures, y compris quant à la conduite des autres, ou de ce qui fait que des groupements sociaux peuvent s'instituer, se reconnaître dans leur spécificité et se maintenir à travers les générations, cela est affaire de normativité. Quant à savoir d'où émerge cette normativité sociale, la position de Weber est relativement ambiguë.

4.2.3.1 La promesse et l'habitude

Nietzsche écrivait que la « tâche paradoxale que la nature s'est donnée à propos de l'homme » était d'« élever un animal qui puisse promettre ».[1180] On retrouve cette thématique de la promesse chez Weber, pour qui il existe en l'être humain cette possibilité de fonder sa socialité sur l'accord réciproque des volontés, sur un « engagement mutuel » en vertu duquel

[1179] Sur ces questions, voir Max Weber : *Economy and Society. An outline of interpretive sociology*, Vol. 2, New York, Bedminster Press, 1968, p. 927, et aussi *Économie et Société*, *op. cit.*, pp. 309-313.
[1180] Friedrich Nietzsche : *La généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1971, p. 59.

les différents partenaires s'entendent sur le « contenu significatif » de leur relation sociale, c'est-à-dire sur l'objectif qu'il s'agit de poursuivre par le biais de l'entente, de même qu'ils s'engagent les uns devant les autres à en respecter les dispositions. L'entente combine ainsi la rationalité en finalité et la rationalité en valeur, de sorte qu'il en va d'un devoir d'agir en vue des fins qui font l'objet de l'accord.[1181] Cela dit, la seule mécanique de l'« "intérêt" égoïste » peut paraître suffisante à la pérennité d'une telle convention, car chaque partie y adhérant du fait de son intérêt relatif aux fins poursuivies peut aussi compter sur le fait que son vis-à-vis possède le même intérêt, « et cet intérêt est un antidote contre la tentation de rompre la promesse faite ».[1182] En revanche, aussi rationnelle et instrumentale que soit la relation d'échange, il peut quand même se créer entre les intéressés une forme de lien, une confiance mutuelle renforcée par l'expérience, rajoutant à la froideur initiale un surplus d'affectivité faisant que la relation en vient à posséder une valeur en soi. C'est du moins le genre d'optimisme typique de la conception lockéenne de la société civile, et qui a pu inspirer le projet moderne de fonder l'association politique sur le calcul intéressé des individus isolés.

Les théoriciens du contrat social avaient en effet un modèle s'offrant sous leurs yeux, dont les succès justifiaient le projet d'en transposer le principe de l'économie à la politique, soit celui de l'entreprise, ce type de « sociation » visant une « activité en finalité », dont la normativité interne provient du « *compromis* d'intérêts motivé rationnellement » dont conviennent ses fondateurs.[1183] Or, contre le point de vue du « juriste scolastique [qui ne peut] se représenter le développement de la "vie sociale" que sous la forme du contrat social », et pour qui l'existence même de la société ne peut être due qu'à l'affirmation fondatrice d'une loi

[1181] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 26.
[1182] *Économie et société* / 2, *op. cit.*, p. 35. *Cf.* ce que Hobbes dit des « compagnies de marchands » et de leur autonomie juridique dans *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 363-367.
[1183] *Économie et société*, *op. cit.*, pp. 41 et 55. Italiques dans le texte.

explicite, qu'elle ait fait ou non l'objet d'un accord volontaire, Weber estime qu'il faut plutôt envisager la normativité sociale d'après son historicité constitutive.[1184]

Autrement dit, plutôt que de faire dériver la constance empiriquement observable des comportements sociaux à partir d'une règle établie d'entrée de jeu, ce serait plutôt cette dernière qui constituerait le produit d'une formalisation ultérieure des régularités comportementales. Dans une perspective qui n'est pas sans rappeler Freud, Weber écrit que « bien que les débuts des régularités de fait et des usages de l'activité communautaire restent toujours obscurs, [...] ils surgissent par la voie de l'accoutumance à un comportement qui réalise une "adaptation" aux exigences de la vie, accoutumance due aux instincts et aux pulsions ».[1185] La simple conservation biologique commandant certains comportements marqués par la récurrence, et engageant à certaines formes de coopération dans les relations sociales, ces manières de faire adaptées à l'objectif de la survie auraient fini par prendre un caractère obligatoire. On retrouve ici le caractère routinier de l'action dite « traditionnelle », qui se répète inlassablement sans que son sens n'apparaisse clairement à la conscience, sinon lorsqu'elle se trouve confrontée à un événement dérogeant au long cours des habitudes. « De fait, il se produit une sorte d'éducation intérieure de l'âme à ces régularités, et il en résulte des "inhibitions" dirigées contre les innovations [...]. »[1186]

Mais si l'on délaisse le terrain des spéculations quant à l'origine des réglementations des conduites et de l'« activité communautaire », l'existence d'un droit établi doit être prise comme un fait constant, et il en découle que les comportements effectifs s'orientent au moins partiellement d'après les règles en vigueur. La récurrence des habitudes comportementales, qui reproduit inconsciemment un certain ordre social, « demeure naturellement co-déterminée au plus haut degré par le fait qu'un "ordre juridique" existe sur le plan empirique, c'est-à-dire

[1184] *Rudolf Stammler et le matérialisme historique*, *op. cit.*, p. 177.
[1185] *Économie et société / 2*, *op. cit.*, p. 43. Il serait intéressant d'évaluer dans quelle mesure le « principe de réalité » freudien peut correspondre à cette idée d'une « adaptation aux exigences de la vie », comme fondement des « inhibitions psychiques » sur lesquelles doit s'appuyer toute normativité sociale.
[1186] *Idem*, p. 26. Dans le même esprit, voir également *Sociologie du droit*, *op. cit.*, pp. 117-118.

agit comme représentation de ce qui *doit*-être, partant comme "maxime" co-déterminant du point de vue causal l'activité des individus. »[1187] Cependant, rares sont les comportements qui se réclament explicitement de la validité idéale des lois établies pour justifier de leur signification. Agir dans le cadre de la légalité ne suppose aucunement la compréhension du sens des règles ou des finalités qu'elles soutiennent. Il en va bien plutôt d'une habitude, acquise par le biais de l'éducation qui, depuis la prime enfance, conduit d'une part à l'intériorisation des normes établies, valant parce qu'établies, et d'autre part, à l'expectative que les choses doivent se dérouler conformément à ce qu'il en est d'ordinaire. Autrement dit, l'effectivité d'une normativité sociale, soit le fait que les comportements sociaux s'orientent régulièrement en conformité générale avec ses principes, relève d'abord et avant tout d'une « simple "soumission" au familier *parce qu'il* est familier ».[1188]

4.2.3.2 La puissance du langage et le mystère de l'obéissance

Bien qu'il soit théoriquement pensable - et nonobstant qu'il puisse être philosophiquement souhaitable - que des groupements humains s'établissent sur la base d'un accord volontaire instituant une règle rationnellement définie, il faut reconnaître, pour peu que l'on jette un regard généalogique sur la question des normativités sociales, et en particulier sur les formes de leur codification juridique, que celles-ci apparaissent comme le fruit d'un processus indéterminé. Cette indétermination provient non seulement du fait des circonstances toujours contingentes qui font que telle habitude s'incruste au sein d'une communauté et y prend valeur de norme conventionnelle. Elle se rapporte également *a fortiori* au fait que les normes sociales sont toujours, à partir d'un certain point, des formations de langage, et qu'elle sont en ce sens *édictées*, c'est-à-dire que certains individus en formulent le contenu et qu'en vertu de

[1187] *Rudolf Stammler et le matérialisme historique*, *op. cit.*, p. 177.
[1188] « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », *loc. cit.*, p. 394. Italiques dans le texte.

la dignité particulière de ces locuteurs, leurs paroles valent comme obligation pour ceux à qui elles s'adressent. Il en va ici d'une activité sociale de « création du droit », comme acte déclaratoire instituant la norme, qui s'accompagne, bien qu'il ne s'agisse pas forcément du fait d'une même personne, d'une « découverte du droit » par le biais de laquelle ladite norme se voit « appliquée » « à des situations concrètes ».[1189]

Ainsi, dans la plupart des cas de figures, les lois et les statuts qui régissent l'activité sociale, loin d'être « le fruit d'un accord », sont en fait « octroyés », c'est-à-dire « qu'ils ont été imposés [...] par des hommes ou des groupements d'hommes qui, pour une raison ou une autre, ont été en fait capables d'exercer par leur volonté une influence sur cette activité ».[1190] S'il y a indétermination à savoir qui sont ceux qui jouissent d'une telle influence et pour quelles raisons ils se retrouvent dans une telle position, et notamment quant à savoir en vertu de quel droit ils se voient habilités à dire le droit, le phénomène peut de manière générale être saisi sous le terme de *domination*. Sous ce rapport, l'octroi de règles formelles n'est qu'un cas particulier de la prérogative du commandement qui donne à la domination son caractère fondamentalement langagier. La domination consiste à donner des ordres, c'est-à-dire qu'il en va d'une opération discursive au moyen de laquelle la volonté de l'un se trouve convertie en maxime d'action pour autrui.[1191] La réussite d'une telle opération suppose qu'un certain déséquilibre de puissance existe entre les parties – la puissance renvoyant, comme on l'a vu plus haut au sujet de l'économie, à certaines capacités psycho-physiques. Pourtant, la domination « ne signifie pas qu'une force naturelle plus puissante réussit à s'imposer d'une manière ou d'une autre, mais qu'il existe une relation significative de l'activité des uns ("commandement") à celle des autres ("obéissance") ».[1192] Si la « force naturelle » entre en

[1189] *Sociologie du droit*, *op. cit.*, p. 38.
[1190] « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », *loc. cit.*, p. 391.
[1191] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 221 ; voir aussi *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit.*, p. 946.
[1192] « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », *loc. cit.*, p. 371.

ligne de compte, c'est-à-titre de moyen, en lui-même insignifiant, mais pouvant contribuer à garantir l'atteinte d'une fin, seule porteuse de signification.

En ce sens, le mystère tient moins au fait que certains puissent disposer ou désirer disposer d'un titre à commander les autres, qu'à celui de l'obéissance que rencontre leurs prétentions et qui permet qu'un rapport de domination en vienne à se structurer et à se maintenir dans le temps, par-delà le prononcé d'un ordre particulier, jusqu'à disposer à l'accueil de tous les ordres potentiels et à venir. En effet, si la domination consiste dans la « chance d'être obéi », celle-ci dépend entièrement d'une « volonté d'obéir », dont les motifs sont des plus variables. C'est donc que pour le dominé sa soumission participe d'un certain calcul intéressé, que l'on peut supposer même minimalement dans les formes les plus brutales comme l'esclavage, où, bien qu'il soit indubitable que la soumission n'y soit pas volontaire, elle peut paraître, aux yeux de qui la subit, préférable aux risques de la rébellion. Les multiples formes de la domination se déclinent sur un spectre des motifs d'obéir où « les transitions sont fluides » entre la contrainte absolue et la subordination enthousiaste.[1193] Dans ce cas d'une « servitude volontaire », allant jusqu'à devancer tout commandement, la logique de l'intérêt participe à plus forte raison des mobiles du dominé, puisque la relation avec son chef est susceptible de lui procurer des avantages, que ce soit en biens matériels ou en prestige. En dépit d'une opposition de principe, ce dernier ordre de motifs se conjugue encore ici de manière fluide avec une obéissance qui se penserait plutôt en termes déontologiques, où l'asservissement serait reconnu comme découlant d'un devoir moral. Certes, ainsi qu'il en va généralement dans le droit des sociétés modernes, l'obéissance à l'ordre ou la conformation à la règle sont rarement pensées comme devant être assorties d'une conviction éthique, la simple prestation de ce qui est requis suffisant le plus souvent. Pourtant, ce n'est pas seulement par habitude ni simplement parce qu'il en va de son intérêt qu'« un fonctionnaire apparaît journellement à

[1193] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 219 ; voir aussi *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit.*, p. 945.

heure fixe à son bureau », comme le dit Weber, mais bien parce qu'il reconnaît dans la consigne un motif supérieur, un devoir qu'il ne pourrait négliger sans ressentir « un remords ».[1194]

Or, ce sens du devoir, à ce stade, n'est guère plus qu'un supplément d'âme relativement optionnel et sur lequel le dominant n'a pas à compter, et qui constituerait d'ailleurs une fondation bien fragile s'il fallait le placer à la base d'une société politique. Hobbes avait très bien compris cela, lorsqu'il écrivait que « les conventions, sans l'épée, ne sont que des mots ». [1195] Ce serait mal connaître les hommes que d'escompter de leur part qu'ils acquiescent du fond de leur être aux ordres qu'on leur intime, eux qui n'obéissent que par veulerie ou par commodité. Telle est du moins l'opinion qui sous-tend l'amoralisme du contrat social hobbesien, et qui fonde ses garanties sur la menace perpétuelle de la violence, et le même pessimisme semble inspirer Weber. *"For the political community [...] is so constituted that it imposes obligations on the individual members which many of them fulfill only because they are aware of the probability of physical coercion backing up such obligations."*[1196]

4.2.3.3 La violence et les fondements affectifs de la domination

On touche ici à ce qui constitue l'origine de la forme étatique, qui se présente comme le fruit d'un processus d'autonomisation d'une instance de domination sur fond d'une relative indifférenciation primitive des statuts sociaux, une instance dont la caractéristique principale réside dans la capacité d'exercer une contrainte physique. La violence est conçue par Weber comme « une chose absolument primordiale », en ce sens anhistorique qu'il s'agit d'un trait commun à « tous les groupes » sociaux, où le recours à la coercition physique participe de

[1194] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 30 ; voir aussi p. 35.
[1195] *Léviathan*, *op. cit.*, p. 282.
[1196] *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 2, *op. cit.*, p. 903.

façon instrumentale à la défense et à la promotion des intérêts.[1197] Hobbes avouait que les États sont peu nombreux dont les fondements peuvent être justifiés. Weber radicalise cet aveu et fait l'hypothèse que l'institution primitive de l'État résulte de la consolidation d'une entreprise usant de la violence à des fins de pillage et de conquête, où il apparaît en outre qu'aux côtés de l'acquisition fondée sur le travail, l'appropriation par les armes fonde l'une des formes primitives de propriété. Dans cette optique, le développement historique présente l'aspect d'un assujettissement des travailleurs aux guerriers.[1198] La domination peut ainsi être comprise comme une entreprise au sens entendu ci-haut, Weber voyant dans la « fraternisation des guerriers » se réunissant autour d'un chef librement choisi par eux, donc dans un engagement mutuel en vue d'une fin donnée, le pillage, une des formes qu'a dû prendre le pouvoir à l'aube des temps historiques. Le capacité à contraindre autrui physiquement se rajoute ainsi à cette autre forme, proprement verbale, du pouvoir de commander, qui trouve son origine, quant à elle, dans la figure du despote à l'« arbitraire illimité », le patriarche, régnant sans partage sur sa cellule domestique.[1199]

La différence entre ces deux formes, qui ne sont rien d'autre que les deux modalités de ce que Hobbes appelait des « républiques d'acquisition », correspond à celle que l'on peut tracer entre ce qui relève respectivement de la convention et du droit. Aussi arbitraire et potentiellement violente soit-elle, l'autorité domestique recouvre en fait un ensemble de «

[1197] *Idem*, p. 904.

[1198] L'intensification du travail agricole dans l'Antiquité passe pour être à la fois la cause et l'effet de ce phénomène de différenciation sociale d'une caste de guerriers, capable d'étendre sa domination sur une masse de paysans dont l'activité économique les prive des moyens de se défendre, mais qui produisent d'autant plus qu'ils sont par là même libérés de la nécessité de se préparer et de s'équiper pour la guerre, dégageant ainsi de leur travail un surplus qui est alors accaparé par les guerriers sous la forme de tributs ; voir *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 80, ainsi que *Économie et société dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 88.
Il s'agit là d'un phénomène typique montrant que la domination repose non seulement sur la subordination: elle constitue en outre un rapport d'interdépendance, dans un sens qui est proche de celui que lui donne Norbert Elias.

[1199] « Ce pouvoir suprême remonte à la nuit des temps. » *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 72. Évidemment, cela n'est pas sans rappeler l'importance que Freud accorde à la figure du Père totémique, même s'il ne semble pas qu'il faille, chez Weber, passer par son meurtre pour instituer l'ordre social. Par ailleurs, il convient d'ajouter que la forme historique qu'a prise la domination patriarcale dans l'ordre juridique de la Rome antique, où l'univers domestique était entièrement abandonné à l'autorité paternelle (le dominium), constituerait, selon Weber, « l'embryon du concept abstrait de propriété », c'est-à-dire le premier exemple empirique d'une codification légale de la propriété privative. (*Économie et société dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 309).

relations personnelles perçues comme naturelles », ce caractère l'inscrivant ainsi symboliquement dans une trame temporelle, celle d'une « communauté de destin », qui tend à lui imposer certaines limites, et à former à travers celles-ci les linéaments d'une réciprocité fondée sur le dévouement et la piété.[1200] En ce sens, l'autorité domestique est une forme de domination de type coutumier ou conventionnel, qui s'exerce en vertu d'un rapport personnel et dans les limites de normes établies par la tradition, dont le « maître » ne saurait s'écarter sans susciter une réprobation telle que son autorité ou ses « chances d'être obéi » s'en trouveraient sérieusement compromises. Ce qui distingue le droit de la convention, de ce point de vue, c'est que la « garantie extérieure » des normes qu'il sanctionne relève non plus de l'action réciproque des membres d'un groupe mais de l'intervention d'une instance autonome chargée d'exercer la contrainte.[1201] Or, c'est justement la forme que tend à prendre l'entreprise guerrière une fois qu'elle parvient à consolider son emprise sur un ensemble social.

Cette consolidation de la domination guerrière, c'est-à-dire sa pérennisation dans le temps sur un territoire défini, constitue le principe même de cette forme institutionnelle spécifique qu'est l'État. Dans une perspective sociologique organiciste, qui partirait du tout pour comprendre l'articulation des parties, l'État serait défini par la fonction qu'il exerce. Or, comme le signale Weber, il n'est guère de rôle que l'État n'ait été appelé à jouer à travers l'histoire, et du reste, ces tâches ont rarement été de son ressort exclusif. Pour établir un concept idéal-typique adéquat, aussi éloigné que possible de la diversité empirique de ce qu'il sert à désigner, on ne saurait donc tenter une définition sur la base du « contenu de ce qu'il fait ». L'État « ne se laisse définir sociologiquement que par le *moyen* spécifique qui lui est propre, [...] à savoir la violence physique. »[1202] C'est donc par la disposition tendanciellement

[1200] *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit.*, p. 1007.
[1201] *Économie et société*, *op. cit.*, pp. 33-34.
[1202] *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 124; voir aussi *Économie et société*, *op. cit.*, pp. 57-58. Italiques dans le texte.

monopolistique de ce moyen que peut s'instituer un groupement politique, dans le but de « subordonner [...] un "territoire" et la conduite des personnes en son sein ».[1203] Le pouvoir de dire le droit peut certes représenter l'une des principales manières d'orienter les conduites sur le plan du sens - et l'histoire de la forme étatique se confond pour une part avec un processus d'expropriation et de monopolisation d'un tel pouvoir au détriment de l'autonomie juridique des autres formes de groupements sociaux[1204] -, mais il n'en demeure pas moins que l'*ultima ratio regum*, le dernier argument du souverain, son ultime parole, sort de la bouche de ses canons.

La peur constitue donc l'affect politique par excellence, si l'on considère que c'est la réaction typique que peut engendrer la perspective d'être violenté, et qui conduit à se soumettre au commandement d'autrui. C'est à l'ombre de la mort que l'État s'institue. La domination politique trouve ainsi dans la peur sa condition négative, celle qui fait que l'esclave, dans la dialectique hégélienne, se soumet à son maître, pour ne pas mourir sous ses coups. Pourtant, on avait vu, chez Hobbes, qu'il en allait tout autant dans la peur de la mort d'un attachement positif à l'État. Certes, ici aussi, l'« effroi » devant la violence étatique reste la garantie de son ordre, mais celui-ci est institué afin de résorber la crainte naturelle qui résulte de la vulnérabilité physique de l'homme. Faire peur est un moyen de protéger. Et paradoxalement, l'angoisse devant la mort en vient à justifier son exaltation, qui culmine dans le droit pour l'État de l'exiger de ses citoyens. Ce « pathos » macabre est peut-être le trait le plus spécifique de la domination politique, en tant qu'elle prétend, par-delà sa violence instrumentale, instituer une « communauté ». Il en va d'une transfiguration de la mort, d'horizon insensé et effrayant qui attend tout individu isolé, en une promesse pleine de sens par laquelle l'individu se sent appartenir à quelque chose qui le transcende. « Toutes les tentatives faites pour étayer la dignité spécifique du groupement politique reposant sur la

[1203] *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 2, *op. cit.*, p. 901.
[1204] *Sociologie du droit*, *op. cit.*, p. 86.

violence impliquent finalement cette opération d'insertion de la mort dans la série des événements qui ont un sens, et un sens consacré. »[1205]

Sans doute y a-t-il une dimension instrumentale forte dans la soumission des individus à l'ordre politique. C'est sur elle que comptait Hobbes en référant chacun à sa peur viscérale et à son sens de la prudence. Et historiquement, *"the rise to preeminence of the politically guaranteed legal order was also due to the simultaneous development of constantly arising new interests requiring a protection [...]."* [1206] Le rapport entre la volonté d'affirmer ses intérêts, la conscience de sa vulnérabilité, et le désir de se glisser sous l'aile protectrice d'un pouvoir tutélaire a donc bel et bien participé à l'institutionnalisation de l'État. Or, à cet intérêt égocentrique, seule la menace de la violence peut répondre. Pourtant, force est de constater que s'il s'agit du fondement ultime de la domination, la violence reste virtuelle la plupart du temps, et que si elle peut contraindre, « la peur toute nue devant la violence directement menaçante ne conditionne pas l'obéissance », pour peu que cette dernière implique une acceptation volontaire.[1207] Les choses sont simples: on ne pourrait se servir de la peur de la mort pour pousser autrui à donner sa vie. Si la « chance d'être obéi » peut aller jusqu'à demander le sacrifice, c'est donc qu'intervient un autre principe de la domination, sa prétention à la légitimité.

4.2.3.4 La légitimité

On retrouve ici l'idée de ce supplément d'âme qu'apporte le sentiment d'agir par devoir, qui peut même aller jusqu'à agir à l'encontre des intérêts que l'individu peut tenir pour siens. Faut-il concevoir le sens du devoir de la même manière que la psychanalyse définit le «

[1205] « Considération intermédiaire: théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde », *loc. cit.*, p. 427.
[1206] *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 2, *op. cit.*, p. 904.
[1207] « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », *loc. cit.*, p. 393.

surmoi », soit dans l'idée que le commandement extérieur, appuyé sur la menace de la contrainte, finit par être intériorisé par l'individu jusqu'à devenir une part de son identité, jusqu'à refléter l'idéal qu'il se fait de lui-même, cette instance sévère et inflexible contre laquelle butent ses pulsions inavouables? Est-ce là le sens qu'il faut attribuer à ce que Weber appelle une « contrainte psychique »[1208]? Chose certaine, « pour autant que la peur ou des motifs rationnels en finalité ne sont pas déterminants », l'obéissance du dominé suppose sa « croyance » en la légitimité des ordres et des personnes auxquels il se soumet.[1209] C'est donc dire qu'il reconnaît comme valide la justification des hiérarchies, qu'il acquiesce à la vérité d'un certain discours rationalisant cette inégalité, et énonçant le bien-fondé de la violence sur laquelle elle est ultimement appuyée. Ce n'est pas simplement de « spéculation théorique ou philosophique » dont il s'agit dans ces « mythes » légitimateurs, mais d'un « besoin pour tout pouvoir [...] de se justifier » de manière à ce que chacun considère son « lot particulier » comme étant « mérité ».[1210] S'agit-il d'un besoin psychique du dominant, découlant de sa perception confuse du fait que l'inégalité ne va pas de soi, et visant à compenser l'éventuel remords qu'il en ressentirait?[1211] Ou plutôt d'un « noble mensonge » adressé aux masses, de manière à ce qu'elles se satisfassent de leur sort, et surtout afin de désamorcer toute velléité de contestation en faisant en sorte que la structure de la domination leur paraisse aussi peu « problématique » que possible? Dans les deux cas, la domination politique repose sur une opération de mystification, et c'est sans doute pourquoi tout discours de légitimation comporte à un degré ou un autre une certaine tonalité religieuse, prétendant toujours reposer sur « *some remnant of supernatural derivation* ».[1212]

[1208] *Idem*, p. 384.
[1209] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 37.
[1210] *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit.*, p. 953.
[1211] « L'homme heureux se contente rarement du fait d'être heureux; il éprouve de surcroît le besoin d'y avoir droit. Il veut aussi être convaincu qu'il "mérite" son bonheur, et surtout qu'il le mérite par comparaison avec d'autres. Et il veut donc également pouvoir croire qu'en ne possédant pas le même bonheur, le moins fortuné n'a que ce qu'il mérite. Le bonheur veut être "légitime". » (« Introduction » à « L'éthique économique des religions mondiales », *loc. cit.*, p. 337. Voir également *Économie et société / 2*, *op. cit.*, p. 251.)
[1212] *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit.*, p. 1162.

En ce sens, le type de légitimité que Weber qualifie de charismatique n'est pas seulement une force théologico-politique révolutionnaire, « transformant toutes les valeurs et brisant toutes les normes traditionnelles et rationnelles ».[1213] Qualifié pour sa mission par son aura extraordinaire, le chef charismatique représente le cas paradigmatique du mécanisme de soumission à l'autorité, en tant qu'il s'agit d'un rapport d'identification et de reconnaissance. Si les « dominés [...] souvent appellent un "chef" de leurs voeux », c'est peut-être, ainsi que le pensait Freud, parce que celui-ci parvient à substituer sa propre personne à l'objet des désirs particuliers, et qu'il répond, par le fait même, à ce besoin qu'éprouverait tout un chacun de dissoudre son individualité dans le grand tout de la foule.[1214] Dans la formation, autour du chef, d'une « communauté émotionnelle », il en va en effet d'un acte de reconnaissance qui est de l'ordre d'un « abandon tout à fait personnel » de l'individu à l'« appel » qu'il ressent intérieurement.[1215] Et c'est là sans doute le plus puissant ressort du « devoir » que réclame la prétention des dominants à être obéis de leurs subordonnés, soit ce sentiment d'appartenir à un ensemble plus vaste, qui n'est pas forcément de l'ordre de l'identification à une personne ou à un groupe, car elle peut aussi se satisfaire de l'idée de participer à la grandeur du royaume des fins ultimes.

Sous ce rapport, la légitimité charismatique, pourtant indifférente et même hostile parfois à toute norme établie, rejoint celle des règles toutes formelles auxquelles se plie le fonctionnaire qui pointe à heure fixe à son bureau, non parce qu'il s'agit pour lui de se fondre par là même dans un quelconque « sentiment océanique », mais bien parce que ces règles, typiques d'une légitimité légale-rationnelle, s'imposent à lui avec l'évidence d'un impératif moral, d'une sorte d'appel qui fait pour lui de sa profession une vocation. Nous aurons l'occasion de

[1213] *Idem*, p. 1115.
[1214] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 284. Sur cet aspect de la « psychologie des foules » chez Freud, voir ci-haut, p. 363. Quant à l'appréciation dubitative que porte Weber au sujet de la valeur heuristique de cette « psychologie des masses » aux fins de la connaissance sociologique, voir l'« Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », *loc. cit.*, p. 369.
[1215] *Économie et société*, *op. cit.*, pp. 249-250.

revenir sur ce type particulier de légitimité s'appuyant sur la codification d'une loi, mise au service de fins rationnelles. Or, il importe de clarifier ce qui résulte parfois dans un malentendu au sujet de la typologie wébérienne des formes de légitimité. Même si le charisme peut, pour sa part, être dans une certaine homologie avec ce que Weber appelle l'« appareil conceptuel des tribus primitives », où tout ce qui n'est pas de l'ordre des besoins économiques quotidiens est vu comme ressortissant d'un domaine supernaturel, et même si, à l'autre extrémité du fil historique ne subsistent plus, en apparence, que des formes de domination hautement rationalisées, il serait erroné de classifier les différents types de domination dans une perspective évolutionniste.[1216] Weber y insiste, « il faut retenir que le fondement de toute domination, donc de toute docilité, est une *croyance* [...]. Cette croyance n'a que rarement une signification unique. Elle n'est jamais croyance en une domination "légale", purement légale. Au contraire, la croyance en la légalité est "acclimatée", et par là même conditionnée par la tradition [...]. Au sens négatif elle est aussi charismatique [...] [puisqu'elle est toujours aussi une affaire de personnalités appréciées d'après leurs qualités et leurs succès]. »[1217]

4.2.3.5 Économie et politique

Il y a donc une détermination réciproque entre la structure des rapports de domination et les énoncés signifiants qui composent la normativité d'une société donnée, et dont le sens déborde le strict cadre politique. Car d'un côté, en effet, qu'il s'agisse d'évaluations de nature religieuse ou de règles proprement juridiques, voire même de ces valeurs plus ou moins tangibles à quoi se reconnaît la puissance économique, les normes sociales doivent être envisagées, d'après Weber, « sous l'angle suivant: à *quel type d'hommes* offre-t-elle les

[1216] *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit.*, pp. 1133-1134.
[1217] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 271. Italiques dans le texte.

meilleures chances de *domination* »?[1218] Mais à l'inverse, puisque la « structure de domination » a un impact déterminant quant à la forme et à l'orientation de l'activité sociale[1219], cela veut aussi dire que ceux qui y occupent les plus hautes places contribuent fortement à définir le sens de ces normes qui leur assurent par le fait même de meilleures chances de domination, et partant, de meilleures chances de vie tout court. Il convient ainsi d'examiner brièvement comment se recoupent les sphères de la domination politique et de l'activité économique auxquelles appartiennent respectivement ces deux genres de chances.

Entre les domaines de l'économie et de la politique, et par-delà leurs particularités respectives, s'établit un fort lien de connivence. Certes, ce ne sont pas toutes les formes de domination qui visent des objectifs économiques. Le charisme prophétique, par exemple, se veut « extraquotidien » et radicalement « étranger à l'économie » comme à toute préoccupation mondaine.[1220] Pourtant, tôt ou tard, et ce même s'il refuse d'en faire une fin en soi, la question des moyens en vient inévitablement à se poser dans l'idée de perpétuer les relations sociales que le prophète a fait naître, et ces moyens relèvent pour une part de l'économie des biens matériels. Inversement, si le simple jeu formel de l'échange économique aboutit à la structuration de hiérarchies fondées sur la distribution inégale des propriétés entendues comme autant de moyens de puissance sociale, ce n'est pas que le sens visé de l'activité économique soit explicitement d'assujettir autrui, ou d'obtenir de lui une prestation d'obéissance. Dans une telle « domination fondée sur l'intérêt », demeure, même implicitement, une prétention à la légitimité du partage inégal qui peut être pensée en des termes très proches de la notion d'hégémonie au sens où l'entendait Gramsci. « En d'autres mots, [le dominant agit comme] si, par sa propre conduite, il [pouvait] imposer aux [dominés] une conduite en accord avec ses propres intérêts, sans pourtant leur imposer la moindre

[1218] « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », *loc. cit.*, p. 443.
[1219] *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit.*, p. 941.
[1220] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 251.

"obligation" de se soumettre à cette domination. » L'intérêt des dominants se trouve ainsi réalisé par le fait même que les dominés « agissant de manière formellement libre, poursuivent leurs intérêts propres tels que ceux-ci leur sont dictés par les circonstances objectives »[1221], circonstances que la puissance économique des premiers leur permet d'orienter à leur avantage, et de pérenniser par des moyens idéologiques.

Ce genre de rapport de pouvoir dans la sphère économique renvoie fondamentalement à la prétention au privilège de disposer de certaines ressources à des fins utilitaires. Or, une telle prétention n'aurait que bien peu d'effectivité potentielle si elle n'était pas enchâssée dans un ordre juridique lui permettant de se formuler en termes de « droit subjectif », en vertu duquel elle s'autorise de requérir l'assistance de la puissance contraignante de l'État pour la défense de son intérêt. « L'individu qui a le pouvoir de disposer d'une chose ou d'une personne acquiert donc par la garantie juridique une sécurité spécifique quant à la durée de son pouvoir accordant à celui à qui une prestation a été promise qu'elle sera exécutée. »[1222] Mais cela n'est qu'un aspect du lien entre la domination juridico-politique et l'économie, car Weber poursuit en écrivant que « l'activité de l'appareil de contrainte est conçu [*sic*] de manière à faire naître certains rapports économiques qui peuvent être des réglementations du pouvoir de disposer ou des accords fondés sur des attentes économiques ». [1223] Autrement dit, s'il se reproduit à travers les actions formellement libres d'une multiplicité d'individus, l'ordre économique est au moins partiellement engendré par une décision politique, dictant notamment la forme et l'étendue des droits sur lesquels s'appuient lesdites actions. Il en découle également la possibilité que cette institutionnalisation politique de l'économie soit faite dans le but délibéré de faire fonctionner celle-ci au bénéfice des maîtres du jeu politique, de ceux-là même qui, à la différence des acteurs économiques, peuvent revendiquer le prestige de l'autorité et l'obéissance de leurs sujets.

[1221] *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit.*, p. 943. Notre traduction
[1222] *Sociologie du droit*, *op. cit.*, pp. 44-45.
[1223] *Idem*, p. 45.

C'est donc de façon dialectique que l'économie et la politique sont liées: la seconde dépendant de moyens matériels et techniques dont la production relève de la première, celle-ci fonctionnant d'après des règles qui sont en partie décrétées et garanties par celle-là. « Si l'on s'en tient à l'expérience historique, nous dit Weber, il est un fait que toute économie est et doit être sous-tendue par un emploi de la force [...]. » [1224] Celle-ci ne sert pas seulement d'instrument de contrainte visant à forcer les individus à s'acquitter de leurs obligations. Car si les hiérarchies sociales peuvent être pensées comme une forme de répartition inégale des « charges » au sein d'une communauté, et notamment des prestations de biens et de services, cette répartition est le produit et le reflet de « la puissance dont disposent les uns par rapport aux autres les divers groupes de cette communauté ».[1225] En ce sens, il n'est pas indifférent qu'un groupe puisse opposer aux autres son « monopole de la violence légitime ».

4.2.3.6 Hiérarchies de valeurs et hiérarchies sociales

Nous avons dit plus haut que la distribution inégalitaire de la propriété générait une forme de division sociale en classes. Il faut mettre celle-ci en rapport avec un autre type de hiérarchisation sociale, mettant en scène des groupes qui se distinguent non pas d'après leurs possessions, mais d'après leur statut, ce que Weber appelle des « ordres ». Les ordres sont des groupes que l'on pourrait qualifier d'affinitaires, en ce sens qu'ils sont basés sur la reconnaissance mutuelle et exclusive de leurs membres, qui revendiquent, à l'égard de ceux qui n'en font pas partie, un privilège exprimé en termes de « considération » ou d'« honneur ».[1226] Ce qui s'avère distinctif, de ce point de vue, c'est la particularité du « style de vie » auquel se reconnaît l'appartenance à un ordre, celui-ci renvoyant à un ensemble de pratiques

[1224] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 8.
[1225] *Économie et société / 2*, *op. cit.*, p. 75.
[1226] Sur ce sujet, voir *Économie et société*, *op. cit.*, pp. 314-315, ainsi que *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 2, *op. cit.*, pp. 932-936.

sociales dont l'exercice est régulé par des normes conventionnelles, mais aussi à une forme d'« instruction » nécessaire à l'acquisition des habiletés qu'elles requièrent, et qui relèvent, encore ici, de capacités psycho-physiques. Dans cette perspective, la « courtoisie » dont Norbert Elias a retracé la généalogie, constituait bien une forme de codification de dispositions psycho-physiques distinctives, puisqu'il en allait d'un raffinement dans les manières de se comporter, témoignant, au fond, d'une capacité psychologique à diriger son corps, à contrôler ses gestes et ses paroles en les conformant à des normes de « civilité » qui formaient autant de marqueurs de l'appartenance à la noblesse, sans cesse renforcés par souci de distinction face aux ordres subalternes. Et en effet, comme l'écrit Weber, « les barrières en matière de culture et de goût sont les plus intériorisées et les plus insurmontables de toutes les différences de statut social ». [1227]

Le fait que ce soit à des critères de goût que se rattache la domination d'un ordre différencie ce principe de structuration hiérarchique de celui qui se fonderait sur la situation de classe, économiquement définie. Weber synthétise cette distinction en montrant que, d'un côté, la situation de classe est déterminée par la position d'un individu au sein d'un mode de production de biens, dont le fonctionnement entraîne une stratification selon un accès inégal à la propriété. Les ordres, quant à eux, sont plutôt définis par « leur *consommation* de biens, telle que représentée par leurs styles de vie spéciaux ».[1228] De ce point de vue, ce n'est pas la propriété des biens qui compte, mais bien le style de vie qu'elle rend possible, notamment dans la mesure où l'acquisition de certaines habiletés distinctives par le biais d'une éducation spécifique suppose non seulement des loisirs mais encore les ressources économiques permettant d'en disposer.[1229] Du reste, Weber estime qu'il est souvent vu comme contraire à

[1227] « Considération intermédiaire: théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde », *loc. cit.*, p. 453.
[1228] *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 2, *op. cit.*, p. 937. Italiques dans le texte. Notre traduction.
[1229] *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit.*, p. 1146. Sur ce point, on comprend l'importance que Weber attribue à la capacité de s'équiper soi-même pour la guerre, sur laquelle il

l'honneur spécifique d'un ordre que ses membres puissent s'adonner à une activité d'acquisition. La propriété n'est pour eux qu'un moyen à engloutir dans la dépense somptuaire, mais à moins qu'elle n'entrave complètement l'expression du style de vie qui le caractérise, la pauvreté matérielle n'est pas un motif d'exclusion du groupe. À l'âge du féodalisme, on pouvait donc être pauvre et noble, puisque la richesse n'était qu'une condition subsidiaire de l'honneur. Cela étant, force est de constater que dans bien des cas historiques, la domination fondée sur la propriété et celle basée sur le statut se recoupaient largement, bien que l'on puisse dire que la propriété était généralement vue comme un attribut du statut plutôt que l'inverse.

Il convient donc de tenir pour une « règle de l'expérience » que ce sont des estimations de valeurs qui forment le principe d'une structuration hiérarchique de la société, et qui ouvrent plus généralement l'accès à la puissance politique. En ce sens, si une domination peut paraître légitime, c'est bien parce qu'il en va d'une dignité particulière rattachée non seulement à la fonction de commandement mais aussi à la personne qui l'occupe. Si le titre de gloire auréole celui qui le porte et l'autorise à dire le droit, le maître n'a en revanche accès à sa position que par la grâce de qualités qui témoignent de son rang. Certes, le phénomène de la domination dans les sociétés humaines serait sans doute plus rare si certains n'étaient pas animés du désir de « satisfaire [leurs] instincts de puissance ».[1230] Et ce désir de commander serait bien vain s'il ne rencontrait pas devant lui un désir de soumission qui s'obnubile de la puissance de ses chefs et tire un « orgueil passionné » de se sentir irradié par

insiste à de multiples reprises, et qui constitua dans la Grèce antique, par exemple, le fondement même de la dignité de citoyen et le corollaire des droits qui s'y rapportent, de même qu'elle fut aussi la base de la dignité de chevalier dans l'Europe du Moyen Âge. Cette capacité étant directement tributaire des ressources économiques de l'individu, elle constituait par le fait même la base matérielle de sa liberté subjective, ainsi que le garant de l'isonomie des membres de l'ordre. Inversement, l'incapacité des uns à s'équiper militairement les obligeait pratiquement à se placer sous la protection des autres. De ce point de vue, la sujétion doit être comprise comme une mise en dépendance ; voir *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 2, *op. cit.*, p. 906; *Histoire économique*, *op. cit.*, pp. 73, 80; et *La ville*, *op. cit.*, p. 140.

[1230] *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 187.

elle.[1231] Or, c'est bien là le ressort psychopolitique de l'« honneur » des classes supérieures, en ce qu'elles sont d'emblée reconnues comme dignes de la fonction de commandement, mais aussi en ce qu'elles sont, à leurs propres yeux, nées pour l'exercer.

C'est qu'il en va du rapport à soi typique des membres d'un ordre particulier, autrement dit, de leur « sens d'une dignité » spécifique, qui, au sein des « ordres positivement privilégiés », ressortit à leur « être » même, un attachement à soi ou un amour-propre qui « ne se transcende pas lui-même », mais s'exprime plutôt en termes de « beauté et d'excellence ». Comme l'écrit Weber: « Leur royaume est "de ce monde". » À l'opposé, chez les groupes qui sont « négativement privilégiés », et qui se retrouvent souvent de ce fait politiquement subjugués et assujettis aux premiers, voire carrément exclus ou rejetés comme des « parias », lorsqu'elle ne se satisfait pas d'être effleurée par la réverbération de la gloire des dominants, leur « dignité » se trouve, elle, détachée de leur condition présente et renvoyée dans un futur indéfini. Cela s'accompagne souvent de la promesse d'une compensation à venir pour les souffrances endurées ici-bas, voire même d'une idée d'« élection » qui renverse en quelque sorte le stigmate de leur humiliation présente. Selon Weber, c'est la dynamique de ce rapport entre les ordres, qui conditionne une identification mutuellement exclusive des uns et des autres, plutôt qu'une disposition psychologique comme celle du « ressentiment » soulignée par Nietzsche, qui se trouve à « la source de la religiosité cultivée par les groupes parias ».[1232]

[1231] *Économie et société / 2*, *op. cit.*, p. 144. Dans ce passage sur « l'orgueil passionné de la puissance politique », Weber discute en fait de cette « passion spécifique » en quoi consiste ce « quelque chose d'unitaire » qu'exprime l'idée de « nation », porteuse de désirs. Or, il ne nous paraît pas exagéré de penser que la nation soit au fond la représentation sublimée de la « communauté émotionnelle » réunie autour du chef charismatique, ce qui rejoindrait d'ailleurs l'idée que Freud semblait se faire sur le sujet. Voir ci-haut, p. 363.

[1232] *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 2, *op. cit.*, p. 934. Notre traduction. S'il confie son admiration pour la théorie que Nietzsche élabore dans *La généalogie de la morale*, Weber n'en est pas moins sceptique quant à la validité de ses propositions. La thèse d'une religiosité fondée sur le ressentiment lui semble valable dans le cas du judaïsme, admet-il, mais selon lui, Nietzsche fait erreur lorsqu'il fait du ressentiment la source de toutes les éthiques religieuses, et notamment du bouddhisme ; voir *Économie et société / 2*, *op. cit.*, pp. 254-261. L'idée voulant que les « devoirs » découlant d'une éthique religieuse soient au fond un « refoulement » du désir de vengeance pour l'oppression subie tend à faire de la religiosité, sur un plan général, un épiphénomène découlant des rapports hiérarchiques, notamment d'une lutte des classes, ce en quoi la thèse nietzschéenne rejoint le point de vue du matérialisme historique. Or, s'il est certain que les religions sont toujours portées par certains groupes sociaux dont la constitution repose sur des déterminations économiques ou politiques, il n'en demeure pas moins que l'éthique religieuse ressortit à un processus d'intellectualisation

Néanmoins, si un tel motif psychologique a pu effectivement participer dans la constitution du sens de la dignité des couches inférieures, jusqu'à étayer leur définition de la morale, c'est dire combien les émotions ajoutent de carburant à la dynamique du développement historique.

4.2.4 Le devenir, la lutte et l'accident

Ici, l'on se trouve renvoyé à notre point de départ, à ce besoin d'ordre et de promesses salutaires qui définit la pratique religieuse. Nous avons tenté de distinguer trois domaines de la pratique sociale - la religion, l'économie et la politique - qui, bien qu'ils possèdent tous leur irréductible singularité, n'ont de cesse de se recouper dans les faits. Si l'on tentait de reconstituer le développement historique d'une culture, en cherchant à isoler des facteurs explicatifs discrets qu'il s'agirait pour nous de comprendre par interprétation, l'on verrait une série de glissements successifs entre ces trois domaines, tissant une trame impossible à décomposer sans déchirer irrémédiablement l'étoffe composite du sens propre de cette culture.

C'est là une difficulté que l'on retrouvera dans la partie suivante de notre propos, où l'on se penchera sur la genèse de la modernité occidentale et de ses traits caractéristiques, en essayant de synthétiser la réponse que Weber donne à sa propre question: « quel enchaînement de circonstances a conduit à ce que l'Occident précisément, et lui seul, ait vu apparaître sur son sol des phénomènes culturels qui se sont inscrits dans une direction de développement qui a revêtu - du moins aimons-nous à le penser - une signification et une validité *universelles* ».[1233] Qu'entend donc Weber par cette idée d'universalisation des particularismes de la culture

irréductible à celles-ci ; voir « Introduction » à « L'éthique économique des religions mondiales », *loc. cit.*, pp. 336-337.

[1233] « Avant-propos » au « Recueil d'études de sociologie des religions », *loc. cit.*, p. 489. Italiques dans le texte. À noter, pour preuve qu'un tel acte de problématisation incorpore les valeurs et les déterminations sociales et historiques du chercheur, qu'une telle question ne se pose de cette manière que « si l'on est un enfant de la civilisation moderne de l'Europe ».

occidentale? Le fait que la science en soit venue à y reposer sur un principe de rationalité lui permettant de s'arracher à ses propres déterminations culturelles et historiques de manière à embrasser et à réduire à ses propres schèmes les autres modes de pensée? C'est en effet à une telle condition qu'une sociologie compréhensive est possible. Mais ne faut-il pas y voir également le fait que l'Occident a institué des modes de domination politique et économique qui ont étendu son emprise à la surface du globe, altérant radicalement les cultures qu'il rencontra sur son chemin et pavant ainsi la voie à leur réduction au titre d'objets du savoir?[1234] Il faudrait parvenir à mieux saisir les rapports entre des modes de pensée et des formes de domination.

Une chose est sûre, si l'on suit Weber, la « signification universelle » qu'ont pu prendre les particularismes culturels occidentaux ne découle aucunement d'une nécessité propre à ces derniers. L'« enchaînement de circonstances » qui a mené à un tel état de fait doit être pensé comme l'effet contingent de la rencontre de divers processus de développement culturel ayant chacun leur logique interne et dont l'enchevêtrement revêt un caractère quasi accidentel. Il n'en est pas moins possible de reconstituer en un « tableau de pensée » relativement cohérent la trajectoire de ce « devenir incommensurable » dont la modernité est le produit. En dégageant les trois domaines ci-haut évoqués - la religion, l'économie, la politique -, nous pouvons repérer en chacun d'eux les principaux moments de gestation de la culture moderne, comprise comme l'institutionnalisation de modes de pensée orientant les activités sociales dans un sens radicalement nouveau.

Mais il faut de suite abandonner l'idée que l'on puisse saisir lequel de ces processus à l'oeuvre dans chacun des domaines singuliers fut décisif. « En un tel domaine, où les relations causales s'entremêlent à l'infini », il faut avancer sans le secours de simplifications

[1234] On pense ici à la puissante critique du caractère impérial de la science anthropologique que l'on trouve chez Edward Saïd: *L'orientalisme. L'orient créé par l'occident*, Paris, Seuil, 1978.

déterministes.[1235] Jamais nous ne découvrirons « le facteur moteur du devenir historique », et prétendre le connaître serait fallacieux, car « ce genre de fantômes n'existe pas ».[1236] S'il n'est pas possible de prendre la mesure exacte de l'influence que des facteurs relevant de l'un ou l'autre des domaines ont pu avoir sur les autres, rien n'empêche cependant d'émettre des hypothèses quant à la possibilité d'un certain conditionnement réciproque. C'est là, rappelons-le, ce que désigne la notion d'« affinité élective ». Or, ces rapports électifs, par le biais desquels la rencontre de deux processus autonomes engendre un développement que ni l'un ni l'autre pris isolément aurait pu laisser présager, ne devraient pas voiler le fait que ces influences réciproques ne sont pas forcément toujours des rapports de composition. Pour une part importante, les relations entre des éléments de nature religieuse, économique ou politique sont aussi des rapports d'opposition, et la dynamique de leur conflictualité pèse aussi lourdement sur l'orientation du cours historique.

On touche ici à ce qui est probablement la prémisse fondamentale de la sociologie wébérienne, soit le fait qu'elle s'appuie sur une « vision du monde » ou une « ontologie » de la *lutte*, qui trahit, malgré ses mises en garde contre la tentation de se reposer sur un principe de détermination univoque, son penchant vers une certaine prééminence du dernier des trois domaines explorés ci-haut, dans la mesure où ce qui est en jeu dans celui-ci, c'est la *puissance*. La puissance signifie pour Weber, « toute chance de faire triompher au sein d'une relation sociale sa propre volonté, même contre des résistances » venant de la part des autres participants.[1237] L'idée voulant que des résistances s'érigent devant toute prétention à réaliser un dessein s'avère cruciale pour la définition de l'activité politique, si l'on entend par là une lutte pour la mainmise sur l'appareil de contrainte, ou plus largement, sur tout facteur

[1235] Max Weber : « Remarques critiques sur les "contributions critiques" précédentes », in *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 327

[1236] Max Weber : « Remarques sur la "réplique" précédente », in *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 334.

[1237] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 56 ; voir aussi *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 2, *op. cit.*, p. 926.

concourant à augmenter ses chances de « triomphe ». Entendue de cette façon, la lutte des puissances n'est donc pas restreinte au seul domaine politique, car elle « pénètre au contraire toutes les formes de l'activité communautaire en général ».[1238]

La puissance doit être comprise comme un principe vital, cette acception rapprochant de façon décisive les théories de Weber et de Hobbes, puisque ce qui est en jeu dans la lutte concerne d'abord et avant tout des « chances de vie ou de survie ».[1239] Il en va donc d'une espèce de nécessité propre de l'être vivant qui le conduit à vouloir assurer sa conservation, en mettant la main sur les moyens nécessaires à la reproduction de sa vie, moyens qui sont circonscrits, comme on l'a vu plus haut, par leur intrinsèque rareté. La condition humaine condamne tout un chacun à une « lutte matérielle pour l'existence », autrement dit, à une « lutte économique » pour celle-ci.[1240] Or, la conception vitaliste de la puissance chez Weber renvoie ultimement à une forme de lutte qui, loin d'être ordonnée aux nécessités biologiques, renverse en fait celles-ci, faisant de l'homme un « être pour la mort », pourrait-on dire, dans la mesure où c'est bien le tombeau qui forme le seul horizon de cette « lutte mortelle et insurmontable, comparable à celle qui oppose "Dieu" et le "diable" », en quoi consiste « l'opposition entre [des] valeurs [...] foncièrement hostiles les unes aux autres ».[1241] Ce n'est plus tant Hobbes que l'on devine ici, mais Nietzsche, pour qui la vie était puissance d'évaluation et d'affirmation de valeurs. Et c'est bien là ce qui soutient la conception wébérienne de l'activité sociale et qui oriente toute sa sociologie, soit le fait que « toute activité, et bien entendu aussi, suivant les circonstances, l'inaction, signifient par leurs

[1238] « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », *loc. cit.*, p. 382.
[1239] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 39.
[1240] « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *loc. cit.*, p. 142, et *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 6.
[1241] « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », *loc. cit.*, pp. 427-428.

conséquences une prise de position en faveur de certaines valeurs et par là même en règle générale - bien qu'on l'oublie volontiers de nos jours - *contre d'autres valeurs*. » [1242]

Pourquoi l'oublierait-on? Quelles circonstances historiques ont pu mener à obscurcir la conscience de ce fait fondamental, que le « vieux Mill » reconnaissait encore quand il disait « que lorsqu'on part de l'expérience pure on aboutit au polythéisme »?[1243] N'est-il pas frappant que Weber ait pu soutenir une telle affirmation dix ans à peine avant que ne se produise la pire conflagration guerrière que l'humanité eusse jamais vécue jusque-là? La réponse à cette question se trouve peut-être dans ce que Elias avouait avoir repris de Weber, ce qu'il appelait la « loi du monopole »[1244], en fonction de laquelle le bruit des armes avait fini par se taire sur le continent européen, laissant la place à un ethos « civilisé » ayant masqué les rivalités sous un fard de bonnes manières. Lorsque Hobbes cherchait à fonder rationnellement la souveraineté étatique de manière à ce que chacun convienne de sa nécessité en fonction de ses propres intérêts, c'était bien la promesse des bénéfices de la paix civile qui justifiait le consentement à vivre à l'ombre d'une violence monopolisée. Or, Hobbes n'apportait pas tant la fondation théorique d'une cité à construire sur ce modèle qu'il ne rationalisait un processus historique déjà à l'oeuvre dans la culture européenne, celui d'une « suppression de la violence privée sous toutes ses formes » sous l'égide de la monarchie. La couronne consolidait sa position non seulement par un déséquilibre de plus en plus sensible entre sa puissance et celle de ses sujets, elle parvenait par le fait même à s'imposer comme l'arbitre ultime de tous les conflits civils, substituant la rationalité de la procédure judiciaire à la « vengeance sanguinaire ». Cet affermissement progressif de la structure de domination politique s'accompagna ainsi d'une transformation profonde de sa signification: ce n'est pas seulement qu'il devint obligatoire de soumettre toute dispute à l'arbitrage d'un représentant de l'État, c'est que le

[1242] « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », *loc. cit.*, p. 124. Italiques dans le texte.
[1243] *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 106.
[1244] *La dynamique de l'Occident*, *op. cit.*, p. 25.

conflit lui-même en vint à être pensé comme la concurrence de prétentions à la justice. Autrement dit, « la communauté politique [...] s'est graduellement transformée en une institution pour la protection des droits ».[1245] Il en alla non seulement d'un changement dans le « mythe » légitimateur de la domination étatique, dont Hobbes fut certainement un des principaux artisans, il s'est agi plus encore d'une refonte des mentalités. « Dans l'ensemble, les hommes ont été de mieux en mieux éduqués à se plier au droit en vigueur, au fur et à mesure que s'est répandue la paix civile. »[1246]

Rendu possible par la monopolisation étatique du pouvoir de contraindre, l'allongement des « chaînes de l'interdépendance » dont parle Elias aurait ainsi pu conduire à ce que des rapports de coopération l'emportent sur les forces dissolvantes du conflit. Pourtant, la pacification sociale sous l'égide de la royauté n'a pas fait cesser toute conflictualité, car bien qu'elle se soit modifiée au cours de ce processus parallèle de monopolisation de la violence, il reste que « c'est toujours la structure même de la société qui engendre les conflits ».[1247] Par conséquent, ceux-ci n'ont peut-être pas changé de nature - il en ira toujours d'une lutte des volontés autour de biens matériels et de valeurs - mais ils ont changé d'aspect. « En effet, il n'est pas possible d'éliminer de la vie culturelle la notion de *lutte*. [...] La "paix" n'est qu'un déplacement des formes, des adversaires ou de l'objet de la lutte ou enfin des chances de sélection: elle n'est rien d'autre. » [1248] Le fait que la rivalité ne puisse dorénavant s'exprimer que sous la gouverne du souverain entraîne cependant une redéfinition de ce que en quoi consistent lesdites chances. Autrement dit, la rivalité se trouve désormais juridiquement codifiée; le « combat violent » cède à une « concurrence » balisée par la loi, et ainsi la lutte en

[1245] *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 2, *op. cit.*, p. 908. Notre traduction.
[1246] *Économie et société / 2*, *op. cit.*, p. 46.
[1247] *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 201.
[1248] « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », *loc. cit.*, pp. 442-443. Il n'est pas anodin que Weber soutienne à la même page que cette transformation de la conflictualité puisse aussi être le déplacement d'une « rivalité » et d'une « contrainte externe[s] » vers « un combat qui se déroule dans l'âme d'un individu qui lutte contre lui-même ». C'est précisément le sens que prend l'idée d'une intériorisation psychique de la contrainte tant chez Freud que chez Elias.

vient à se dérouler « sur le terrain d'une socialisation rationnelle dont les règlements deviennent les "règles du jeu" qui, tout en déterminant les formes de lutte, en déplacent en même temps les chances. »[1249] Comme nous le verrons dans la prochaine section, s'il s'agit pour nous de comprendre la nature du « type d'homme » auquel correspond, dans la version qu'en donne Hobbes, le libéralisme moderne, c'est du point de vue d'une redistribution des chances sociales, et de leur déplacement de plus en plus exclusif sur le seul terrain de l'économie que nous pourrons l'envisager.

4.3 Le désenchantement du monde et la rationalité irrationnelle du capitalisme

Nous venons de voir qu'à considérer l'activité sociale d'après le sens subjectif qui y est investi par celles et ceux qui y prennent part, la sociologie historique se doit de reconstituer généalogiquement la trame normative où les acteurs puisent les significations qui orientent leurs conduites. Or, cette trame étant tissée de multiples fils, il s'ensuit qu'observer la forme des relations sociales au sein d'une culture à un stade donné de son développement suppose d'isoler certaines sphères d'activité, dont il importe de saisir la logique spécifique avant de recomposer l'image générale que donne leur croisement. Nous avons donc présenté séparément ces trois grands domaines de la pratique sociale que sont la religion, l'économie et la politique, pour mieux comprendre comment y ont été impulsées certaines dynamiques spécifiques, dont la conjonction a fourni des conditions propices à l'avènement des sociétés modernes. Des pratiques religieuses, nous avons retenu l'idée d'une intensification des exigences éthiques imposées à l'individu, associée à l'institutionnalisation du pouvoir clérical et au raffinement de ses constructions théologiques. Le domaine de l'économie montre quant à lui un processus de différenciation sociale qui découle surtout de l'urbanisation et du

[1249] « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », *loc. cit.*, p. 383.

développement du marché, dont la régulation au fil des âges semble avoir donné une emprise toujours plus forte à l'institution de la propriété privée. L'édiction de ces règles appartient essentiellement à la sphère de la domination politique, où se joue une distribution compétitive des facteurs de puissance dont la répartition est sanctionnée par un pouvoir coercitif, les formes duquel se distinguant surtout, historiquement parlant, d'après le type de légitimité qui est invoqué pour forcer l'obéissance des sujets.

Ces trois domaines paraissent tous structurés par l'énonciation d'une normativité particulière qui donne sens aux conduites qui s'y déroulent, et en vertu de laquelle le tissu des relations sociales en leur sein prend une forme spécifique, qui confère généralement à certains groupes une puissance comprenant des dimensions tant matérielles que symboliques. Chacun de ces domaines circonscrit un champ de tension qui en fait un espace de lutte, et en ce sens, tous ressortissent fondamentalement à une compétition pour le pouvoir. Si le politique traverse l'économie comme la religion, l'inverse est aussi vrai, cependant, car le politique comme le religieux dépendent de conditions matérielles relevant de l'économie, alors que les hiérarchies d'ordres et de classes se soutiennent à divers degrés de considérations métaphysiques. Il s'ensuit que la distinction entre ces trois domaines est surtout analytique. Empiriquement, l'activité sociale combine de manière complexe et quasi indiscernable des significations qui ressortissent aux uns et aux autres. Il n'en demeure pas moins que les sociétés se distinguent entre elles par le poids relatif propre à chaque sphère dans l'orientation générale de l'activité des hommes, et l'ascendant que parvient à prendre l'une ou l'autre de ces sphères dépend de circonstances largement aléatoires, notamment parce qu'elles résultent de luttes sociales dont l'issue est toujours indéterminée.

La conception wébérienne de l'histoire, entendue comme « devenir », fait ainsi une large place à l'accident. Si l'on veut comprendre l'émergence des sociétés modernes en Occident, il faut voir qu'elle procède de la combinaison de multiples facteurs, dont le développement

s'est produit de façon plus ou moins indépendante, que ce soit dans le domaine de la religion, de l'économie ou de la politique. Cette perspective combinatoire interdit l'hypothèse d'une loi ou d'une destination historique, car l'ensemble des éléments pouvant passer pour des causes efficientes n'ont fourni que des conditions de possibilité à un processus de développement imprévisible et non planifié. *Ex post facto*, il est néanmoins possible d'en reconstituer le déroulement dans ses grandes lignes, et cette troisième partie de notre chapitre tentera l'exercice afin d'offrir une explication générale de la genèse du régime libéral moderne, à partir de ses deux grandes composantes que sont le marché capitaliste et l'État de droit.

En dépit de cette conception non déterministe du devenir historique, qui donne à l'institutionnalisation du régime libéral moderne un aspect plus ou moins improbable ou accidentel, Weber n'en soutient pas moins – et c'est d'ailleurs la grande thèse de sa sociologie – que l'histoire des sociétés humaines a été marquée par un processus de *rationalisation* croissante des significations et des formes de l'activité sociale, ce qui en aurait orienté le développement dans un sens favorable à l'éclosion du régime moderne. Malgré son importance dans la pensée de Weber, cette notion de rationalisation demeure poutant ambiguë. Elle désigne en effet deux choses qui paraissent fondamentalement liées, même si au final, celles-ci semblent aussi produire leurs effets à l'encontre l'une de l'autre. La rationalisation opère en effet sur le plan du sens de l'activité sociale, mais aussi au niveau de l'articulation formelle des relations qui la constituent. D'un côté, la rationalisation désigne ce qu'on pourrait appeler une augmentation des capacités de l'esprit humain, qui le rend apte à manipuler des significations de plus en plus complexes. De l'autre, il s'agit plutôt d'une transformation structurelle des relations sociales, qui s'ordonnent à des finalités de plus en plus abstraites et qui, tout en favorisant l'extension de ce qu'Elias appelait les « chaînes de l'interdépendance », deviennent par le fait même de plus en plus impersonnelles.

S'il est possible de parler de « progrès rationnel », pour caractériser, de manière générale, l'histoire des sociétés humaines, cette notion n'en a donc pas moins des significations multiples, et nulle part Weber n'en donne une définition stricte. S'agit-il d'une différenciation des domaines d'activité, progressant dans leur spécialisation? D'une « intensification croissante de la valeur », du point de vue des finalités ultimes de l'action? Ou plus simplement d'une plus grande adéquation du rapport des moyens aux fins, un progrès essentiellement technique?[1250] Et si ces différentes acceptions valent toutes à des degrés divers, ne peut-il pas y avoir conflit entre elles? Le développement de l'une peut-elle nuire aux autres? En tout cas, selon Weber, « l'histoire du rationalisme ne fait *nullement* apparaître un développement qui progresserait *parallèlement* dans les différents domaines de la vie ».[1251] Il faut donc se garder de voir dans l'idée d'un processus de rationalisation l'affirmation d'un progrès substantiel ou continu.

Il est néanmoins possible d'analyser un processus de rationalisation immanent au développement de la pensée religieuse, par exemple, ou bien d'étudier une rationalisation des formes organisationnelles de l'économie, ou encore d'examiner la transformation du mode de légitimation des autorités politiques à la lumière du formalisme croissant des normes qui le soutiennent et qui orientent l'exercice du pouvoir. Il s'agit toujours, en ces cas, de processus sectoriels et relativement indépendants, bien qu'ils puissent aussi se recouper, sans que les types de rationalité qui les orientent soient toutefois nécessairement compatibles.[1252] Weber

---

[1250] « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », *loc. cit.*, p. 455.

[1251] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 61. Italiques dans le texte.

[1252] Rappelons que Max Weber distingue au moins deux types de rationalité : la rationalité « en valeur » et la rationalité « en finalité ». Si la première répond à l'appel d'une « fin ultime » qui commande l'emploi de tous les moyens requis à sa réalisation, la seconde est dite « instrumentale » dans la mesure où elle cherche à adapter les conditions et les moyens de l'action à une évaluation comparative des finalités disponibles, qui ne présentent donc pas le même caractère impératif que dans le cas de la première. En cette matière comme pour toutes les classifications typologiques qu'il a proposées, Weber insiste sur la « fluidité » des catégories, et en ce sens, une action qui s'ordonne en vertu d'une rationalité instrumentale peut paraître découler d'une valorisation plus ou moins consciente de la rationalité en soi. La distinction entre types de rationalité ressortit donc davantage à l'inépuisable conflit des valeurs concurrentes qu'à la différence des méthodes ou des techniques instrumentales employées pour atteindre ces fins, qui se distiguent seulement par leur plus ou moins grande adéquation.

estime ainsi qu'au vu de la quantité des domaines d'activité qui sont susceptibles d'être rationalisés, et de la diversité des « points de vue ultimes » pouvant guider leur rationalisation, on ne saurait conclure qu'à la « multivocité » du sens de cette notion. Loin de signifier une seule et même chose, la rationalité, dans cette perspective, semble porteuse de certaines contradictions, car « de surcroît, ce qui est "rationnel" pourra paraître "irrationnel" selon le point de vue adopté ».[1253] Faut-il alors parler de « rationalité irrationnelle »? Chose certaine, pour Weber, « quelque chose n'est jamais "irrationnel" en soi, mais toujours d'un certain *point de vue* rationnel ».[1254] Il est donc tout à fait possible qu'une « rationalisation » dans un domaine d'activité ait pour effet de générer une « conduite de vie irrationnelle » chez ceux qui en participent. En cette matière, tout est question de perspective.

Le cas de la pensée religieuse est à cet égard assez éloquent. Nous avons vu que dans ses formes archaïques, la religion présentait un caractère essentiellement magique. En dépit du fait qu'elle mobilisait des « visions du monde » pouvant paraître « irrationnelles » du point de vue de la science moderne, la magie n'en était pas moins orientée en fonction de considérations pratiques qui lui donnaient une certaine rationalité utilitaire. Tant que les sociétés demeurèrent à base agricole, Weber explique que la religiosité s'y calqua sur les préoccupations pratiques des paysans. Pour ceux-ci, « dont toute l'existence économique était [...] liée à la nature et soumise aux forces élémentaires, la magie s'imposait d'évidence ».[1255] Elle leur donnait en effet les moyens d'exercer une influence sur ces puissances imprévisibles et arbitraires qui décidaient des aléas du climat et de l'abondance des récoltes. C'est dire que malgré ses précautions épistémologiques contre le matérialisme historique, c'est bien l'organisation de l'infrastructure productive qui détermine, selon Weber, l'orientation normative et la « rationalité » des pratiques religieuses.

[1253] « Avant-propos » au « Recueil d'études de sociologie des religions », *loc. cit.*, pp. 502-503 ; voir aussi *Économie et société*, *op. cit.*, p. 28.
[1254] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 27, note 32. Italiques dans le texte.
[1255] « Introduction » à « L'éthique économique des religions mondiales », *loc. cit.*, p. 354.

En ce sens, le phénomène civilisationnel de l'urbanisation paraît avoir grandement contribué à « l'intellectualisation » de la pensée et de la pratique religieuse. Pour Weber, en effet, « les réalisations de la ville dans tout le champ de la culture sont considérables ».[1256] L'intensification des échanges matériels et symboliques que l'urbanisation a rendue possible paraît avoir accéléré le développement des capacités rationnelles de l'esprit humain. Organisée autour du marché où s'échangeaient des artifices de fabrication humaine, la ville offrait moins de prise aux manipulations magiques. Bien que celles-ci aient longtemps perduré dans la religiosité populaire du fait du caractère autrement plus tangible de leur objet, du point de vue de son utilité quotidienne, que ne l'était l'idée d'un dieu tout-puissant et inaccessible à l'influence des hommes, l'existence urbaine a incliné, selon Weber, vers le développement de prophéties éthiques à caractère rationnel. Pour l'artisan ou le commerçant des villes, sachant que son existence dépend pour beaucoup de l'appréciation des autres qui sont ses clients, cultiver des qualités éthiques telles que l'honnêteté a pu paraître aller de soi. Aussi est-ce au sein de ces couches sociales urbaines qu'une religion comme le christianisme a pu s'implanter, ce sur quoi renseigne d'ailleurs l'étymologie du mot « païen », dont la racine latine signifie « paysan ».[1257]

Bien qu'on puisse dire que la magie constitue peut-être la plus ancienne de toutes les techniques, ou encore que celles-ci ont toutes à leur racine quelque mystère magique entourant les forces qu'elles manipulent, il reste que la magie fut un frein à la rationalisation, dans la mesure où la crainte des puissances surnaturelles conduisait à une « attitude stéréotypée face à la technique et à l'économie », de sorte que seules des « prophéties rationnelles » ont pu « couper court » à son influence.[1258] De manière générale, pour Weber,

[1256] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 335.
[1257] Sur toutes ces questions, voir *Économie et société / 2*, *op. cit.*, pp. 169, 225-228, 238-240. Weber précise, à la page 239, que la « diversité extrêmement bigarrée » des attitudes religieuses des commerçants et artisans empêche cependant de parler d'une détermination « univoque » de la religiosité par le type d'activité économique.
[1258] *Histoire économique*, *op. cit.*, pp. 378-379.

le degré de rationalisation des représentations religieuses paraît être proportionnel à leur évacuation de la magie et à la systématisation théorique des rapports entre les dieux et les hommes, entendus comme impliquant des obligations d'ordre éthique.[1259] Tel est le sens fondamental de la fameuse idée d'un « désenchantement du monde ».

C'est donc du point de vue du savoir théorique et pratique concernant les phénomènes qui composent la réalité de son monde que l'être humain paraît s'être rationalisé. Si quelque chose distingue le « civilisé » du « sauvage », dit Weber, c'est « la *croyance* [...] dans le fait que les conditions de sa vie courante [...] sont *en principe* d'essence rationnelle », c'est-à-dire qu'elles peuvent être connues d'après des rapports de causalité empiriquement démontrables, et qu'elles sont par conséquent relativement susceptibles d'être contrôlées par des moyens artificiels dont les mécanismes sont eux aussi connaissables.[1260] Si les mythes cosmologiques de nos ancêtres avaient bien pour fonction d'expliquer le monde et de lui donner une cohérence sur le plan du sens, nous savons, quant à nous, « qu'il n'existe en principe aucune puissance mystérieuse et imprévisible qui interfère dans le cours de la vie; bref, que nous pouvons *maîtriser* toute chose par la *prévision* ».[1261]

En ce sens, le désenchantement du monde suppose le conflit de différents types de rationalité. Nous venons d'évoquer celui qui oppose la religiosité éthique, fondée sur la sophistication et la rationalisation des dogmes théologiques, à la magie, qui répondait dans une perspective davantage utilitaire au « besoin d'ordre » que Weber postule comme inhérent à l'esprit humain. Concevoir l'idée d'un dieu sublime et transcendant est déjà, en tant que développement historique de la pensée religieuse, une avancée considérable dans l'abstraction, et malgré l'injonction de croire jusqu'à l'absurde qui semble en découler inéluctablement, cette idée a néanmoins donné lieu à des siècles de discussion rationnelle du mystère théologique. De toutes les grandes « religions mondiales », le christianisme se

[1259] « Résultat: confucianisme et puritanisme », *loc. cit.*, p. 379.
[1260] « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », *loc. cit.*, p. 398. Italiques dans le texte.
[1261] *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 90. Italiques dans le texte.

distingue, aux yeux de Weber, comme ayant le plus contribué au désenchantement et à la rationalisation. En concevant le monde comme une création divine en dépit de son imperfection, le christianisme incitait au « sacrifice de l'intellect ». Or, ce faisant, et à ce sujet, le propos de Hobbes est exemplaire, tandis que Dieu se trouvait repoussé dans les plus hautes sphères de l'abstraction, jusqu'à s'avérer radicalement indicible et inconnaissable, le monde, en revanche, en vint à se représenter comme un simple donné indifférent du point de vue moral, et accessible, par le fait même, à un nouveau type de raisonnement. En ce sens, l'effet du « besoin d'ordre », de cette volonté indéracinable de comprendre le monde et de le maîtriser intellectuellement, fut bien d'éloigner de Dieu, de sorte que le développement de l'esprit scientifique, quoiqu'il ait été rendu possible en partie du fait de la rationalisation de la pensée religieuse, s'est trouvé à engendrer un nouveau conflit des rationalités qui l'a opposé à cette dernière.[1262]

La collision entre la théologie et la science, qui les a faites se scinder, montre que malgré son apparente univocité, « le "rationalisme" peut avoir les significations les plus diverses ».[1263] Car voici deux types concurrents de « rationalisation opérée sur l'image du monde », et bien que le premier ait dans une large mesure sécrété le second, en Occident, du moins, leur parenté ne rendit que plus âpre la lutte qu'ils se livrèrent. Si les puissances hiérocratiques ont pâti de leur résistance au mouvement des idées modernes, si leur influence basée sur les mystères tendit à s'évanouir devant « ce rationalisme croissant qui rendait la vie sociale moins opaque et plus susceptible de se prêter à une reconstruction »[1264], peut-être est-ce dans cette apparente défaite que la religion a eu ses effets les plus profonds sur la culture occidentale.

Quoique l'on puisse dire, en effet, que « Dieu est mort », la science, loin d'avoir invalidé la pensée religieuse, l'a poussée au contraire à s'enfoncer encore plus profondément dans ses élaborations. Le désenchantement a peut-être signalé la fin définitive de l'unité magique du

[1262] *Économie et société / 2*, *op. cit.*, pp. 321 et 337.
[1263] « Introduction » à « L'éthique économique des religions mondiales », *loc. cit.*, p. 366.
[1264] *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 3, *op. cit.*, p. 1194.

monde, ce dernier n'apparaissant plus que comme un « mécanisme sans dieu », la pensée religieuse n'en devint pourtant que plus sublime. Plongeant dans l'expérience ineffable du mysticisme, elle tendit à s'éloigner des rituels collectifs et de leur mondanité pour s'ouvrir sur l'intériorité subjective de la foi. En ce sens, si cela fut le signe d'une irrationnalisation croissante de la religion, du point de vue de la raison pratique qui s'engageait, elle, dans « une connaissance et une domination rationnelles de la nature », le développement d'une religion de l'intériorité fut par le fait même un facteur déterminant d'individualisation.[1265]

Sous ce rapport, il semble que cette « rationalisation irrationnelle » de la pensée religieuse, de plus en plus axée sur l'incorporation de maximes éthiques, a largement concouru à transformer le style des conduites de vie, et elle pourrait ainsi s'apparenter, dans la mesure où il en va du principe de « maîtrise de soi », à ce que Freud et Elias entendaient par « civilisation », soit cette forme d'autocontrainte sous le signe de laquelle se place idéalement la liberté des modernes. Mais il n'est pas sûr, cependant, que Weber y ait vu un progrès au sens moral du terme, qui conduirait vers l'accroissement de l'autonomie subjective. Certes, on comprendrait mal la dynamique historique des sociétés occidentales au cours des derniers siècles si l'on n'y reconnaissait pas à l'oeuvre une tendance générale vers « un esprit évoluant librement ».[1266] Mais Weber semble douter que les hommes soient mieux à même, dans le monde moderne et « désenchanté », de discriminer entre des valeurs concurrentes, ni plus capables de déterminer dans la transparence de leur âme et conscience des maximes d'action pleinement assumées.

Car si le processus de rationalisation suppose une augmentation des capacités réflexives de l'esprit humain, mieux à même de saisir les rapports de cause à effet et donc plus apte à maîtriser les phénomènes naturels et à organiser son monde, il semble que sur l'autre versant du concept, où la rationalisation désigne un processus de restructuration des relations sociales,

[1265] *Idem*, p. 352 ; voir aussi « Considération intermédiaire: théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde », *loc. cit.*, p. 417.
[1266] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 325.

l'effet soit bien au contraire d'abêtir l'espèce humaine, quoique Weber ait pu dire par ailleurs des progrès induits par l'urbanisation. Ici, en effet, la rationalisation paraît ressortir d'un progrès entendu au sens purement technique. Elle n'en a pas moins des conséquences « révolutionnaires » quant à la manière dont s'organise l'activité sociale et quant aux significations que l'activité peut avoir pour ceux qui s'y engagent. Mais à la différence de la transformation du sens des conduites de vie qui procède du prophétisme charismatique, par exemple, une transformation « de l'intérieur » qui repose sur un pouvoir de conviction et sur la « *metanoia* », l'intériorisation subjective de valeurs nouvelles, la rationalisation moderne, au sens où nous l'examinerons dans cette partie du chapitre, désigne surtout un changement « externe », induit par des « moyens techniques ». "*It* first *changes the material and social orders, and* through *them the people, by changing the conditions of adaptation, and perhaps the opportunities of adaptation, through a rational determination of means and ends*."[1267]

La rationalisation des conditions de vie, à quoi se reconnaît la modernité des sociétés occidentales, n'a que peu à voir, dès lors, avec une élévation spirituelle ou avec une capacité accrue de l'esprit humain à la rationalité comme telle. Peut-être les conditions de la vie sociale peuvent-elles nous apparaître plus clairement dans la mesure où nous savons qu'elles ne ressortissent pas à des puissances surnaturelles, mais cela ne veut pas dire, en dépit de ce que la sociologie peut nous apporter comme pouvoir de compréhension, que dans la vie courante, l'homme moyen ait davantage de prise sur son monde. « La rationalisation de l'activité communautaire n'a donc nullement pour conséquence une universalisation de la connaissance relativement aux conditions et aux relations de cette activité, mais le plus souvent elle aboutit à l'effet opposé. Le "sauvage" en sait infiniment plus des conditions économiques et sociales de sa propre existence que le "civilisé" [...] des siennes. »[1268]

[1267] *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 3, *op. cit.*, p. 1116. Emphase dans le texte.
[1268] « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », *loc. cit.*, p. 397 ; voir aussi *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 89-90.

Le monde moderne repose sur un ensemble de dispositifs de nature technique qui enserrent l'expérience des individus et par rapport auxquels ces derniers n'ont qu'une connaissance fort limitée. Mais par le fait même, il est de moins en moins possible pour eux de donner un sens à leur monde et de s'expliquer leurs propres expériences, cela non seulement parce que la technique, dans sa sophistication, défie l'entendement du non spécialiste, mais *a fortiori* parce que ce monde rationalisé se présente à lui-même comme dénué de signification. Réduit à la pure fonctionnalité de ses mécanismes, le monde est devenu insignifiant pour ceux qui l'habitent. Quant aux conséquences que cela entraîne du point de vue de la culture, Weber écrit que « le destin de notre époque [...] a conduit les humains à bannir les valeurs suprêmes les plus sublimes de la vie publique ».[1269] S'il leur faut faire confiance aux mécanismes qui déterminent leurs conditions d'existence, non seulement n'ont-ils plus aucune prise sur eux; ils n'ont même plus les repères qui leur permettraient d'en juger.

Quel enchaînement de circonstances a pu mener à un tel état de fait, qui semble consacrer l'emprise de la « rationalité instrumentale » sur nos vies ? Puisqu'il faut se garder de penser le processus de rationalisation comme un développement univoque, c'est à la lumière de tendances spécifiques à la rationalisation, évoluant isolément dans différentes sphères d'activité, qu'ont pu émerger les quelques éléments dont la conjonction caractérise ce bouleversement culturel que l'on désigne sous le nom de « modernité ». Il s'agit, en l'occurrence, d'une rationalisation de la gouverne politique et des règles de droit qui en émanent et l'encadrent; d'une rationalisation des formes et des finalités de l'activité économique; d'une rationalisation des conduites de vie, enfin, à travers laquelle furent façonnés les principaux aspects de l'individualisme moderne. C'est donc au lieu où convergent ces tendances spécifiques que l'on pourra rencontrer le « type d'homme » dont

[1269] *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 120.

nous cherchons à faire le portrait, cette figure de l'individualité dont le coeur balance entre deux désirs, ceux de posséder et d'être protégé.

4.3.1 Rationalisation du droit et de la gouverne

D'un point du vue social historique, la « rationalisation des règles de l'activité communautaire » a consisté essentiellement en « une transformation toujours croissante des groupements en institutions ordonnées de façon rationnelle par finalité ».[1270] Cela ne veut point dire qu'elle induit nécessairement une plus grande transparence des règles quant à la signification qu'elles peuvent avoir pour tout un chacun, au contraire. En effet, la transformation dont il est question est d'abord une différenciation des domaines de l'activité sociale, qui semble avoir obéi à une mécanique inhérente à chacun de ceux-ci. Sous ce rapport, la conscience qu'il est possible d'avoir des tenants et aboutissants d'une activité s'est plutôt estompée. Mais par le fait même, en vertu d'une sorte de nécessité fonctionnelle, la complexification de l'organisation sociale a exigé l'établissement de règles dont les propriétés formelles de clarté et de régularité permirent de compenser cet obscurcissement par une plus grande prévisibilité des conditions et des conséquences de l'action.

Pour peu que l'on veuille retracer brièvement la généalogie de ce processus politico-juridique, on remarquera la tonalité machiavélienne de l'exposé de Weber. Car c'est dans les cités italiennes de la Renaissance que s'amorce en partie, selon lui, ce processus qui atteste d'ailleurs de l'efficacité historique de ce que Machiavel appelait le « dési[r] de n'être pas commandé ».[1271] Le fait qu'il en aille de cette forme politique qu'est la ville tient de ce qui constitue son trait spécifique, en Occident, du moins, soit son autonomie juridique. La ville est un groupement politique « autocéphale », caractérisé par « une administration par des

[1270] « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », *loc. cit.*, p. 394.
[1271] Niccolo Machiavelli: *Le Prince*, § XV, Paris, Édition GF Flammarion, 1992, p. 105.

pouvoirs publics constitués avec la participation des citoyens ».[1272] Il est vrai que les villes de l'Europe médiévale ont souvent été fondées par la volonté de seigneurs féodaux, motivés par la perspective de bénéficier du commerce qui y fleurirait, et qui octroyaient à leurs habitants le pouvoir de choisir leurs échevins, d'édicter leur propre droit, et qui leur accordaient en outre le privilège d'être jugés devant le tribunal de leurs pairs. Mais cette autonomie juridique urbaine n'a pas toujours été le fruit d'un octroi. Dans bien des cas, elle fut plutôt gagnée par « usurpation », « malgré et contre les pouvoirs "légitimes" », et même comme « le résultat de toute une série d'actes illégitimes ».[1273]

Les villes italiennes furent vraiment le « pays natal » de ces « *conjuratio* », de ces actes de « fraternisation » par le biais desquels les bourgeois boutèrent hors de leur cité les patriciens et autres potentats qui y faisaient la loi jusqu'alors. Dans cette lutte entre le *popolo* et les *grandi*, il semble, si l'on suit Weber, que ce soit la concurrence des prétentions à l'autorité politique entre ces derniers (évêques, vicomtes, grands propriétaires fieffés, etc.), et donc leur désunion, qui ait permis aux bourgeois de s'arroger l'autonomie politico-juridique.[1274] Il s'ensuit que c'est peut-être un fait général que la liberté politique soit proportionnelle au degré de division des pouvoirs, ainsi que le pense Montesquieu, dont l'opinion sur le sujet est diamétralement opposée à celle de Hobbes.[1275]

Or, la confrérie des bourgeois conjurés, modèle d'une « sociation par entente » organisée en vue d'un but déterminé, à l'origine temporaire, et visant essentiellement un objectif d'autodéfense, donna à la ville médiévale le même « caractère révolutionnaire » qu'avaient eu en leur temps les cités de l'Antiquité méditerranéenne. L'aspect militaire de la fraternisation fut à cet égard décisif: la défense de la ville contre des agressions extérieures exigeait l'enrôlement des masses. Pratiquement, cela « signifiait qu'on leur mettait les armes dans les

[1272] *La ville*, *op. cit.*, p. 38.
[1273] *Idem*, p. 68.
[1274] *Idem*, p. 70.
[1275] Charles-Louis de Secondat, dit Montesquieu : *L'esprit des lois*, Livre XI, chap. VI, Paris, Gallimard, 1970, pp. 168-182. *Cf.* Thomas Hobbes : *Léviathan*, *op. cit.*, pp. 300-301.

mains et partant le pouvoir politique ».[1276] C'est là ce qui donna, selon Weber, son caractère démocratique à la vie urbaine. Bien que les villes se soient originellement constituées autour de la cour d'un pouvoir patrimonialiste, ou à l'initiative d'une caste de guerriers nobles, ceux-ci se sont trouvé placés dans une dépendance telle à l'égard du peuple des citadins que ce dernier n'eut qu'à cueillir le pouvoir que la puissance de sa masse lui rendait accessible. Il en fut alors, comme ce sera de nouveau le cas lors des révolutions modernes, d'une volonté d'« exproprier les expropriateurs »[1277] en redistribuant les chances de domination qu'une minorité avait réussi à monopoliser.

L'égalité des puissances et la rivalité des prétendants au pouvoir favorisent l'influence de l'« opinion publique » sur l'administration communale, ce qui s'est avéré un facteur majeur de rationalisation de l'ordre juridique.[1278] En Italie, c'est à travers l'institution du « podestat » que le phénomène s'est opéré. De manière à assurer la neutralité de l'administration de la justice et parfois, aussi, celle du commandement militaire au sein de villes tiraillées par les rivalités internes, mais dont l'indépendance exigeait qu'elles maintiennent leur unité, on allait chercher dans d'autres villes un magistrat, souvent d'origine noble mais ayant une formation de juriste, que l'on investissait d'un pouvoir, temporaire, de « juge suprême ». Du coup, les républiques italiennes, en échangeant des podestats, maintenaient-elles des rapports de réciprocité. Or, « afin que soit rendue possible l'administration de la justice par des podestats étrangers, le droit en usage dut être codifié, élaboré de façon rationnelle et identique d'un lieu à un autre. » [1279]

L'autorité du podestat était mandatée par la population locale à travers le conseil de ses représentants. En ce sens, elle demeurait donc sujette à un « contrôle par l'opinion publique ». En tant qu'elle fut un facteur de rationalisation de l'ordre juridique, cette notion contient

[1276] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 344.
[1277] *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 133.
[1278] *La ville*, *op. cit.*, p. 134.
[1279] *Idem*, p. 97.

ainsi en germe l'idée que le droit doive faire l'objet d'un consentement de la part des administrés. Tout comme cela avait été le cas à Athènes, l'élaboration d'un droit rationnel entraînait ainsi le fait que soit « posé en principe que le droit en vigueur est une création artificielle, qu'elle doit l'être et qu'elle repose sur le consentement de ceux auxquels elle s'appliquera ».[1280] Or, par le fait même, cette reconnaissance du caractère artificiel et délibéré de la création du droit venait saper les fondements de l'autorité des puissances établies en vertu de privilèges personnels, légalisés par la tradition, où le droit paraissait intangible du fait que sa source était située dans un décret de la Providence, bien qu'il laissât libre cours à l'arbitraire. « Formellement, ce droit [rationalisé] signifiait l'élimination du vieux principe juridique de la personnalité, mais matériellement, il supposait la destruction de l'organisation féodale et de l'ordre patrimonial. »[1281]

4.3.1.1 La liberté des Anciens et des Modernes

De ce point de vue, la démocratie urbaine signifie moins, pour Weber, la « souveraineté du peuple » en tant que telle qu'un principe d'« administration de la justice », en ce sens que la possibilité de créer ou de modifier le droit est « liée à certaines formalités » et que le droit autorise ainsi sa propre réversibilité du fait de la possibilité de recourir aux tribunaux.[1282] C'était là, du moins, la situation à Athènes. *Ceteris paribus*, il est peut-être possible d'étendre la portée de cette constatation dans la mesure où, selon Weber, quant au mode d'« instauration de la démocratie », les parcours particuliers des cités antiques et des villes médiévales présentent de grandes similarités. Dans les deux cas, l'affirmation du principe voulant que la validité de la loi dépende de sa ratification populaire résulta de luttes dont l'enjeu concernait le « statut social » des majorités. La situation initiale était celle d'une monopolisation des

[1280] *Idem*, p. 142.
[1281] *Idem*, p. 73.
[1282] *Économie et société dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 226.

chances politiques - et économiques - par un corps aristocratique établi en ville. Face à lui, le grand nombre protesta de son intérêt statutaire. Frustré de se sentir « ten[u] à l'écart, et n'admett[ant] plus le mépris social dont [il avait] été jusque-là l'objet », le peuple imposa à la classe nobiliaire une redistribution du pouvoir.[1283]

Mais ici s'arrêtent les ressemblances. Dans l'Antiquité, en effet, le conflit se structurait autour de l'enjeu que constituait la précarité des citoyens paysans, dont les droits étaient assortis à la possession d'une terre, et qui risquaient à tout moment de perdre leur liberté du fait de leur dépendance à l'égard des créanciers nobles, dont la domination se soutenait de l'existence de l'esclavage pour dettes. La particularité de la lutte des classes dans l'Antiquité, opposant créanciers et débiteurs, a donné à la démocratie antique son caractère guerrier: le peuple avait un intérêt pour la guerre du fait que celle-ci visait pour une grande part à mettre la main sur des terres et donc à consolider la base matérielle de la citoyenneté. À l'inverse, les républiques médiévales, bien qu'organisées pour la défense de leur liberté, connurent une orientation résolument plus pacifiste. Dans l'Europe du Moyen Âge, la carrière militaire demeurant l'apanage de chevaliers qui guerroyaient les uns contre les autres sur le sol des campagnes, et comme ces combats n'avaient pas pour but, comme dans l'Antiquité, de capturer des esclaves ou de soumettre des cités, ils ne menaçaient donc que très peu les bases de l'économie urbaine, les villes pouvant donc se tenir à l'écart. En leur sein, par contre, la lutte y opposait toujours, comme jadis, une couche de nobles enrichie par les rentes à des masses dépourvues de statut, le peuple y étant toutefois constitué non plus de paysans mais d'artisans et de marchands organisés en corporations, dont l'intérêt consistait à préserver la liberté du commerce et à élargir l'emprise de l'industrie urbaine aux campagnes

[1283] *Histoire économique*, *op. cit.*, pp. 344 sq.

environnantes. En somme, si le citoyen antique était un « *homo politicus* », « la situation politique du bourgeois des villes médiévales en [a] fait un *homo œconomicus* ».[1284]

Malgré le fait que sa base sociologique fut constituée par des corporations d'entrepreneurs, le *popolo* des villes médiévales italiennes n'en était pas moins défini par le caractère politique de son activité, davantage que par le substrat économique de sa composition. « C'était une communauté politique au sein de la commune, avec ses propres fonctionnaires, ses propres finances et sa propre organisation militaire; à proprement parler, un État dans l'État, le premier groupement politique tout à fait conscient de son caractère illégitime et révolutionnaire. »[1285] Cela n'a pas empêché, bien sûr, que se fassent sentir de forts intérêts proprement économiques dans la logique des *conjurati*. Ces intérêts économiques finirent d'ailleurs par se retourner contre l'esprit de liberté qui les animait. Tel est bien ce que critiquait Machiavel lorsqu'il fustigeait la *corruzione* de ses contemporains, dont l'affaiblissement du sens civique avait laissé leurs cités être subjuguées par les puissances de maisons nobles comme celle des Borgia.[1286] Le même phénomène se produisit en France, où les rois purent soumettre les villes en « s'appuyant sur les intérêts des petits bourgeois », qui furent défaits ou pacifiés du « moment où ils se contentèrent d'avoir une activité économique ».[1287] Car il en va d'une incompatibilité fondamentale entre l'activité d'acquisition d'une bourgeoisie industrieuse et la possibilité pour elle de s'engager militairement pour la défense de l'autonomie communale, qui exige non seulement du temps que le commerce ne lui laisse pas, mais aussi une sorte de disposition héroïque contraire à la minutie rationnelle et méthodique de l'industrie.[1288] Dans un contexte où la monopolisation des honneurs militaires par la noblesse ne laissait à la bourgeoisie que l'activité économique comme moyen de

[1284] *La ville*, *op. cit.*, p. 193.
[1285] *Idem*, p. 129.
[1286] Niccolo Machiavelli: *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Livre 1, Chap. XVII, Paris, Bibliothèque Berger-Levrault, 1980, pp. 76-78.
[1287] *La ville*, *op. cit.*, p. 151.
[1288] *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 3, *op. cit.*, p. 981.

promotion sociale, son inclination vers la politique tendit à diminuer, malgré des résurgences épisodiques. À la différence du citoyen-soldat de l'Antiquité, le bourgeois moderne n'a rien d'un aventurier. « L'"ordre" est sa bannière », et pour cette raison, il aura tôt fait de se soumettre à un mode de domination qui le lui garantisse explicitement.[1289]

Mais cette divergence des évolutions respectives de la ville dans l'Antiquité et au Moyen Âge se retrouve également dans le fait qu'au contraire des temps anciens, où les différences de classe tendirent à s'accroître au fur et à mesure que la puissance des villes grandissait, la ville médiévale, dans sa rupture avec l'ordre féodal et ses privilèges fixés par la naissance, s'est trouvée à offrir un contexte favorable à l'égalisation des conditions sociales. « L'air de la ville rend libre », disait-on, et cela se traduisait notamment par le fait qu'au bout d'un certain temps, « un seigneur perdait tout droit sur ses serfs lorsque ceux-ci avaient fui vers une ville ».[1290] L'appartenance à la commune, en qualité de citoyen, garantissant une sphère relativement étendue de liberté, elle inspirait un « sentiment de droit » qui faisait tout son pouvoir d'attraction. De fait, la rationalisation de l'ordre juridique au sein des villes a engendré une conception individualiste du droit, en ce sens que, par le biais d'une qualification définie selon certains critères, notamment en termes de propriété, le citoyen était reconnu comme tel en vertu d'un « droit propre à la personne » conçu comme « qualité statutaire de l'intéressé ».[1291]

Sous l'égide de maîtres se réclamant du charisme ou de la tradition, et à travers la rivalité immémoriale des pouvoirs religieux et politiques, aucun autre mode de domination n'avait jusqu'alors reconnu à l'individu une telle « sphère légitime qui lui soit propre » ni prétendu s'exercer en sa faveur.[1292] Coupant court au caractère personnel des relations sociales typiques du féodalisme, qui enserraient dans des obligations de réciprocité tant les rapports de

[1289] *Économie et société dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 390.
[1290] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 349.
[1291] *La ville*, *op. cit.*, p. 66.
[1292] *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 3, *op. cit.*, p. 1193. Notre traduction.

vassalité entre aristocrates que les liens de ceux-ci avec les populations qu'ils asservissaient, la rationalisation du droit a fait naître l'idée d'un « droit subjectif » inhérent à l'individu, et indépendant de tout devoir envers des personnes, si ce n'est devant la collectivité prise dans son sens abstrait. Juridiquement parlant, la liberté équivaut au fait de disposer de tels droits, qui doivent être entendus comme des « pouvoirs » qu'a l'individu de faire ce qu'il entend, y compris en réglant ses rapports avec autrui « de façon autonome [...] à l'aide de transactions juridiques », ce, sous « la garantie de ne pas être dérangé par des tiers », et au premier chef par la puissance publique.[1293] Si ce principe formel n'est que celui d'un droit abstrait, le pouvoir de faire ainsi reconnu à l'individu a, historiquement, créé des conditions qui auront favorisé, par l'affranchissement d'une telle capacité d'initiative, un bouleversement radical de l'ordre social.

De ce point de vue, l'importance qu'ont prise les transactions juridiques privées entre particuliers fait que l'on peut parler de « société contractuelle », *dixit* Weber, pour caractériser l'ordre légal, politique et économique des temps modernes. Quantitativement, les sociétés connaissent un accroissement phénoménal des échanges, de biens matériels en particulier, mais aussi d'« utilités » de toutes sortes, comme la force de travail d'un individu, par exemple. Or, cet accroissement multiplie par le fait même les frictions potentielles, les litiges entre droits concurrents et les prétentions contradictoires à la légalité. Mais alors que, jadis, ces échanges étaient régulés par des types de garanties juridiques qui impliquaient « tout le statut social d'un individu et son intégration dans un groupement appréhendant sa personnalité dans son entier », le type du « contrat-fonction » que définit le droit rationalisé de l'ère moderne est quant à lui « étranger à la qualité de l'individu ».[1294] En ce sens, si les litiges peuvent être plus facilement tranchés, dans la mesure où ils ne mettent pas en jeu la vie entière des parties impliquées mais des points de droit clairement établis et aux conséquences

[1293] *Sociologie du droit*, *op. cit.*, pp. 45-46.
[1294] *Idem*, p. 53.

limitées, les relations sociales n'en deviennent en revanche que plus impersonnelles, et imperméables, par le fait même, à toute tentative de régulation éthique.

L'avènement d'une civilisation urbaine, fondée sur l'industrie et axée sur un accroissement constant des échanges commerciaux, a fait que cette civilisation a en quelque sorte liquéfié ses propres bases, devenues plus mouvantes et, du coup, vulnérables devant la contingence d'une multiplicité de phénomènes dont sa reproduction dépend mais qu'aucune instance ne peut contrôler. On comprend, dès lors, l'importance que peut avoir pour elle la mise en place d'« un droit sur lequel on peut compter comme sur une machine ».[1295] S'il ne peut pas déterminer le cours des choses, au moins peut-il l'encadrer et réduire, par là même, son imprévisibilité. Ainsi, entre le « sentiment de droit » que donne à l'individu son appartenance à un ordre politico-légal rationnel, et la fonction que ce dernier remplit comme balise de la liberté qui est consentie à l'individu et comme sauvegarde d'une société dont les relations constitutives se déroulent sur un sol en apparence de plus en plus instable, une certaine homologie semble s'être développée.

4.3.1.2 Des juristes, des Princes et des bureaucrates

Il faut éviter cependant de réduire l'idée de rationalisation de droit à cette image d'un processus répondant à une nécessité fonctionnelle, car ce serait méconnaître le fait qu'il en va d'un développement autonome de la technique juridique, en tant qu'elle est le pur produit d'une activité sociale spécialisée. Si des « facteurs économiques » entrent en ligne de compte, si, notamment, la multiplication des échanges entraînant celle de « conflits d'intérêts de plus en plus compliqués à régler [...] a très fortement stimulé la rationalisation professionnelle du droit » et la création des institutions qui lui correspondent, ce n'est là qu'un adjuvant qui

[1295] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 361.

ressortit à une affinité élective. Car il ne saurait expliquer à lui seul le fait qu'on ait délibérément cherché à produire, par une activité intellectuelle, une « synthèse des "rapports de droit" » dans un « système logiquement clair », cohérent et sans lacune, de manière à ce que « tous les faits imaginables [puissent] être subsumés à une de ses normes ».[1296] Une telle entreprise est parfaitement autopoïetique, même si elle est conditionnée en partie par des circonstances extérieures, historiquement contingentes, qui font que les systèmes juridiques nationaux n'ont pas tous le même degré de sophistication.

Aussi faut-il reconnaître aux juristes le rôle primordial qu'ils ont joué dans le développement culturel de l'Occident. À en croire Weber, leur activité spécifique est à l'origine d'une véritable « révolution de la chose publique, si l'on entend par là la progression vers une forme étatique rationnelle ».[1297] Nous ne sommes plus, ici, sur le terrain de ce « désir de ne pas être commandé » qui animait les conjurés de l'Italie médiévale, mais bien sur celui de la « volonté de puissance » dont procéda la consolidation de l'institution monarchique, au cours de ce processus d'étatisation que nous avons examiné avec Norbert Elias. Car bien qu'il en soit allé d'une évolution propre à l'activité spécialisée des juristes, celle-ci a été mise au service de l'intérêt de la monarchie, comme elle l'a été également au profit de son adversaire, la papauté. « Généralement, il existe un intérêt politique très puissant à la "sécurité juridique" créée par les codifications. »[1298] Il en va en effet d'une volonté d'étendre et de systématiser les capacités de contrôle de l'appareil administratif sur lequel s'appuient les dominants.

Dans ce cas, aux yeux de ces derniers, l'intérêt pour la rationalisation du droit, tant en ce qui concerne la codification des normes encadrant l'activité sociale que celle des règlements régissant le fonctionnement de l'appareil administratif, ne tient pas tant au souci d'une « plus grande précision juridique formelle » qu'à celui d'une correspondance entre la « formulation

[1296] *Sociologie du droit*, *op. cit.*, pp. 40-41.
[1297] *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 154.
[1298] *Sociologie du droit*, *op. cit.*, p. 198.

» du droit et « les exigences pratiques, utilitaires et éthiques de leur autorité ».[1299] Aussi, dans sa lutte contre les pouvoirs féodaux de même que contre toutes les formes d'autonomie politico-juridique n'émanant pas de son autorité, la rationalisation du droit fut pour le Prince l'instrument grâce auquel il put réaliser enfin « l'expropriation des droits de domination particularistes », y compris, le cas échéant, ceux dont jouissaient les villes libres.[1300] Ce faisant, il s'est créé une convergence d'intérêts entre la couronne et la bourgeoisie, même si elle ne fut pas forcément le fruit d'« une "coopération" directe entre ces deux pouvoirs », car en mettant en place un droit qui favorisait l'activité économique des classes bourgeoises, le Prince put « avantager et s'attacher » un groupe dont l'activité, ainsi que nous y reviendrons, « serv[ait] ses intérêts fiscaux et politiques ».[1301]

Que ce soit en Égypte ou dans la Chine ancienne, on retrouve de lointaines preuves de l'existence de royautés appuyées sur des appareils bureaucratiques. La consolidation des monarchies européennes présente bien des ressemblances avec ces empires millénaires. Cependant, elle tend à s'en distinguer par le fait qu'elle se soit appuyée sur un processus qui débordait le seul domaine du politique et qui consacra « le rôle toujours plus important que jouent les normes écrites » dans presque toutes les sphères de l'activité sociale.[1302] Si toute forme de domination repose sur un pouvoir de commandement, l'État moderne présente cette spécificité de prétendre à une autorité légitime du seul fait de la légalité de ses ordres. Le « cosmos de règles abstraites » qui compose son ordre juridique se présente comme étant le fruit d'une intention, mais à la différence de Pharaon qui demeure affranchi, délié et comme toujours en surplomb par rapport à l'empire qu'il plie à sa volonté, au sein d'un État légal-rationnel, par contre, « le "supérieur", lorsqu'il statue, et partant lorsqu'il ordonne, obéit pour

[1299] *Idem*, p. 163.
[1300] « Introduction » à « L'éthique économique des religions mondiales », *loc. cit.*, p. 374.
[1301] *Sociologie du droit*, *op. cit.*, p. 194.
[1302] *Économie et société / 2*, *op. cit.*, p. 43.

sa part à l'ordre impersonnel par lequel il oriente ses dispositions », c'est-à-dire qu'il est lui-même assujetti au droit qui fonde son autorité.[1303]

Que la domination repose sur des normes écrites implique alors le fait que son exercice soit confié à des fondés de pouvoir dont la qualification tienne à une « connaissance de ces règles » permise par l'« expertise technique spéciale » dont ils disposent.[1304] C'est donc la compétence qui habilite à l'exercice d'une autorité et qui tient lieu de garantie de légitimité des décisions qui sont prises. En ce sens, le métier de fonctionnaire, accessible en vertu d'une formation professionnelle idoine, constitue bien, selon Weber, une « vocation ». Celle-ci n'entraîne pour autant aucune forme de prestige personnel. Car si l'administration bureaucratique appelle à des habiletés qui découlent de dispositions propres à l'individu, celles-ci sont néanmoins acquises en suivant des directives générales, des « programmes », et du reste, il est de règle qu'existe une séparation nette entre la personne et la fonction qu'elle occupe dans l'appareil. Le fonctionnaire est donc « séparé de ses moyens de production », pour ainsi dire, et c'est ce caractère impersonnel qui passe pour la garantie de son impartialité. De même que, par le fait de son exhaustivité qui étend virtuellement son emprise à l'entièreté des phénomènes humains, le droit moderne est devenu « une catégorie fondamentale de toute conduite sociale »[1305], la rationalisation de l'administration, soit le fait qu'elle s'appuie sur un savoir technique, confère aussi à son pouvoir des dimensions inégalées. Weber estime d'ailleurs que ce caractère de spécialisation sur la base du savoir alimente une croissance exponentielle de l'appareil bureaucratique dans les sociétés modernes, mû par une « aspiration à la puissance » qui ne semble pas le fruit d'une intention de qui que ce soit, car « toujours se pose la question de savoir qui domine l'appareil bureaucratique existant ». Processus sans

[1303] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 223. Notons que dans la théorie politique de Hobbes, le souverain est conçu comme n'étant pas lié par ses propres lois, un argument qu'il oppose aux défenseurs du principe de monarchie constitutionnelle. Par ailleurs, il serait intéressant de confronter cette caractérisation de l'État moderne par Weber avec l'idée, que l'on trouve chez son contemporain Carl Schmitt, d'une souveraineté se définissant par le pouvoir de décréter l'« état d'exception ».

[1304] *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, vol. 3, *op. cit.*, p. 958. Notre traduction.

[1305] *Sociologie du droit*, *op. cit.*, p. 43.

sujet, la bureaucratisation est « inévitable » : ce n'est pas seulement qu'elle tend par son propre dynamisme à soumettre l'entièreté du champ social à son activité régulatrice, c'est qu'il en va en cela d'une nécessité contraignante de l'« existence moderne[, qui] deviendrait impossible » sans elle.[1306]

La rationalité de l'ordre politico-juridique moderne n'est pas univoque, cependant. Si c'est un trait de l'« esprit » bureaucratique que de prétendre veiller au « bonheur des administrés » dans un sens « matériel et utilitaire », l'appareil administratif ne peut et n'entend le faire qu'en « mani[ant] de manière formelle » des règles tout aussi formelles.[1307] Cette tension entre rationalité matérielle et rationalité formelle se retrouve également dans le fonctionnement de l'appareil juridique, et traduit d'ailleurs souvent un profond hiatus entre ce qui forme le contenu effectif d'un « sentiment de droit » subjectif et celui des règles juridiques objectives d'après lesquelles les demandes de justice sont arbitrées. Car si le premier peut ressortir à un ensemble de « postulats appréciatifs » relatifs à la « valeur » d'une situation donnée et se réclamant d'« exigences » aux contenus les plus variés, les secondes n'opèrent qu'en vertu d'un rapport d'adéquation logique entre l'interprétation des faits et les règles abstraites afférentes.[1308] Or, celles-ci sont relativement indifférentes, du point de vue des valeurs invoquées, si ce n'est en ce qu'elles se posent comme ayant une valeur absolue de par leur formalisme même.

Aussi la cohérence interne du droit ne dit-elle rien quant à la valeur de ses énoncés.[1309] Le droit des sociétés modernes doit sa cohérence, sa précision et sa prévisibilité à l'exclusion de considérations normatives du genre relevant du « sentiment d'une équité concrète ». La redécouverte du droit romain, modèle par excellence d'un droit formellement cohérent et rationnel, dans la mesure où il a permis la consolidation d'une entreprise de domination

[1306] *Économie et société*, *op. cit.*, pp. 229-230.
[1307] *Idem*, p. 231.
[1308] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 87 ; voir aussi *Sociologie du droit*, *op. cit.*, p. 42.
[1309] *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 100.

explicitement dirigée contre des pouvoirs prétendant gouverner au nom de la morale, fut bien ainsi « l'instrument du laminage du droit matériel ».[1310] La séparation entre morale et droit s'en est trouvée définitivement consommée. Mais aussi irrésistible qu'ait pu être ce processus, il n'est pas sûr que la rationalisation du droit et de la gouverne a été un gage de perfection. Car s'il est vrai qu'elle s'est produite sous l'effet d'un conditionnement relevant d'un processus extrinsèque de diversification et de complexification des intérêts économiques, s'il existe par le fait même des contradictions objectives dans l'ordre juridique des sociétés modernes, celles-ci dépendent tout autant de l'« opposition insoluble » qui perdure, sur les plans logique et pratique, entre ces deux formes de rationalité - matérielle et formelle - auxquelles renvoie l'idée de justice.[1311]

4.3.2 Préludes à l'économie politique moderne

Pour Max Weber, la modernité se caractérise par un double développement: une rationalisation des formes de l'activité sociale et des règles qui l'encadrent, de même qu'une égalisation des conditions sociales, à tout le moins sur le plan formel. Le développement de ces deux tendances semblant aller de pair est lui-même le fruit de deux processus: une extension des marchés, donc une intensification à la fois qualitative et quantitative de l'activité économique, et une bureaucratisation des formes de domination institutionnelle, taillées sur des normes objectives, et administrées de façon impersonnelle par des agents spécialisés. Du point de vue des intérêts qui furent en jeu dans ces processus, on peut dire qu'il s'agit d'une évolution qui bénéficia autant au souverain qu'à la bourgeoisie.[1312] Or, les

[1310] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 360 ; voir aussi « Introduction » à « L'éthique économique des religions mondiales », *loc. cit.*, p. 374.
[1311] *Sociologie du droit*, *op. cit.*, p. 233.
[1312] *Idem*, p. 79.

aléas historiques de cette alliance auront donné sa spécificité au champ de l'économie politique et forgé le caractère distinctif du capitalisme moderne.

À l'instar du droit, le capitalisme moderne prend sa source dans la vie urbaine du Moyen Âge.[1313] Cela ne procède pas d'une nécessité propre à la ville comme telle, et n'est pas une conséquence directe de l'autonomie politico-juridique qu'elle a pu conquérir, car en comparaison avec l'Antiquité, où l'évolution a plutôt mené à éloigner la possibilité d'une systématisation et d'une rationalisation des échanges marchands, la dynamique de la ville médiévale apparaît singulièrement contingente. « Celle-ci s'explique plutôt par la situation d'ensemble que la ville occupait dans le champ des organisations politiques et sociales du Moyen Âge. »[1314] Autrement dit, ce qui fait l'originalité du développement urbain et l'essor économique qu'il rendit possible est dû autant aux rapports extérieurs des villes avec la structure complexe des rapports de pouvoir dans le monde médiéval qu'à leur propre dynamique interne.

Cela étant, d'un point de vue idéal-typique, la ville peut être définie comme une « organisation régulatrice de l'économie », dont la spécificité tient à l'étendue des objets régulés par elle - rapports de production et d'échange - et à celle « des mesures disciplinaires caractéristiques qu'elle incluait ».[1315] Le problème de la politique économique des villes médiévales peut *grosso modo* être défini comme la recherche d'un équilibre délicat entre la conquête d'une franchise permettant la « liberté du négoce » vis-à-vis des autorités politiques extérieures à la commune, et une réglementation relativement restrictive des possibilités marchandes à l'interne, par des règlements juridiques ou conventionnels visant notamment à limiter les transactions concernant certains objets, entre autres par un contrôle des prix ou des

[1313] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 248.
[1314] *La ville*, *op. cit.*, p. 173 ; voir aussi p. 155.
[1315] *Idem*, p. 27.

droits de préemption, allant même jusqu'à exclure de l'activité marchande certaines catégories sociales.[1316]

On a montré plus haut que le développement des échanges à but lucratif n'a pu se faire qu'en rupture avec l'éthique économique, fondée sur la fraternisation et la réciprocité, qui caractérisait les relations communautaires au sein des familles et des voisinages, de telle sorte qu'un acte d'échange ayant pour objectif la réalisation d'un gain ne pouvait se concevoir que par rapport à des étrangers, à l'égard desquels on n'était pas tenu aux mêmes obligations. Vouloir faire un profit avec eux, ou plutôt à leur détriment, revenait en somme à les traiter en ennemis. C'est ce caractère quasiment guerrier du commerce avec des étrangers, et qui posait au premier chef le problème de la sécurité des parties impliquées, qui explique, selon Weber, la raison d'être des réglementations en matière économique. Garantir la « paix du marché » était un objectif pris en son sens littéral. Car si l'échange est « la forme spécifiquement pacifique de l'acquisition économique », cela ne l'empêche pas de « s'allier avec la violence » lorsque l'occasion s'y prête, c'est-à-dire lorsqu'existe un radical déséquilibre de puissance entre les parties.[1317] En ce sens, l'établissement de normes visant à spécifier les conditions du commerce et à limiter certaines possibilités en la matière aura longtemps permis de maintenir une relative égalité de puissance entre les partenaires. Ces normes servaient en somme à favoriser la confiance, sans laquelle une activité économique visant le profit, c'est-à-dire une activité fondée sur des « expectations » de résultats à venir et dépendants de prestations de la part d'autrui, n'aurait pu être possible.

Cela explique l'importance que la notion de « *fides* » a pu avoir dans le développement du droit commercial formellement rationnel, malgré le relatif « sentimentalisme » qui l'entoure, elle qui renvoie à des devoirs de piété personnelle, alors qu'elle servira plutôt, à étayer des

[1316] Sur la diversité des motifs et des formes des « réglementations du marché », voir *Économie et société*, *op. cit.*, pp. 84-86.
[1317] *Économie et société* / 2, *op. cit.*, p. 416.

transactions juridiques et économiques de nature impersonnelle.[1318] Le processus de rationalisation du droit, comme fruit de l'activité d'un corps spécialisé, a ainsi établi des conditions normatives qui auront favorisé l'envol capitaliste. Aussi les juristes médiévaux, qui réactualisèrent le droit romain, ont-ils pu produire une première « conception unitaire » de la notion de propriété, encore ignorée au temps de l'empire antique. De même retrouve-t-on, dans l'épanouissement des cités italiennes, une influence décisive des notaires, prestigieuse corporation dont les services permirent une rationalisation des rapports commerciaux et favorisèrent ainsi leur croissance.[1319]

Malgré l'utilité certaine que le droit peut avoir pour l'activité économique, il faut cependant se garder de penser que la « garantie juridique » est une condition *sine qua non* de la capacité effective à disposer de biens.[1320] Cela est vrai ne serait-ce que parce que la violence arbitraire de l'« état de nature » représente déjà un moyen adéquat de se les approprier, même si c'est de façon éphémère. Songeons, par exemple, à l'importance économique qu'a pu avoir la piraterie à une certaine époque. Il n'y a donc pas d'absolue nécessité entre la structure des rapports économiques et l'état du droit dans un contexte donné. Ainsi, l'Angleterre, qui fut sans conteste le lieu de naissance du capitalisme industriel, a pu connaître un tel développement malgré le fait que son ordre juridique, fondé sur la jurisprudence, et ignorant même tout concept de propriété, ait été relativement moins « rationnel » que ceux prévalant sur le continent.[1321] Les « intérêts commerciaux » peuvent fort bien s'adapter à des systèmes juridiques différents, et ceci montre que l'un et l'autre domaine évoluent séparément, chacun « selon ses lois propres ».[1322] Le droit n'est donc pas une « superstructure idéologique », contrairement à ce que voudrait un certain matérialisme historique. Si l'établissement d'un droit prévisible sert le capitalisme, et si les « intérêts capitalistes » ont pu contribuer en partie

[1318] *Sociologie du droit*, *op. cit.*, p. 84.
[1319] *Idem*, pp. 160 et 151.
[1320] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 72.
[1321] *Sociologie du droit*, *op. cit.*, pp. 168 et 229.
[1322] *Idem*, p. 35.

à son développement, en favorisant sa diffusion, « ce ne sont pas eux qui ont *créé* d'eux-mêmes ce droit ».[1323] Il existe néanmoins entre ces deux domaines des rapports d'affinité qui firent sans doute que l'un a pu influencer le développement de l'autre et réciproquement.

4.3.2.1 La régulation corporatiste de l'économie urbaine et sa décadence

Pour en revenir à la sociologie des villes médiévales, on y trouve cependant une forme de politique économique qui n'obéit pas encore au principe de rationalité formelle typique du droit moderne, en tant qu'elle est orientée, bien au contraire, par des considérations « matérielles » qui donnèrent leur sens aux réglementations du marché qui y eurent cours. C'est la régulation du marché par les autorités municipales et corporatives qui fut au fondement de la puissance des villes, cela au moyen d'une « police commerciale et industrielle » portant sur tous les aspects de l'activité économique, de la « qualité des marchandises » au niveau des prix, en passant par les qualifications professionnelles des artisans, les modalités de l'import/export et le contrôle des moyens de transport.[1324] Au sein des villes, les corporations et les guildes jouissaient ainsi d'un influence et d'une autonomie fort étendue.

Or, si celles-ci se faisaient les représentantes des gens « intéressés au marché », et donc attirés par la perspective du gain, elles n'en maintinrent pas moins en leur sein un type de solidarité quasi familial que leurs statuts et règlements visaient explicitement à protéger, et qui trouvaient en outre dans la religion un puissant soutien normatif. Il s'agissait donc de « confraternités » dont la raison d'être était de « facilit[er] l'intégration des bourgeois qui cherchaient de plus en plus à défendre leurs intérêts communs par le biais de libres associations ».[1325] Cela passait notamment par la volonté de restreindre la compétition

[1323] « Avant-propos » au « Recueil d'études de sociologie des religions », *loc. cit.*, p. 502 ; voir aussi *Sociologie du droit*, *op. cit.*, p. 67. Italiques dans le texte.
[1324] *La ville*, *op. cit.*, pp. 162-163.
[1325] *Idem*, p. 79.

étrangère, en monopolisant les accès au marché local contre la concurrence des marchands itinérants.[1326] En réglementant le travail et en instituant des monopoles commerciaux et professionnels, ces associations poursuivaient ainsi les objectifs d'une « politique de ressources alimentaires », en ce sens qu'il s'agissait pour elles de garantir à leurs membres un certain « minimum vital ». Par le fait même, elles cherchaient également à préserver une relative égalité entre leurs membres, bien qu'ils fussent des concurrents, cela par une politique systématique de lutte contre les tendances à la différenciation résultant de la division du travail. On insistait donc, par exemple, pour qu'un même artisan contrôle l'ensemble du processus productif, afin d'éviter que certains ne soient privés d'un accès direct au marché en étant réduits à travailler pour d'autres.[1327]

En régissant les rapports entre représentants d'un même métier, les corporations exerçaient ainsi une sorte de « contrôle du niveau éthique général de leurs membres; [...] cela dans le but de limiter la concurrence ainsi que l'aspiration rationnelle au gain qui y était à l'oeuvre », même si, d'un autre côté, elle les « éduquait » à un certain « rationalisme » typiquement « bourgeois ».[1328] Bien qu'il se fut agi d'une forme de rationalisation de l'activité économique qui en fit le moteur d'un accroissement quantitatif de l'industrie et du commerce, la politique corporative restait fondée dans un esprit que Weber qualifie de traditionaliste. Autrement dit, l'expansion économique y demeurait subordonnée à des considérations morales et matérielles qui tendaient à la limiter.

Une telle politique n'a pas empêché, néanmoins, que l'équilibre recherché en vinsse à être sapé par des forces que l'expansion économique avait libérées, et qui, parties du sein même du traditionalisme corporatif le firent succomber. Certes, au 16e siècle, les corporations d'artisans restaient encore capables de faire interdire ce qui avait alors passé pour une

[1326] *Histoire économique*, *op. cit.*, pp. 239-240. Weber voit dans cette forme de « préférence locale » une des sources possibles de l'antisémitisme européen.
[1327] *Idem*, pp. 160-163.
[1328] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 316. Sur les détails de cette discipline anticoncurrentielle, voir *Histoire économique*, *op. cit.*, pp. 164-165.

innovation révolutionnaire, l'atelier, concentrant en un même espace outils, matières premières et travailleurs libres, oeuvrant au bénéfice d'un propriétaire unique.[1329] Ce qui était alors en jeu concernait l'effet de différenciation des puissances économiques qu'entraînait l'accumulation du capital privé, qui était lui-même un effet plus structurel qu'intentionnel de l'activité industrielle et commerciale. Ainsi Weber observe-t-il, dans l'histoire singulière des mines européennes, par exemple, que bien souvent, à partir d'une situation d'égalité initiale des partenaires engagés sur un mode coopératif, l'intensification de l'exploitation, qui poussait à creuser toujours plus profondément, finit par générer un besoin de capitaux qui fit que les mineurs se trouvèrent placés dans la dépendance d'associés ne prenant plus part au travail.[1330] Pareillement, la concurrence entre les corporations fit que certaines parvinrent à s'arroger le bénéfice de la mise en marché et à subordonner les autres, condamnées à la sous-traitance, de même que la lutte d'intérêts que se livraient artisans et marchands fit tomber les premiers sous la coupe des seconds qui contrôlaient l'accès aux marchés étrangers. Tout cela en vint à occasionner la « désintégration de la corporation »[1331], la faillite de sa politique égalitariste, l'expropriation progressive des travailleurs et la perte de contrôle sur leur propre activité, avec pour corollaire la constitution d'un capital qui permit désormais à ses détenteurs de faire jouer celui-ci comme un instrument de puissance et de domination.

4.3.2.2 Le mercantilisme

Bien qu'elle eut permis à la bourgeoisie des villes de s'affranchir et de gagner en puissance au sortir du Moyen Âge, la politique économique urbaine, avec sa police des marchés, semble donc avoir échoué à réfréner les forces économiques qu'elle avait elle-même engendrées. Cela étant, elle n'en servit pas moins de modèle à ce qui fut la première forme de

[1329] *Histoire économique*, *op. cit.*, pp. 191-192.
[1330] *Idem*, pp. 208-209.
[1331] *Idem*, pp. 176 sq.

rationalisation économique de la politique de l'État, le mercantilisme. L'expansion des marchés et la monétarisation de l'économie avaient progressivement sapé les bases du féodalisme, la puissance des seigneurs reposant essentiellement sur des prélèvements en nature qui ne suffisaient plus à maintenir leur position face à un pouvoir monarchique en voie de consolidation. La croissance de l'économie urbaine a donc contribué indirectement à la victoire de la monarchie, mais l'effet en fut, paradoxalement, que les villes durent elles aussi abdiquer leur autonomie politico-juridique au profit de la couronne, incapables qu'elles étaient, du fait même de leur concentration sur l'activité économique, de « mettre au service de leurs intérêts des moyens militaires et politiques qui soient à la mesure de ceux des princes patrimoniaux ».[1332] Or, loin d'entraver la croissance de la production et des échanges, la puissance nouvelle de la monarchie contribua à leur expansion. Si les villes perdirent, à l'instar de tous les pouvoirs particuliers du monde féodal, leur souveraineté en matière juridique et de politique économique, ce fut pour se retrouver « sous la coupe d'États nationaux concurrents, qui se trouvaient dans une lutte permanente [...] pour l'hégémonie », une « lutte de rivalité [qui] ouvrit au capitalisme occidental des Temps modernes les possibilités les plus grandes ».[1333]

Il n'était pas question, pour ces États monarchiques, de viser à restreindre l'activité économique. Ne serait-ce que parce que l'existence d'une bureaucratie, fondement des monopoles judiciaires et militaires sans lesquels de telles entreprises de domination n'auraient pu se développer, présupposait l'existence d'une économie monétaire, les rois se trouvaient *de facto* dépendants du dynamisme économique de leurs sujets.[1334] Comme l'écrivait Hobbes, dont les idées en matière d'économie étaient d'ailleurs typiques de cette rationalité mercantiliste, la puissance des souverains s'avérait bel et bien dépendre de celle des particuliers. Il en allait certes en cela d'une très vieille affinité entre la puissance politique et

[1332] *La ville*, *op. cit.*, pp. 164.
[1333] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 356; voir aussi *Économie et société / 2*, *op. cit.*, pp. 76-77.
[1334] *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit.*, p. 963.

celle des affaires: déjà, lorsque les princes médiévaux concédaient aux villes la liberté du négoce, c'était moins pour favoriser les marchands que parce que leur intérêt fiscal dépendait de l'enrichissement de ces derniers.[1335] Mais si une « alliance mémorable » scellait désormais les destinées de la bourgeoisie et de la monarchie, il en allait d'une rationalité politique bien différente de celle qui pouvait justifier le besoin d'or des féodaux. C'est que la survie même de l'État était en jeu, dans cette lutte sans merci qui l'opposait à ses semblables et où chaque avantage que gagnaient les uns signifiait une perte pour les autres. Aussi, lorsqu'il ne s'agissait pas de faire s'affronter de coûteuses armées, la rivalité des États prenait-elle la forme d'une volonté de déséquilibrer à leur profit ce que l'on appellerait aujourd'hui la « balance commerciale ».

L'enrichissement du pays devint dès lors une priorité politique explicite. Le mercantilisme constitue ainsi le premier exemple d'une politique économique rationnelle pensée du point de vue de l'État, une « transposition de l'exploitation capitaliste lucrative à la politique » où l'accroissement de l'industrie et du commerce signifiait celle de la « capacité fiscale de la population », et donc la croissance des « revenus princiers ».[1336] Incidemment, le mercantilisme s'est accompagné d'un souci populationniste, dont Hobbes faisait même le premier devoir du souverain, puisque plus nombreuse était la population, plus elle était susceptible de générer de la richesse, et à l'inverse, plus il y avait de richesse, plus la population avait-elle de quoi vivre.

Le fait que la rivalité des États ait favorisé l'accumulation du capital privé n'est pas chose nouvelle, selon Weber. De tout temps, il a existé une certaine forme de « capitalisme privilégié », profitant tel un parasite des besoins de l'État, et qui a particulièrement bénéficié des rivalités politiques et militaires. Que ce soit à l'époque des cités-États antiques ou à celle des royaumes combattants chinois, comme à celle du mercantilisme européen des XVe-XVIIe

[1335] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 237.
[1336] *Idem*, p. 365.

siècles, pour peu qu'une « accumulation primitive du capital », comme dirait Marx, se soit déjà enclenchée, la guerre et les besoins « liturgiques » de la puissance politique ont fourni d'innombrables occasions d'enrichissement, qui déclinaient, cependant, au fur et à mesure que la compétition laissait place à l'unification impériale: ce fut le cas en Chine mais aussi à Rome, de même que sous le Califat.[1337] Mais voilà qu'en Europe, cette unification a échoué, malgré la persistance, dans l'aire de la chrétienté, du rêve d'une domination politico-religieuse universelle. Aussi la compétition des États s'est-elle maintenue, jusqu'à prendre une forme explicitement économique.

L'Angleterre, qui fut peut-être la première à pratiquer une politique mercantiliste, représente aussi l'exemple type de la constitution d'une « bourgeoisie nationale », succédant aux particularismes municipaux, et même, dans le cas singulier de sa *gentry*, indifféremment urbaine ou rurale. Là-bas, l'identification des intérêts politiques du royaume et des intérêts commerciaux des bourgeois fut portée à son plus haut degré. Mais cela n'est pas allé sans des soubresauts, réguliers et parfois sanglants, à preuve la guerre civile qui fit tant d'effet à Thomas Hobbes. Car en dépit de la complémentarité de leurs intérêts, la Couronne et la bourgeoisie rassemblée en son Parlement n'ont eu de cesse de s'affronter, non seulement du fait de la tentative de ce dernier de limiter le pouvoir fiscal du roi, mais aussi à cause de son opposition à la politique monopoliste dont le mercantilisme des Stuart avait pris la forme, et qui servait justement le dessein royal d'accroître son indépendance fiscale à l'égard de son vis-à-vis, pour mieux mettre en oeuvre sa singulière « politique de bien-être ». La création d'industries s'y faisait donc par l'octroi de concessions, de même que le commerce avec l'étranger et les colonies se trouvait soumis à des monopoles, ces largesses bénéficiant souvent davantage à des courtisans qu'aux entrepreneurs bourgeois. L'intérêt « capitaliste » était donc loin d'être unifié sous le mercantilisme, dans la mesure où au « capitalisme

[1337] *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit.*, p. 1103.

politique » des détenteurs de monopoles s'opposait farouchement la classe des petits propriétaires et des artisans. Aussi l'opposition violente de la Couronne et du Parlement sous les Stuart, ayant pour toile de fond la controverse autour des monopoles et de la fiscalité, fut-elle l'un des « derniers conflits entre un capitalisme irrationnel et un capitalisme rationnel », le premier bénéficiant des privilèges alloués par la puissance politique, le second s'orientant, et s'en faisant même gloire, uniquement « en fonction des possibilités du marché », et revendiquant par conséquent la levée de toutes les entraves à son libre jeu.[1338]

4.3.2.3 Le droit naturel et l'ordre bourgeois

Le fait que la rationalisation des finances princières ait pu être une exigence politique de la bourgeoisie montre bien que le développement conjoint et relativement simultané de l'étatisation et du capitalisme a créé de fait deux structures potentiellement antagoniques. C'est là sans doute un des principaux ressorts de la manière dont la bourgeoisie s'est constituée comme acteur politique au sein des États centralisés des temps modernes. En effet, le principe de la représentation politique, fondement du parlementarisme, répondit « au besoin de *calculabilité* et de confiance dans le fonctionnement de l'organisation juridique et de l'administration, besoin vital du capitalisme rationnel », et permit ainsi aux classes qui s'identifiaient à celui-ci de « tenir en bride » la puissance étatique, tout en prenant part au contrôle de ce qui formait la base de cette dernière: les finances, l'appareil bureaucratique et la création du droit.[1339]

Le projet politique bourgeois fut donc, à la base, celui d'une contention du souverain. Si cela s'écarte considérablement du plaidoyer pour l'absolutisme que l'on trouve dans la théorie de

[1338] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 368. Sur toutes ces questions, voir également pp. 304-305, 366-369, ainsi que *Sociologie du droit*, *op. cit.*, pp. 194-195 et *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit.*, pp. 1098-1099.
[1339] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 304. Italiques dans le texte.

Hobbes, il demeure que le principe du contrat social qu'il défendait put être réinterprété de manière à servir cette fin d'une limitation du pouvoir étatique. En mettant la main sur l'appareil étatique, la bourgeoisie s'est en effet trouvée dans une posture lui permettant de réformer radicalement l'ordre du « droit objectif » de manière à ce qu'il concorde avec ce qu'elle considérait être ses propres intérêts. Il lui fallait ainsi créer un droit positif qui fusse la promulgation et l'explicitation des « droits subjectifs » des individus, et qui posât en outre que ces mêmes droits subjectifs indiquassent la limite du droit objectif.[1340] La solution vint avec l'invention de mécanismes destinés à limiter le pouvoir souverain en le décomposant, puis par l'élaboration de la théorie permettant de légitimer le nouvel ordre établi.

« Le partage des pouvoirs par la spécialisation n'a rien de moderne », selon Weber, car si l'on conçoit la domination comme un rapport où le dominant est lui-même dépendant de ses subordonnés, il s'est dessiné empiriquement, au cours de l'histoire, différents modes de division de l'autorité, même si ceux-ci n'étaient à vrai dire, pour l'essentiel, que les fruits de luttes contingentes et non le produit d'une réflexion rationnelle. Or, les États modernes ont pour principe d'être constitutionnels, le partage du pouvoir se trouvant explicitement codifié, un « état de choses » qui « a trouvé son fondement théorique en Angleterre grâce à Montesquieu puis à Burke ».[1341] Dans ce rare passage où il est question chez Weber de l'influence historique des philosophes, on aperçoit ainsi un exemple de la façon dont les idées ont pu donner corps aux intérêts qu'expriment les luttes politiques.

Tandis que l'émergence politique de la bourgeoisie s'est faite par la contestation et l'invalidation principielle de la légitimité traditionnelle de l'ancien régime, et en l'absence

---

[1340] *Sociologie du droit*, *op. cit.,* p. 29.

[1341] *Idem*, p. 289. Nous avons vu ci-dessus que la théorie de Hobbes, qui date pourtant d'un siècle plus tôt, portait déjà les traces de ce débat philosophique sur la division et l'équilibre des pouvoirs. Quoiqu'il en ait été l'adversaire, jugeant que la division du pouvoir souverain équivalait à sa neutralisation et donc à la négation des fins pour lesquelles il était institué, c'est dire que les « fondements théoriques » de ce principe constitutionnel étaient discutés en Angleterre bien avant le XVIII[e] siècle. En effet, comme l'a montré Quentin Skinner, c'est aux tenants du républicanisme civique, un courant de pensée déjà audible en Angleterre au XVI[e] siècle, que Hobbes s'en prenait, en dénonçant l'influence qu'exerçait sur eux l'« absurde » théorie du « régime mixte » d'Aristote.

d'une révélation prophétique et religieuse qui puisse légitimer la création révolutionnaire d'un nouveau droit, il fallut construire une théorie qui vinsse étayer et justifier l'usurpation du pouvoir politique par la bourgeoisie. L'idée de « droit naturel » s'imposa. L'ordre juridique moderne se présente en effet comme la création intentionnelle d'un droit positif, mais afin de légitimer celui-ci, il lui faut promulguer en même temps, sous la forme de « postulats », un certain nombre de « normes indépendantes » qui sont posées comme « supérieures à ce dernier », et qui sont ainsi dites « légitimes non pas en vertu de leur édiction par un législateur légitime mais en vertu de leurs qualités immanentes ».

On se fonda alors sur deux références qui animaient la pensée philosophique depuis la Renaissance et ayant pour elles cette apparence de neutralité et de véracité incontestable: la « nature » et la « raison ». L'homme était ainsi présenté comme cette créature poussée d'instinct à exercer sa raison dans la « recherche [de] ce que la "nature" veut », et celle-ci lui renvoyait du coup cette image de lui-même qui fondait sa dignité et justifiait que sa naissance soit d'elle-même porteuse de droits inaliénables. Comme la nature est elle-même organisée selon des lois accessibles à l'entendement, et qui confirment l'homme dans sa dignité spécifique d'être doué de raison et de liberté, il s'ensuit que dans les affaires humaines, « tout droit légitime repose sur une loi et que toute loi repose de son côté sur un accord rationnel ». Ce que la raison humaine est capable de penser correspondant à la « nature des choses », la constitution d'un nouveau régime, l'institution d'un nouvel état des choses put ainsi paraître relever d'une vérité éternelle. Ainsi donc, dans le mode de légitimation théorique de l'État bourgeois, « le devoir-être est identique à l'être ».[1342]

L'idée de droit naturel s'est avérée la formule parfaite afin de légitimer la « société contractuelle » en quoi s'est transformé le monde moderne. Elle a ainsi contribué à naturaliser une forme historiquement contingente de régime d'appropriation, en posant que

[1342] Toutes ces citations sont tirées de *Sociologie du droit*, *op. cit.*, pp. 209-212.

tout ce qui procède d'une transaction librement consentie est légitime - un principe formel qu'elle a dû néanmoins amoindrir afin notamment de justifier la transmission de la propriété par héritage, et aussi afin d'écarter la possibilité de se vendre soi-même en esclavage, ce qui eut été le renversement aporétique de cette idée de « propriété de soi-même » dans laquelle s'est moulé le « sentiment du droit » des modernes. Ces quelques accrocs firent lentement dériver la pensée libérale vers l'utilitarisme, et nuancèrent son formalisme par le retour de considérations matérielles, suivant l'idée que ce qui est raisonnable est aussi utile. Malgré cela, cette théorie s'est définitivement implantée dans la culture politique occidentale, jusqu'à étayer, à travers l'idée du « droit fondamental » de l'individu, « *tout* ce qu'aujourd'hui même le plus "réactionnaire" se représente comme sa sphère de liberté individuelle *a minima* ».[1343] Elle a donc fourni un fondement incontestable aux intérêts d'une classe, ce qui en fera une arme intellectuelle redoutable dans les luttes politiques qui s'ensuivront et qui l'opposeront à sa « création », le prolétariat.

Cela étant, le jusnaturalisme n'a pas définitivement réglé la question du rapport entre ce que doivent être les « compétences légitimes » de l'État et l'étendue du pouvoir qu'il est justifié d'exercer face aux droits subjectifs. Car demeure la question de ce à quoi ce pouvoir et le droit qui en émanent doivent servir, et malgré le caractère purement formel de l'ordre juridique et administratif moderne, cela ressortit à une rationalité en valeur avec laquelle il a du mal à composer. Comme on l'a dit plus haut, l'opposition de ces deux principes donne sa tonalité particulière aux luttes politiques de cette époque. Toujours est-il que pour les bourgeois et les libéraux, quant à savoir ce que l'État doit faire, ceux-ci entendirent restreindre sa fonction à celle d'un « groupement exclusivement régulateur », en somme, celle d'un « État de droit qui ne touche pas, au plan matériel, à l'autonomie économique des

[1343] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 161, note 120.

différentes entreprises et industries et qui n'intervient qu'en cas de litige pour régler les échanges résultant d'engagements librement consentis ».[1344]

On constate ainsi l'homologie entre la conception contractualiste de l'ordre politique et celle d'une économie fondée sur le libre marché, toutes deux présupposant l'autonomie des agents et affirmant que n'est légitime, dans la création de la loi comme dans la disposition de la propriété, que ce qui est librement consenti. Sous ce rapport, le rôle de l'État devra donc se limiter à fournir un cadre régulateur mettant en place les conditions pour que puissent se dérouler librement les transactions privées, y compris par la levée des entraves que l'ordre traditionnel opposait à la recherche du gain et à l'esprit d'entreprise. Précision, continuité, vitesse d'exécution, telles sont les vertus que le capitalisme exige de la bureaucratie d'État. L'ordre politique doit ainsi obéir à des critères d'efficacité conformes à ceux qui guident le monde des affaires. Malgré la tension qui persiste entre l'économie et la politique, la modernité institue donc, tant en ce qui a trait à la rationalité de l'administration publique qu'à celle des marchés, un ordre social impersonnel.[1345] Condition de la liberté pour les uns, cet ordre apparaîtra bientôt terriblement aliénant pour les autres.

4.3.3 La « cage de fer » du capitalisme

Il n'y aurait point eu de capitalisme au sens moderne du terme sans que ne se soit institutionnalisée cette forme particulière d'organisation de l'activité économique en quoi consiste l'entreprise. C'est d'abord à elle qu'est dû le caractère impersonnel de ce régime d'appropriation. Car si la famille fut bien, historiquement, le « vecteur le plus ancien de l'entreprise commerciale continue »[1346], c'est-à-dire le premier cadre au sein duquel a pu se dérouler une activité économique régulière et permanente, c'est de la décomposition de

[1344] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 74.
[1345] *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit.*, pp. 974-975.
[1346] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 248.

l'*oïkos*, de l'unité domestique conçue comme cellule de production et de consommation, qu'est née l'entreprise. Ainsi se détache la figure de l'individu sur le fond de la communauté familiale originelle. C'est encore au sein des villes italiennes que se produit cette évolution: « avec la progression de l'économie monétaire, le communisme familial des origines cède le pas à une conception de la relation comme association visant au gain »[1347], où chacun des membres pris individuellement apparaît comme l'agent d'une activité singulière, ce qui se traduit par une distinction et une atomisation de la propriété familiale. Disparaît alors avec la prédominance du clan familial tant la forme de sécurité qu'il procurait à ses membres que le principe de responsabilité collective qui pesait sur chacun d'entre eux.

L'individu apparaît maintenant comme le détenteur de ses biens en propre, mais cela s'accompagne, quant aux formes collectives de l'activité économique, d'une limitation de la responsabilité individuelle. « Ce qui est décisif, c'est la distinction "comptable" et *juridique* entre la "maison" et l'"exploitation" et le développement d'un droit construit sur cette séparation [...]. »[1348] L'intensification de l'activité économique ayant généré un besoin toujours croissant de « crédit », il fallut trouver un moyen de maintenir le principe de responsabilité solidaire issu du droit coutumier tout en atténuant ses effets potentiels sur chacun des partenaires pris individuellement. La constitution de l'entreprise comme entité disposant de sa propre personnalité juridique, mais dont le patrimoine était distingué des avoirs propres des sociétaires, fut ainsi le principe qui résolut le problème, et qui, depuis Florence, se répandit dans le droit commercial européen à partir du XIV^{e} siècle.[1349]

Distinguée du budget de la famille, et donc affranchie du même coup des considérations matérielles relatives à la subsistance et la consommation, la forme de l'entreprise permit ainsi la constitution d'un véritable capital, entièrement consacré à l'activité productive, et en quelque sorte autonomisé, dès lors que celle-ci engendra une dynamique d'accumulation

[1347] *Économie et société dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 194.
[1348] *Économie et société / 2*, *op. cit.*, p. 116. Italiques dans le texte.
[1349] *Histoire économique*, *op. cit.*, pp. 250-251.

infinie. Selon Weber, l'« autonomisation [...] des entreprises », distinctes de la communauté familiale mais aussi des individus qui en sont les sociétaires, apparaît bien comme la forme nécessaire d'organisation pour qu'une activité visant la réalisation d'un profit soit viable, pour autant qu'elle soit « orientée » d'après les seules « chances offertes par le marché des biens ».[1350]

Avant que de devenir le principe d'une activité permanente, une telle spéculation sur des occasions de profit à terme ne pouvait se faire que de manière irrégulière et discontinue. Seul le commerce au long cours offrait de telles perspectives de gain. Or, peu à peu, les marchands, qui pour de telles occasions avaient coutume de s'associer pour partager les risques inhérents à ce genre de commerce, cessèrent de faire eux-mêmes le voyage, confiant les marchandises à un commissionnaire avec qui les recettes étaient partagées à son retour. Ceux qui restaient au port devinrent de simples investisseurs, aux côtés de qui prospéraient des prêteurs qui assuraient les marchandises en transit et recevaient pour cela un intérêt mirobolant, tandis que le commis-voyageur, à l'origine un associé, s'il continuait de prendre part aux profits, se voyait rémunéré pour la tâche accomplie. D'une certaine manière, cette différenciation des fonctions annonce celle du rapport entre le capital et le travail, qui deviendra déterminante pour la suite des choses.

Or, à ce stade de la « *commenda* », qui est celui d'un protocapitalisme commercial[1351], c'est surtout une innovation technique qu'il convient de souligner. En effet, les différents partenaires étant associés à des titres divers dans l'affaire - investisseur, prêteur, commis-voyageur -, il fallut trouver une méthode permettant de distinguer les parts de chacun, et par conséquent, ce qui devait leur revenir une fois le profit réalisé. « L'élément caractéristique de ce genre d'affaires fut qu'on trouva, pour la première fois, une balance de compte capitaliste;

[1350] « Avant-propos » au « Recueil d'études de sociologie des religions », *loc. cit.*, p. 498.

[1351] Notons que c'est à ce modèle du commerce au long cours que Hobbes rapporte ce qu'il appelle les « corps de marchands », pour qui il est utile « de se rassembler en une seule société où chacun peut participer aux gains en proportion du risque qu'il a pris », la force du nombre leur permettant notamment d'« affréter un navire » pour l'import-export (*Léviathan*, *op. cit*, pp. 363-367).

le capital initial était mis en vis-à-vis de la recette finale, et le surplus qui apparaissait était alors défini comme gain lucratif et partagé. »[1352] Considérant la complexité d'une telle activité commerciale, seule l'association permettait la rentabilité; or, pour la première fois, les parts étaient individualisées et différenciées, et cela fut rendu possible par le développement de la comptabilité. C'est le calcul, en effet, c'est-à-dire la « comparaison du résultat avec l'investissement » exprimé en « termes monétaires » qui fait la « rationalité » de l'acte économique.[1353] L'invention de la comptabilité, entendue en son sens rigoureusement technique, s'est donc avérée essentielle pour le développement du capitalisme, car c'est elle qui permit de soupeser les chances de pertes et de profit, et donc les risques inhérents à toute initiative économique du genre.

4.3.3.1 Entre liberté et servitude : la lutte économique

Ce n'est qu'en 1608 que le principe du « bilan » fut pour la première fois théorisé.[1354] Mais cela indique que la comptabilité était déjà en voie de devenir la norme, au sens fort, de l'activité économique: comme elle conférait un avantage à ceux qui l'utilisaient, elle devint en quelque sorte une condition de la survie économique et dut bientôt être adoptée par tous les acteurs. Car s'il est une chose qui caractérise la rationalité de l'activité économique orientée vers le profit, c'est qu'il en va d'un affrontement général, qui est la condition même de la réalisation du gain. En effet, la possibilité d'un bénéfice est « fonction des *chances de prix* qui se forment sur le marché par le jeu de la lutte des intérêts [...]. Le compte capital dans sa forme la plus rationnelle présuppose donc la lutte de l'homme contre l'homme. »[1355] En ce sens, le principe de la concurrence définissant les conditions du jeu économique,

[1352] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 229.
[1353] « Avant-propos » au « Recueil d'études de sociologie des religions », *loc. cit.*, p. 495.
[1354] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 229. Tel est ce que le Hollandais Simon Stevin légua à la postérité.
[1355] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 93. Italiques dans le texte.

particulièrement quant à la détermination des prix sur un marché libre, la capacité à se maintenir dans la course exige de chacun des acteurs qu'il soit à même de distancer ses adversaires. La lutte objective, et la menace perpétuelle d'être déclassé, font ainsi de la vulnérabilité économique le motif d'une rationalisation de l'activité.

On a vu plus haut comment, sur fond d'égalité initiale des partenaires dans l'exploitation des mines au Moyen Âge, une différenciation avait pu s'introduire entre les sociétaires en suivant l'accroissement des besoins en capitaux. Avec l'individualisation des parts au sein des entreprises en propriété collective vint également le principe de leur aliénabilité, et progressivement, tandis que se distinguait toujours plus le droit de propriété d'une participation au travail, ce qui restait encore réuni dans le type de l'artisan possédant ses outils conduisit à une concentration de la propriété aux mains des non-travailleurs. Weber suit ainsi Marx dans le constat que « l'appropriation par un *propriétaire* [...] ne peut signifier [...] que l'expropriation des travailleurs de tous les moyens d'approvisionnement non seulement en tant qu'individus mais dans leur totalité ».[1356] En pratique, cela signifie que le travailleur n'est plus maître de son travail, tant en ce qui touche aux formes qu'il peut prendre qu'aux fins qu'il peut servir, car il se retrouve soumis concrètement à une « direction » qui est formellement appropriée par les détenteurs de capitaux.[1357] Aussi observe-t-on, comme corollaire de la rationalisation de l'économie dans les temps modernes, un processus similaire et parallèle à celui qui s'est accompli dans le domaine du politique, soit une dynamique d'expropriation et de monopolisation des chances de domination, réduisant à néant toutes les formes d'autonomie indépendantes, et conduisant ainsi à l'instauration de formes organisationnelles de type bureaucratique, où les agents qui accomplissent la besogne au nom

[1356] *Idem*, p. 134. Italiques dans le texte.
[1357] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 24.

de leurs maîtres sont pratiquement séparés de leurs postes de travail et soumis, du coup, au régime du salariat.[1358]

Weber diverge cependant par rapport à Marx, car il semble, selon lui, que cette évolution ne procède d'aucune nécessité, de sorte qu'il n'est pas possible de déduire « la structure économique spécifique [...] du capitalisme moderne » d'une propriété intrinsèque du capital, qui le pousserait irrésistiblement vers l'investissement productif et dicterait les formes dans lesquelles son accumulation pourrait se réaliser. Le fait, par exemple, que « l'aspiration à faire fructifier le capital [se soit] orientée vers [des] organisation[s] de travail "libre" » dépend d'un ensemble disparate de circonstances dont on a vu qu'elles sont irréductibles au seul jeu économique. Du reste, il s'agit d'orientations « que l'Antiquité n'a pas connues » malgré qu'y aient existé de grandes fortunes acquises par des voies chrématistiques.[1359]

Si Weber insiste sur la spécificité du capitalisme *moderne*, en effet, c'est que, selon lui, l'activité économique à des fins lucratives a toujours existé. Mais bien que l'on puisse retrouver, dans l'Antiquité, une forme d'organisation économique - l'*ergasterion* - qui préfigure d'une certaine manière l'atelier moderne, ce protocapitalisme industriel, produisant pour le marché, était fondé sur l'esclavage et n'a engendré aucune forme de progrès technique. La séparation du capital et du travail y était on ne peut plus radicale, mais le « capitaliste » était essentiellement un « rentier » et non un « entrepreneur »; du reste, l'esclavagisme et l'orientation rentière de l'économie allaient de pair et prenaient leur sens dans la dévalorisation du travail productif typique de la culture antique. Au surplus, l'exemple d'une production systématique pour le marché demeure relativement marginal dans l'économie antique. La concentration de la propriété a bien plus souvent pris la forme de la constitution de larges domaines agricoles, qui annonçaient déjà la décadence de la civilisation urbaine de l'Antiquité et la translation continentale de son centre de gravité, d'où émergera le

[1358] *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 132; *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit.*, p. 980; *Économie et société*, *op. cit.*, p. 227.
[1359] *Économie et société dans l'Antiquité*, *op. cit.*, pp. 374-375.

féodalisme médiéval. Mais là encore, l'exploitation domaniale en vue de la rente restait largement déficiente sur le plan de l'administration interne. En somme, s'il exista dans l'Antiquité une activité économique de type capitaliste, celle-ci n'a engendré aucune rationalisation du travail ni encore moins constitué la base de consommateurs nécessaire à l'écoulement d'une production de masse.[1360]

Le développement du capitalisme moderne résulte d'un processus tout à fait contingent et indéterminé. Certes, si la croissance démographique au sortir du Moyen Âge fut une condition favorable, parce qu'elle créa le réservoir de main-d'oeuvre dans lequel l'industrie encore à naître allait pouvoir puiser et aussi la masse de consommateurs dont les besoins réclameraient l'intensification de la production, elle ne fut pas déterminante pour autant. Ne le fut pas davantage, en lui-même, « l'afflux de métal précieux » venu des colonies espagnoles, qui accéléra la monétarisation de l'économie et suscita une baisse générale des prix, facilitant donc celle des coûts de production et augmentant le pouvoir d'achat des petites gens. Certes, ce sont là des conditions préparatoires, qui mirent en place les fondements d'une société dont les besoins seraient de plus en plus appelés à être couverts par le marché. Mais en définitive, c'est la rencontre de ces conditions avec le développement d'un mode de production fondé sur le travail libre qui impulsa le virage capitaliste de l'Occident.[1361]

Le travail libre n'est pas en soi une nécessité de l'activité lucrative. L'esclavage fut le moteur économique de l'Antiquité, et les capitalistes modernes n'ont pas hésité à y recourir eux aussi lorsque les circonstances s'y prêtaient. Les temps anciens connaissaient un état de guerre incessante, et celle-ci avait pour beaucoup le caractère d'une « chasse aux esclaves », ce qui fit qu'un nombre toujours croissant d'hommes s'est vu concentré dans des formes d'exploitation économique qui tendaient à s'organiser sur une base autarcique, et donc soustraites au marché. Ce fut là une évolution en tout point contraire au processus qui fit

[1360] Sur ces questions, voir *Économie et société dans l'Antiquité*, *op. cit.*, pp. 249-251, 358 et 380-382.
[1361] *Histoire économique*, *op. cit.*, pp. 370-371.

sortir l'Europe du Moyen Âge, et qui mena à la liquidation délibérée par la bourgeoisie des domaines seigneuriaux fondés sur le travail servile, et à l'intégration de leurs habitants au sein du marché.[1362] Pour une part, sans doute, la victoire historique du travail libre qui connut son aboutissement ultime avec l'abolition de l'esclavage est due à l'influence des idées qui ont fait triompher la notion de droit naturel.[1363] Cela dit, « les raisons qui y conduisirent ne sont morales qu'en partie », selon Weber, et l'idée démocratique qui a pu étayer l'abolitionnisme, dans le cas américain, par exemple, tint moins à la valorisation de l'esclave comme personne morale (le christianisme, de ce point de vue, ne trouvait rien à redire à ce sujet, et le fait demeure que l'esclavage est une relation personnelle pouvant être régulée par l'éthique) qu'à la crainte de voir se reconstituer « une aristocratie de planteurs ».[1364] Si le capitalisme moderne a rompu avec l'esclavagisme, c'est surtout pour des motifs d'opportunité économique. En effet, l'entreprise fondée sur le travail libre a le double avantage de nécessiter moins de capital qu'il n'en faudrait pour acheter des esclaves et de permettre, du coup, une plus grande « intensité capitalistique » du travail.[1365]

4.3.3.2 Vulnérabilité, salariat et discipline industrielle

L'esclavage n'est pas efficace. Exploitant les hommes jusqu'à ce que mort s'ensuive, il oblige à un réinvestissement permanent, « mangeant de l'argent » comme une « machine à l'arrêt », et expose ainsi le maître à des risques d'autant plus importants qu'il lui faut faire vivre ses esclaves et absorber les coûts de leur mise hors service.[1366] Aussi était-il courant déjà dans l'Antiquité et au Moyen Âge d'affranchir esclaves et serfs afin de limiter ces

[1362] Max Weber fait la comparaison systématique de ces deux processus évolutifs dans « Les causes sociales du déclin de la civilisation antique », texte inclus dans l'édition française d'*Économie et société dans l'Antiquité*, *op. cit.*, pp. 67-68.
[1363] *Sociologie du droit*, *op. cit.*, p. 73.
[1364] *Histoire économique*, *op. cit.*, pp. 319-320.
[1365] *Économie et société dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 100.
[1366] *Idem*, p. 354; voir aussi pp. 104 sq.

risques. Du coup, l'homme nouvellement libéré se trouvait chargé de la responsabilité d'assurer sa propre survie.[1367] Employé à gages, on mobilisait par là-même son « intérêt personnel », qui tenait bien moins à la perspective de s'enrichir qu'à cette forme de « contrainte psychique » qu'induit le « risque de rester sans gagne-pain si les prestations ne donnent pas satisfaction ».[1368] En instrumentalisant la peur de la pauvreté, le capitalisme généra ainsi le « zèle au travail ». Par comparaison, ce qui était jadis « extorqué [comme] quantité de travail » « au prix d'une discipline tout à fait barbare » put être obtenu, dans le cadre d'un marché libre, par la simple perspective rationnelle de se retrouver au chômage.[1369]

Si l'invention de la comptabilité fut une condition technique de la rationalisation capitaliste de l'économie, la généralisation, à partir du XVIII[e] siècle, du salariat fondé sur le principe du contrat de travail y contribua de surcroît en faisant de ce facteur de production un élément calculable au même titre que le coût des matières premières. Conjugué à la concentration spatiale des travailleurs au sein de l'atelier, cela ouvrit également « la possibilité d'une division du travail qui n'obéit qu'à la seule adaptation technique ».[1370] C'est ainsi que le capitalisme, d'abord commercial, a pu devenir industriel. Comme ce fut le cas dans le commerce avec le raffinement de la comptabilité, cette évolution dans le domaine de la production fut, elle aussi, « largement déterminé[e] par le développement de possibilités techniques ».[1371]

Certes, un tel développement appartient d'abord au domaine de la science et n'a qu'un lien partiel avec la structure des intérêts économiques, car elle obéit à d'autres motivations que celles de la rentabilité, mais il n'en est pas moins vrai que la rationalisation économique a généré un besoin technique de même qu'elle a pu procurer à la science des moyens pour y

[1367] *Idem*, p. 73; voir aussi *La ville*, *op. cit.*, pp. 197-198.
[1368] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 155.
[1369] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 154.
[1370] *Idem*, p. 198.
[1371] « Avant-propos » au « Recueil d'études de sociologie des religions », *loc. cit.*, p. 501. Italiques dans le texte.

répondre dont elle n'aurait pas disposé autrement.[1372] L'utilisation de la science à des fins de rationalisation des techniques productives demeure néanmoins un phénomène « purement historique et contingent [qui] ne découle en aucun cas de la nature du capital en tant que tel ».[1373] Il est vrai cependant que le jeu économique capitaliste étant marqué par la concurrence, celle-ci crée une incitation positive à l'innovation technique, permettant d'économiser le facteur travail, et ce fut là sans doute, plus que la simple découverte des nouvelles sources d'énergie motrice, ce qui créa les conditions de l'industrialisation et du machinisme.

L'utilisation du charbon et de l'acier permirent ainsi une véritable révolution des affaires humaines, la production se trouvant pour la première fois affranchie des « contraintes organiques » auxquelles l'astreignait la nature bornée du corps humain.[1374] Du coup, le rapport de l'homme aux artifices de sa création s'est trouvé radicalement renversé. Alors que les outils qu'il fabriquait depuis la nuit des temps formaient autant de prothèses qui augmentaient concrètement ses capacités, l'homme de l'ère industrielle est devenu le serviteur de la machine. Il en est allé, dit Weber, d'une « fonctionnalisation » du corps humain, la discipline industrielle imposant au travailleur d'ajuster son « appareil psycho-physique » aux rythmes des appareils productifs.[1375] Rendues aussi mécanisées que les outils industriels, les performances des travailleurs purent ainsi être intégrées dans la comptabilité générale de l'entreprise. Mais cela supposa l'institution d'une forme de domination extrêmement subtile, une « *discipline de travail* » assurant la régularité et la synchronie des prestations et reposant sur un « contrôle homogène », rendu possible par le biais d'une « *surveillance* unique et continue ».[1376] L'organisation hiérarchique de l'entreprise fut donc une condition supplémentaire de sa rationalisation, mais celle-ci s'est poursuivie dans l'orchestration de

[1372] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 65.
[1373] *Économie et société dans l'Antiquité*, *op. cit.*, p. 250.
[1374] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 325.
[1375] *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit.*, p. 1156; voir aussi *Histoire économique*, *op. cit.*, pp. 19 et 321.
[1376] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 140. Italiques dans le texte.

l'activité productive en vue d'en maximiser l'efficience et d'augmenter les marges de rentabilité. Encore ici, c'est la science qui servit la rationalisation économique, et depuis l'organisation scientifique du travail par Taylor jusqu'aux formes contemporaines de management des entreprises, l'affinité élective du capitalisme et de la technoscience n'a fait que s'accentuer.

Plus que toute autre chose, selon Weber, c'est grâce à cette organisation du travail, formellement libre et rationnellement divisée, que le capitalisme moderne a pu avoir de tels effets sur la structure sociale.[1377] Or, une telle évolution n'appartient pas à la seule dynamique des rapports économiques, car ce fut en partie une décision politique qui permit la « libération » des travailleurs. Weber mentionne ainsi le « Décret de partage des communaux » qui, « sous l'influence des idées du libéralisme », mit fin dans la Prusse de 1821 au régime agraire traditionnel.[1378] Un tel volontarisme politique fit écho à la reconversion capitaliste des domaines seigneuriaux, amorcée en Écosse quelques décennies plus tôt à l'image de ce qui se faisait déjà en Angleterre depuis l'époque des « *enclosures* », et qui s'était traduite par une expropriation massive des fermiers et paysans; ce en quoi Karl Marx avait d'ailleurs reconnu la forme « primitive » d'« accumulation du capital ».[1379] Cette saignée des campagnes accéléra la réurbanisation de la civilisation européenne, et pava le chemin à l'avènement de l'industrialisme. Mais là encore, il fallut user d'une coercition plus ou moins directe afin de produire les forces de travail nécessaires à l'industrie naissante. Ce fut le fait, dans l'Angleterre élisabéthaine, de la « loi sur les pauvres », embrassée sans réserve par Hobbes, et qui contraignit les paysans chassés de leurs terres et privés de toute forme de soutien à se mettre au service du capital, sous peine d'être enfermés dans les tristement fameuses *workhouses*. Même si ces paysans, encore habités d'une mentalité traditionnelle, « ne se plièrent que difficilement à la discipline de travail » imposée par le nouvel ordre économique,

[1377] « Avant-propos » au « Recueil d'études de sociologie des religions », *loc. cit.*, p. 499.
[1378] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 42.
[1379] *Idem*, pp. 113-114; *Cf.* Karl Marx : *Le Capital*, livre I, huitième section.

le dénuement les y poussa et ils n'eurent d'autre choix que de se soumettre, car « la suprématie de la classe possédante était trop grande », elle qui « s'appuyait sur l'administration politique à travers les juges de paix » chargés d'appliquer la loi.[1380]

Ainsi fut donc mis en place un ordre social dont la légitimité révolutionnaire fut acquise par la proclamation d'une liberté naturelle des hommes, qui promettait au genre humain un progrès inéluctable et profitant à tous, pour peu que l'on les laissât conclure entre eux des accords volontaires. Or, la traduction concrète de cette rationalité politique dans la sphère de l'activité économique semble avoir eu pour effet principal un asservissement massif de la majorité au profit des quelques-uns seulement qui avaient un véritable « intérêt au marché ». La « liberté contractuelle » passe surtout, aux yeux de Weber, pour avoir été un moyen pour les uns « d'acquérir un pouvoir sur les autres », cela dans une relation radicalement asymétrique, car le « droit formel » en vertu duquel l'ouvrier s'engage contractuellement chez son employeur n'implique pas pour lui « la moindre liberté dans la détermination de ses conditions de travail ».

Certes, dans l'ensemble, la liberté contractuelle érigée en système représente « formellement [...] une diminution de la coercition ». S'il fallut employer la contrainte pour mettre ce système sur les rails, nul n'est plus obligé depuis de se soumettre au genre de « normes impératives » qui étayaient les modes antérieurs de domination. Mais si l'ordre libéral moderne a supprimé la coercition directe arbitraire, en soumettant la contrainte physique aux dispositions de la loi, elle l'a remplacée « en produisant une forme spéciale de situation coercitive » qui applique à tout le monde sa loi d'airain, celle du marché, dont la « sanction » ultime est « la perte de l'existence économique de l'individu ».[1381] C'est donc la contrainte de

[1380] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 326. Tout ceci est longuement étudié par Karl Polanyi dans *La Grande transformation*, Paris, Gallimard, 1983.

[1381] Ces citations sont tirées de *Sociologie du droit*, *op. cit.*, pp. 113-114. Il importe de noter que Weber présente dans ce passage une conception antiformelle et matérialiste de la liberté: « La mesure exacte de l'augmentation de la liberté à l'intérieur d'une communauté juridique dépend de l'ordre économique concret, notamment de la distribution de la propriété des biens; elle ne peut en aucun cas être déduite du contenu du droit » (p. 113). Il

la nécessité qui, dans le monde moderne, force les hommes à être libres. S'il en va d'une servitude volontaire rendue plus forte encore par la résignation et la routine, l'ordre économique capitaliste équivaut en somme à un « esclavage sans maîtres », contraignant chacun sans que quiconque puisse identifier à qui ni à quoi il obéit.[1382]

4.3.4 L'ère des « jouisseurs sans coeur »

La rationalisation du droit assortie d'une vision contractualiste du lien social, la constitution de marchés nationaux dans le sillage de la centralisation des États, le développement de cette forme institutionnelle singulière qu'est l'entreprise, la science mise au service d'une intensification de la production, tous ces éléments qui firent se transformer les sociétés occidentales représentèrent autant de « processus d'encouragement à l'expansion capitaliste ». Mais ceux-ci, qui ressortissent à des dynamiques sectorielles relativement indépendantes les unes par rapport aux autres, n'eurent peut-être jamais produit ce résultat sans que n'advienne « le développement du type d'homme » adéquat à cette structure naissante qu'est l'État

---

ajoute plus loin qu'« un ordre juridique qui contient très peu de normes prohibitives ou impératives et énormément de « droits à la liberté » et de « pouvoirs de droit » peut en pratique conduire non seulement à une intensification qualitative et quantitative de la coercition en général mais également à une accentuation du caractère autoritaire des autorités coercitives » (p. 115).

Nous manquons d'espace pour traiter de ce sujet en profondeur, mais il convient de souligner qu'il s'agit là d'une situation de fait qui justifie la réaction en quoi a pu consister l'élaboration, au XIX[e] siècle, de ce que Weber appelait un « socialisme rationnel ». En invalidant toute forme de légitimation surnaturelle de l'autorité, l'ère moderne a en effet engendré une situation économique et politique où plus rien ne permet de justifier l'inégalité sociale et l'irrationalité systémique qui se manifeste notamment lors des épisodes de crise économique. Du reste, la nudité de la situation de classe rend détestable toute tentative de mystification qui pourrait la justifier. Aussi, quoiqu'il ait fallu, comme on le verra à l'instant, un ensemble de motivations d'origine religieuse pour que ce système soit mis en branle, dès que s'est estompée la promesse d'un bonheur éternel destinée à compenser les souffrances terrestres, les tensions sociales sont devenues inévitables, ainsi que Freud l'avait bien vu également. Ces considérations ne font pas de Weber un socialiste pour autant, car l'expropriation des travailleurs lui semble être un fait définitif, et un régime fondé sur une économie planifiée reposerait à plus forte raison encore sur un contrôle bureaucratique intégral de la société. Sur toutes ces questions, voir notamment *Histoire économique*, *op. cit.,* pp. 311 et 386; *Économie et société*, *op. cit*., p. 142; *Économie et société / 2*, *op. cit*., p. 244; *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit*., pp. 953 et 990.

[1382] *Économie et société / 2*, *op. cit*., p. 372 (Weber attribue l'expression à Adolf Wagner); voir aussi *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit*., p. 1186. C'est cette absence de maître qui fait le caractère impersonnel de la domination capitaliste, et qui la rend imperméable à toute régulation morale, car il est impossible d'adresser à qui que ce soit une « demande éthique » qui en atténuerait la brutalité.

capitaliste.[1383] C'est d'une radicale transformation des mentalités dont il est question ici, par le biais de laquelle les hommes en sont venus à épouser un style de « conduite de vie » où l'activité professionnelle, et à travers elle, la recherche systématique du gain, furent conçus comme le *summum bonum*, la seule fin qui soit digne d'être poursuivie.

Le monde capitaliste moderne aurait-il pu voir le jour sans que ne le précède la naissance d'un « esprit » qui défricha, dans le coeur des hommes, l'espace nécessaire à son épanouissement? Peut-être n'y a-t-il pas de relation nécessaire entre la forme des rapports économiques et l'existence d'un esprit qui lui corresponde et lui donne sens, peut-être serait-il même « absurde » de vouloir faire dériver l'existence d'un « système économique » donné des « motivations » significatives qui conduisent les hommes, surtout si celles-ci relèvent d'un domaine étranger à l'économie.[1384] Mais s'il est vrai que l'explication historique doit se fonder sur la saisie du sens que les hommes ont donné aux actions par lesquelles ils ont fabriqué leur univers social, comment comprendre qu'ils puissent s'être convaincus de ce que cet « esclavage sans maîtres » soit désirable? Quelle force intellectuelle a-t-elle pu les y conduire?

Le bouleversement révolutionnaire en quoi a consisté la « mise sur pied d'une économie spécifiquement moderne et rationnelle » dans les sociétés occidentales a signifié le renversement d'un mode de production, l'abandon d'une économie naturelle aux forces nouvelles du marché, certes, mais aussi « l'élimination au moins relative », dans leur sillage, de l'« attitude traditionaliste » sur laquelle s'appuyait l'ancien régime, et avec elle, le terreau significatif où s'enracinaient les relations sociales, le tissu symbolique qui enserrait les communautés, et les modes de pensée qui y façonnaient les désirs et les volontés.[1385] Avec la déstructuration progressive du régime féodal, soumis à un ensemble polymorphe de pressions tant politiques qu'économiques, ce furent les bases mêmes qui stabilisaient l'édifice social qui

[1383] « Anticritique finale à propos de l'"esprit du capitalisme" », *loc. cit.*, p. 417.
[1384] « Anticritique à propos de l'"esprit" du capitalisme », *loc. cit.*, p. 366.
[1385] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 70.

se mirent à vaciller, propageant l'onde de choc à toutes les sphères de l'activité humaine. Secoué de toutes parts, cet univers culturel qui aimait à se sentir immobile, indéfiniment conforme à ce qu'il devait être, finit par perdre son évidence. Tout devenait soudainement problématique. Et dans cette remise en question générale, le pilier sans doute le plus important du monde médiéval, la religion, en vint à trembler à son tour.

Comme « il a fallu que se conjoignent d'innombrables constellations historiques » pour qu'elle advienne, cette critique radicale de la tradition religieuse que fut la Réforme protestante ne peut se laisser déduire d'aucune nécessité objective, de nature économique ou autre.[1386] Cet événement qui déchira irrémédiablement le monde chrétien montre bien l'autonomie que possèdent les « intérêts idéels », et surtout leur force révolutionnaire dans le cours historique. Le pari de Weber consiste à révéler les « affinités électives » qui ont pu lier la religiosité protestante à l'« esprit du capitalisme ». Cela ne veut point dire qu'il faille réduire l'une à l'autre, et encore moins faire du protestantisme une émanation superstructurelle du mode capitaliste de production.[1387] La Réforme ne prend sens que par rapport aux particularités de la vision chrétienne du monde, et relativement à ce qu'était l'institution de l'Église à l'époque. En ce sens, si des déterminations extérieures ont pu peser sur elle, elles furent davantage politiques qu'économiques.

4.3.4.1 La solitude et l'angoisse

En placardant ses quatre-vingt-quinze thèses sur les portes d'une chapelle, un matin d'automne de 1517, Luther porta un coup décisif à l'autorité papale. Celle-ci avait déjà été mise à mal par le Schisme orthodoxe, et sans cesse diminuée depuis « par la lutte persistante et efficace des princes et des États contre son interférence », eux qui lui disputaient non

[1386] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 90.
[1387] « Anticritique propos de l'"esprit" du capitalisme », *loc. cit.*, p. 376.

seulement le dernier mot en matière de droit, comme Hobbes l'avait longuement souligné, mais également l'exclusivité du pouvoir de taxation.[1388] Dans cet affrontement entre autorités temporelles et spirituelles, la mise en cause de la légitimité suprême de la papauté rendait plus saillant encore le problème théologico-politique posé par sa prétention à l'universalisme, qui impliquait « l'impossibilité objective de déterminer de manière univoque une limite de ce qui ressortit au religieux ».[1389] Ce qui devait plus tard se poser dans les termes d'une « séparation de l'Église et de l'État » supposait en effet que l'une ou l'autre des deux puissances, politique ou religieuse, abdique sa prétention à régenter l'entièreté de la vie sociale.[1390] Sans que ce soit pour autant ce que la Réforme ait eu en vue, au contraire, son effet pratique fut néanmoins de rendre la sécularisation possible.

Les radicales conséquences mondaines de la Réforme témoignent du caractère erratique et imprévisible des enchaînements causaux qui font l'histoire, car même s'ils furent révolutionnaires, les effets du geste de Luther sur la structure sociale du monde chrétien ne furent aucunement recherchés par lui. En matière mondaine, Luther cultivait une profonde indifférence. « Le luthéranisme a manqué de toute motivation qui lui aurait permis d'adopter une attitude sociale ou révolutionnaire sur le plan politique, ou même simplement de réforme rationnelle. Il s'agit pour lui de préserver dans le monde, et contre lui, les biens du salut de la foi, et non de la transformation de celui-ci. » [1391] Loin de vouloir pousser le chrétien sur la voie de la rébellion contre les autorités, la doctrine de Luther est au contraire typique d'une culture d'assujettissement, elle qui, reconnaissant l'autonomie des pouvoirs politiques, prêchait l'obéissance envers eux, donnant même des justifications, au nom de la foi, à la

[1388] *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit.*, p. 1196. Notre traduction.
[1389] « Anticritique finale à propos de l'"esprit du capitalisme" », *loc. cit.*, p. 391, note 3.
[1390] *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit.*, p. 1207. Notre traduction.
[1391] *Économie et société / 2*, *op. cit.*, p. 340.

contrainte qu'ils exerçaient.[1392] Et c'est la même soumission à l'ordre du monde tel qu'il est, y compris dans ses aspects économiques, que Luther recommande aux croyants. Ceux-ci devant obéir inconditionnellement à Dieu, ils doivent aussi acquiescer sans réserve à l'ordre établi d'après sa volonté, et embrasser par le fait même la position qu'ils occupent en ce monde comme étant une « vocation » à laquelle Il les appelle.[1393]

La Réforme protestante engagea donc le chrétien à vivre sa foi au quotidien, ce qui explique qu'elle se soit insurgée contre cette forme d'ascèse extra-mondaine en quoi consistait l'existence monacale. Par le fait même, elle signifia une intensification majeure de la dimension éthique de la religiosité chrétienne. « L'abolition des *Consilia evangelica* par la réforme luthérienne signifiait [en effet] la suppression de l'éthique double, distinguant une morale obligatoire pour tous et une morale magistrale dispensatrice d'avantages spécifiques. »[1394] Désormais, il ne suffirait plus au chrétien d'accomplir les rituels de purification qu'exigeaient de lui les autorités ecclésiales. Celles-ci étaient par trop « accommodantes », ce que consacrait par exemple le système des indulgences contre lequel Luther s'était élevé. La régulation des conduites par l'Église restait superficielle. Grâce à son monopole des biens de salut, qu'elle pouvait dispenser à sa guise, et appuyée en cela par un appareil coercitif aux accents quasi « policiers », elle « obtenait par la contrainte un comportement extérieur déterminé », mais point de vertu.[1395] Dans sa manière de régir les conduites des fidèles, elle sanctionnait des comportements particuliers plutôt qu'elle ne jugeait la qualité éthique générale d'une personne, et elle contrecarrait même, par des mécanismes comme la confession, les incitations à une moralisation des conduites, en offrant aux croyants un «

[1392] *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit.*, p. 1108; « Considération intermédiaire: théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde », *loc. cit.*, p. 429; *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 213.
[1393] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, pp. 81-82.
[1394] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 383.
[1395] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 194.

moyen d'"abréagir" périodiquement la conscience de culpabilité et sa charge d'affects », et ainsi de « se décharger » de leur responsabilité éthique.[1396]

C'est donc le principe de la médiation institutionnelle et de l'autorité canonique de l'Église qui fut la cible de la Réforme. Contre l'idée de *fides implicita* sur laquelle s'appuyait le catholicisme, qui faisait des prêtres les détenteurs exclusifs du savoir sacré et commandait au croyant de se soumettre à leur autorité, moyennant une adhésion générale au dogme, le protestantisme chargeait l'individu, et non l'institution, d'accomplir l'ensemble des devoirs qu'imposait la religion, et surtout d'incarner par sa conduite les commandements de la Loi, qu'il devait dès lors « connaître et interpréter correctement ».[1397] La critique de la double morale par le protestantisme signifiait donc le rejet du « charisme de fonction » qui faisait la dignité particulière des ordres religieux et la base légitimatrice de leur pouvoir. Par le fait même, c'est le caractère rituel de la religion, administré par des spécialistes, qui se trouva abandonné, au profit d'une intériorisation subjective de la foi, d'un accent mis sur la « lumière intérieure » censée guider le fidèle qui se sait marcher sur la voie prescrite par son dieu. En ce sens, le protestantisme, en tant qu'attitude religieuse poussée à son paroxysme par ses courants puritains, fut l'une des sources les plus influentes du « désenchantement » qui caractérise la culture moderne, car à travers lui s'accomplit la « dévalorisation la plus radicale qui soit de tous les sacrements conçus comme moyens de salut ».[1398]

Seule devait compter la perfection éthique de l'individu. En ce sens, l'intention religieuse derrière la Réforme consistait à rendre la réglementation des conduites de vie beaucoup plus exhaustive. S'il s'en est allé d'une volonté d'émancipation par rapport à la tutelle de l'Église, loin d'exprimer un désir de « liberté individuelle » ou de « jouissance sensuelle » que l'institution aurait « entravé », elle procédait bien au contraire de l'idée que la « pénétration

[1396] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 110; voir aussi Max Weber : « Les sectes protestantes et l'esprit du capitalisme », in *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 314, note 63.
[1397] *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit.*, p. 1201. Notre traduction.
[1398] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 187.

religieuse de la vie mondaine n'allait pas assez loin ».[1399] Mais l'effet n'en fut pas moins d'accentuer l'individualisation: appelé à conformer sa conduite à une loi dont il devait connaître lui-même les détails, et sans le secours d'une autorité extérieure qui puisse le dispenser du souci de se juger lui-même en permanence, le croyant se trouvait du coup chargé de l'entière responsabilité d'assurer son salut. On comprend que cela ait pu miner les fondements de l'éthique traditionnelle, où primait la communauté, car « une telle idée renvoyait l'individu à lui seul et exclusivement à lui dans l'affaire qui lui tenait le plus à coeur. »[1400]

Par sa rébellion contre l'autorité papale, la Réforme entraîna donc une radicalisation des conceptions religieuses qui s'est traduite à la fois par une intensification du problème du salut et par l'abandon de la magie rituelle sur laquelle s'appuyait l'institution ecclésiale. L'idée qu'il fut possible d'obtenir la grâce par l'action des sacrements étant rejetée par les réformés, disparut du même coup l'incitation à entretenir un rapport instrumental avec le religieux. Désormais, la possibilité d'être sauvé se rattacherait uniquement à la qualité éthique des conduites. La religion devint ainsi une question de tous les instants, un problème de psychologie morale, en somme, qui ne concerna plus que le rapport de l'individu à lui-même. L'appel lancé par Luther à vivre chrétiennement dans la vie quotidienne ouvrit ainsi la porte à une rationalisation du religieux, certes irrationnelle du point de vue pratique, mais qui n'en a pas moins eu des effets systématiques au niveau des conduites de vie.

C'est à l'émergence des courants puritains du protestantisme, et en particulier au calvinisme, que Weber rattache cette évolution. La critique de la grâce sacramentelle prit sa forme la plus radicale avec la Confession de Westminster de 1647, qui posa comme conséquence de la toute-puissance divine que le salut ne pouvait être qu'une grâce arbitraire. À l'image du chef de la horde primitive, Dieu n'agit « qu'à son bon plaisir », et dans le seul but de « magnifier

[1399] *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit.*, p. 1197. Notre traduction.
[1400] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 269.

sa grâce souveraine ».[1401] Les hommes n'existent que pour servir cette fin, et Dieu n'a donc, dans son absolue transcendance, aucun compte à leur rendre, lui qui est irréductible aux critères de la justice terrestre. L'indignité de la créature face à un dieu sublime et parfait implique qu'il soit inconcevable qu'elle puisse influencer ses décrets d'une quelconque façon, que ce soit par des rites ou même par une conduite méritoire. Avec cette conception aussi sévère et unilatérale du rapport entre les hommes et leur dieu, qui creusait entre eux un « abîme insondable », le puritanisme apportait ainsi la solution longuement attendue au vieux problème de la théodicée, en le supprimant purement et simplement.[1402] Radicalement impénétrables, les voies divines sont rendues inaccessibles à l'entendement humain, et l'homme ne pouvant savoir pourquoi Dieu laisse sa création s'empêtrer dans le mal, doit se résigner à vivre dans un monde corrompu. *Finitum non est capax infiniti*.[1403]

Un tel postulat implique non seulement qu'il faille renoncer à la possibilité de saisir « un sens du monde », mais aussi l'impossibilité pour l'homme de s'élever à la hauteur de Dieu, pour être saisi par lui dans une sorte d'*unio mystica*.[1404] Le calvinisme se méfie de tels états d'âme aux accents mystiques et que cultivait encore la piété luthérienne. Dans son rigorisme intransigeant, seul compte le service rendu à Dieu par la sainteté des oeuvres. Du reste, si sa conduite morale n'entraîne plus pour le croyant aucun droit au salut éternel, car il est impossible pour l'être fini et pécheur d'infléchir la volonté insondable d'un dieu tout-puissant, ce n'en est pas moins un devoir absolu d'obéir à la loi divine, afin de rendre gloire au Créateur. Mais le croyant doit se résigner à le faire sans que cela n'entraîne pour lui aucune forme d'assurance quant à sa destinée. Or, posséder une telle assurance demeure un « besoin

[1401] Extrait du Chapitre III de la Confession de Westminster, cité dans *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, pp. 100-101.
[1402] *Économie et société / 2*, *op. cit.*, p. 286.
[1403] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 124.
[1404] « Considération intermédiaire: théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde », *loc. cit.*, p. 459; *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 125.

fondamental » de tout croyant, si ce n'est la raison même de sa piété.[1405] Bien que l'on eut considéré présomptueux et par le fait même condamnable que la créature cherchât à « pénétrer les mystères » de la Providence, « une question devait nécessairement surgir sur le champ pour chaque croyant et repousser à l'arrière-plan tous les autres intérêts: suis-je donc moi-même élu? »[1406]

Le désir d'être sauvé étant à la base même de toute religiosité éthique, la doctrine de la prédestination ne pouvait que conduire à vivre dans une « incertitude [...] insupportable » et une angoisse perpétuelle.[1407] Absolument seul devant un juge muet et inflexible, sans qu'aucune aide extérieure ne lui apporte garantie ou réconfort, le puritain ne pouvait qu'éprouver « un sentiment d'isolement intérieur inouï ».[1408] Puisqu'il était impossible pour lui, au contraire d'un catholique, de « créer » sa béatitude ou d'en vérifier l'état au terme d'un bilan de ses actions vertueuses et pécheresses, quel moyen lui restait-il d'acquérir la *certitudo salutis*? Les bonnes oeuvres n'étant en aucune manière une façon d'obtenir la grâce divine, elles ne pouvaient compter par leur qualité singulière. Seule leur systématicité pouvait être le signe d'une élection, car attestant de la qualité non de l'oeuvre elle-même, mais de la personne qui l'accomplissait. Bien que de tels signes ne gagent de rien, le croyant se trouvait de fait encouragé à les rechercher frénétiquement. Ainsi, bien que l'effet psychologique de la croyance en la prédestination eût dû être un fatalisme menant à l'impuissance et l'abattement, l'angoisse relative au salut a plutôt eu pour conséquence de générer une activité incessante et une rationalisation des conduites. Obsédé par la question de ce que la mort lui réservait, le puritain était incité à vérifier dans les moindres détails du quotidien si sa vie témoignait ou non de son état de grâce, par « un contrôle de soi systématique [se trouvant] à tout moment

[1405] *Économie et société / 2*, *op. cit.*, p. 287.
[1406] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 118. Italiques dans le texte.
[1407] *Économie et société / 2*, *op. cit.*, p. 343.
[1408] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 105.

devant l'alternative: élu ou réprouvé? »[1409] Considérant la manière de se comporter en toute chose comme étant une preuve de dévotion, le puritanisme mena ainsi à l'adoption d'un style de vie sobre, méthodique et rigoureux, où rien n'importait tant que « la conviction d'agir en accord avec la lettre de la loi et en accord avec la raison, en réprimant toute impulsion animale » et toute trace d'une nature pécheresse.[1410]

4.3.4.2 Une nouvelle idée de la justice

Cette angoisse relative au salut était pourtant une question non avenue pour Calvin, le doute étant considéré comme un manque de foi peccamineux. Aussi recommandait-il de se considérer d'emblée comme élu, ce qui avait en outre l'avantage de n'exiger aucune contrition. Le rigorisme des moeurs pouvait bien être très sévère, mais il était au moins compensé par la bonne conscience, l'amour-propre et une « certitude de soi » qui accompagne l'assurance d'être dans le droit chemin.[1411] Le sentiment d'appartenir au petit nombre des élus vint ainsi renforcer la mentalité sectaire et élitiste, en rupture avec l'universalisme de l'Église qui accueillait en son sein les bons comme les méchants. Le puritanisme conduisit donc, en ce sens, sur la voie d'un formalisme moral qui s'écartait radicalement de l'éthique traditionnelle. En rejetant le principe de la grâce institutionnelle, la religion cessait ainsi de relever d'une justice de type matériel, comme elle le faisait dans l'Église catholique, qui, à l'instar de toute domination de type patriarcal, pouvait prétendre s'exercer dans l'intérêt des dominés.[1412] En témoigne leur différence d'attitude à l'égard de la pauvreté, que glorifiait encore le christianisme médiéval, et dont le calvinisme renversa le principe de charité et l'idéal sur lequel il s'appuyait, celui d'une réconciliation des classes sociales dans une totalité

[1409] *Idem*, p. 128.
[1410] *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit.,* p. 1199. Notre traduction.
[1411] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 121.
[1412] *Économie et société*, *op. cit.*, p. 237.

éthique fondée sur la réciprocité. Puisqu'on est tenu par devoir de s'aimer soi-même, on ne saurait « vouloir être pauvre ». Celui qui mendie s'avilit donc non seulement par un « péché de paresse », c'est plus encore contre « l'amour du prochain » qu'il pèche en voulant lui soutirer ce que celui-ci a su gagner par ses propres efforts et qui atteste de sa supériorité morale et rationnelle. « *Giving alms is no charity* », car c'est entretenir le pauvre dans son état, et pour la même raison doit-on rejeter le principe d'une assistance publique aux démunis. Seul peut leur être secourable le fait de les contraindre à travailler, aussi sont-ce des puritains, selon Weber, qui inspirèrent l'établissement des *workhouses*.[1413]

Le protestantisme se trouvait ainsi dans un rapport d'affinité élective avec la formalisation rationnelle du droit, rejetant comme arbitraire toute administration de la justice d'après des principes d'équité.[1414] Par le fait même, il contribua également à lever les obstacles que l'éthique religieuse avait longtemps opposés à la rationalisation de l'économie, du fait de l'antipathie des puissances religieuses à l'égard de toute relation de type impersonnel, inaccessible, par définition, à une régulation morale, et qui se traduisaient par une condamnation de la « cupidité », notamment sous la forme de l'usure et de la prise d'intérêts, qui étaient vues comme un « manquement au devoir d'assistance » qui s'impose au sein de toute communauté fraternelle.[1415] Ce fut ainsi un penseur calviniste, Claude Saumaise, qui, dans son *De usuris* de 1638, battit en brèche l'interdiction théologique de la prise d'intérêts, quoique le principe eut été largement nuancé dans la pratique même de l'Église catholique.[1416] Et bien qu'ils n'aient pas, cette fois, la paternité de la notion, que Weber attribue à Antonin de

---

[1413] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, , *op. cit.*, p. 216; voir aussi la note 240 à la même page, ainsi que la note 232, page 213. On a vu que Hobbes soutenait le principe des *workhouses*, bonnes, selon lui, à inculquer aux pauvres la discipline du travail, mais il défendait néanmoins le principe de l'assistance publique aux nécessiteux, estimant qu'il ne fallait pas les abandonner aux aléas de la charité privée (*Léviathan*, *op. cit.*, pp. 508-509).

[1414] *Sociologie du droit*, *op. cit.*, pp. 176-177.

[1415] *Économie et société / 2*, *op. cit.*, p. 354; voir aussi *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit.*, pp. 1188 sq.

[1416] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 293. Il s'agit du même Claude Saumaise, dit Salmasius, que Hobbes présente dans son *Béhémoth* comme l'auteur d'un pamphlet en faveur du roi déchu. Il s'agit en l'occurence du *Defensa Regio pro Carolo I,* paru en 1649 (*op. cit.*, p. 206).

Florence, les puritains comptèrent également parmi les plus ardents promoteurs d'une redéfinition du *justum pretium*, que le droit canonique médiéval identifiait au travail de l'artisan et aux subsistances dont il avait besoin, et qui fut peu à peu remplacé par l'idée que c'est la concurrence de l'offre et de la demande sur le marché qui doit fixer le prix naturel des biens.[1417]

Et pourtant, rien, dans la doctrine du protestantisme originel, étrangère à l'idée de « progrès », et ayant même « des rapports hostiles avec des pans entiers de la vie moderne », ne laissait entrevoir ce rôle de cautionnement moral qu'il allait donner au développement de l'économie capitaliste.[1418] Le luthéranisme témoignait encore d'une éthique traditionaliste. Souvent allié aux « intérêts autoritaires » de la noblesse, il attachait du prix à la vie paysanne, qui était l'archétype d'une existence conforme à son *Beruf*, et pour cette raison même, il se trouvait à « combattre le rationalisme des intellectuels et le libéralisme politique » venus des villes.[1419] De même, Luther critiquait les marchands, dont l'appétit sans borne signalait un « défaut d'état de grâce », et restait ainsi en accord avec la vieille idée qu'une telle activité peut difficilement plaire à Dieu.[1420] Mais voici que du coeur de cette conception « antimammoniste » de l'éthique religieuse, ouvertement hostile aux échanges impersonnels, a germé un mouvement qui en vint à saper sa propre autorité en rendant licite, à l'intérieur même des « groupements traditionnels », une rationalité calculatrice qui finit par « détrui[re] la vieille relation de piété » qui les soudait.[1421]

La seule chose en quoi le luthéranisme a innové, soit par l'appel à s'engager dans ce monde plutôt qu'à le fuir comme le faisaient les moines, a conduit à valoriser, comme la plus haute

---

[1417] *Sociologie du droit*, *op. cit.*, p. 215. On a vu que Hobbes a lui aussi contribué à redéfinir cette notion de « juste prix », à travers sa critique des principes de justice distributive et commutative, écrivant notamment que « la valeur de toutes les choses faisant l'objet d'un contrat est mesurée par l'envie des contractants, et donc la valeur juste est celle qu'ils sont satisfaits de payer » (*Léviathan*, *op. cit.*, p. 257).
[1418] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 19.
[1419] *Économie et société / 2*, *op. cit.*, pp. 227-228.
[1420] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 80.
[1421] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 374; voir aussi *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 199.

forme d'activité conforme à la morale, l'exercice d'une profession séculière. En faisant du croyant un « instrument » de la volonté divine, chargé de réaliser au jour le jour le plan divin par une transformation active du monde, il inclinait à une action rationnelle au service des finalités objectives du Créateur.[1422] Conjuguée aux effets psychologiques de la doctrine de la prédestination, cette éthique de la « profession-vocation » a pu ainsi trouver dans l'activité lucrative une terre d'élection pour s'accomplir. L'économie est en effet le domaine le plus adéquat au déroulement d'une activité se proposant de « maîtriser rationnellement le monde » pour la gloire de Dieu. Le monde étant pensé comme ayant été créé pour son « utilité » au « genre humain », le travail apparaît comme une activité vertueuse car il permet d'augmenter cette utilité, et par le fait même, il engage à un « façonnement rationnel du cosmos social » grâce auquel les hommes peuvent se rapprocher de la perfection éthique et réaliser le projet que Dieu a conçu pour eux. C'est ainsi que se réalise concrètement l'impératif moral d'un amour du prochain, non pas en servant la créature pour elle-même en s'adressant à un individu en particulier, mais par l'« accomplissement des tâches *professionnelles* fixées par la *lex naturae* », grâce auxquelles la poursuite de finalités « objecti[ves] et impersonnel[les] », entièrement dédiées à la glorification de Dieu, bénéficient par ricochet à l'humanité toute entière.[1423]

4.3.4.3 Rationalisation et sublimation : les affects du capital

Mais outre ce caractère « utilitariste » de l'éthique protestante, l'affinité élective qui la lie au monde des affaires tient aussi du fait que ce dernier est soumis à une logique objective qui requiert de ceux qui y participent une discipline inflexible. Par sa valorisation du travail, entendu comme une technique d'hygiène spirituelle, le protestantisme a ainsi pu fournir aux

[1422] *Économie et société* / 2, *op. cit.*, pp. 309-310.
[1423] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 115.

professions commerciales un « ethos rationnel de la conduite de vie » parfaitement adapté, et faisant même de ses adeptes de véritables « virtuoses » dans l'art de l'acquisition.

C'est en cela que l'éthique protestante rejoint « l'esprit du capitalisme » et participe de sa « double nature », qui combine ces deux « éléments structurels » que sont la gestion rationnelle et routinière de l'entreprise et la « rapacité » sans bornes.[1424] Or, si ces deux éléments sont souvent « entremêlés » dans la réalité historique, il importe, selon Weber, de les distinguer analytiquement. Si l'« instinct d'acquisition » et l'« avidité du gain » forment bien l'affect fondamental d'une activité économique s'orientant vers la recherche du profit, on ne peut néanmoins déduire l'efficience historique de ce désir d'une « formule psychologique » qui tablerait, par exemple, sur « le plaisir que l'individu prend à sa propre activité énergétique » : cela éclipserait en effet la spécificité du capitalisme moderne qui est d'être fondé sur une « méthode de vie prosaïque ».[1425] Il est donc erroné de faire de ce « mobile psychologique » la marque distinctive du régime moderne d'appropriation.

Il fut certes une époque où la religion et la philosophie condamnaient l'*auri sacra fames*, mais cela ne vient pas de ce que ces temps eussent ignoré la cupidité.[1426] Il n'y a donc rien de spécifiquement capitaliste, au sens moderne du terme, au fait que le « désir de gain » et même le « rationalisme "utilitariste" » colorent les moeurs d'une culture: le « "matérialisme" grossier » que Weber attribue au confucianisme en est une manifestation historique parmi d'autres, sans pour autant qu'un système économique rationalisant la quête du profit n'ait germé sur ce terrain.[1427] Ce serait une « représentation puérile » que de croire que les temps modernes « connaîtrai[ent] une plus forte tendance au gain que d'autres époques », car la « tendance effrénée au gain » ne génère que des « résultats économiques irrationnels »,

[1424] *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit.*, p. 1118.
[1425] « Remarques critiques sur les "contributions critiques " précédentes », *loc. cit.*, pp. 327-328.
[1426] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 36
[1427] « Résultat: confucianisme et puritanisme », *loc. cit.*, pp. 400-402.

impropres à entraîner une systématisation de l'activité comme le capitalisme a su le faire.[1428] Or, si, sous cette « forme pulsionnelle », une telle tendance a pu se manifester partout et à « tous les stades du développement culturel », elle est précisément absente du caractère puritain. Tel est d'ailleurs le fond du problème qui préoccupe Weber dans ses recherches sur l'éthique économique du protestantisme.[1429]

Celle-ci prend en effet la forme d'une ascèse rationnelle, qui, à l'instar de toute « méthode de salut », vise à un « dépassement des désirs », allant même, au nom du façonnement éthique de la personnalité en accord avec les préceptes de la religion, jusqu'à « détruire l'ingénuité d'une jouissance instinctive de la vie » en opposant aux « affects » qui la constituent des « motivations constantes » et inflexibles.[1430] Le travail, en ce qu'il est une peine ajoutant à la mortification de la chair, se modèle ainsi sur la prière. Il doit s'accomplir, en effet, selon une stricte division du temps et dans un silence favorable au recueillement et à la maîtrise de soi. Nécessaire afin d'entendre la Parole, il oblige à « surmonter ce qu'il y a dans l'homme "naturel" de pulsionnel et d'irrationnel, de passion et de subjectivité », et il éduque, par le fait même, à l'examen de conscience et au creusement de l'intériorité.[1431] Activité favorable à l'hygiène de l'âme, le travail est en même temps un service rendu à la divinité. En ce sens, il impose son rythme à l'existence et fait du puritain un travailleur infatigable, refusant le repos comme il craint le péché. « Gaspiller son temps » est une offense faite à Dieu, aussi faut-il s'activer constamment et fuir autant la "contemplation inactive" que cette source d'orgueil et d'oisiveté en quoi consiste le fait de se « reposer sur ses possessions ».[1432]

[1428] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 373.
[1429] « Anticritique à propos de l'"esprit" du capitalisme », *loc. cit.*, p. 367. Weber signale à plusieurs reprises le peu d'intérêt analytique de cette idée de « pulsion d'acquisition », qui est, selon lui, « totalement imprécise et qu'il vaudrait mieux ne pas utiliser du tout » (*Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit.*, pp. 1190-1191). Voir aussi « Introduction » à « L'éthique économique des religions mondiales », *loc. cit.*, p. 332, note 3. Notre traduction.
[1430] *Économie et société / 2*, *op. cit.*, p. 306; et *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 137.
[1431] *Idem*, p. 190.
[1432] *Idem*, pp. 201-203.

Nous disions que l'effet psychologique de la croyance en la prédestination avait été, selon Weber, d'engager le puritain sur la voie d'une recherche angoissée des signes de son élection. Or, en faisant du travail, conçu comme une vocation, l'un des principaux moyens du perfectionnement éthique de la personnalité, la foi protestante accorda une forte prime incitative à l'activité professionnelle. Le succès dans les affaires, que permettait, par son efficacité objectivement supérieure, la rigueur méthodique du travail, pouvait ainsi passer pour l'indice d'une bénédiction divine, car il attestait de la qualité morale de la personne. Or, le fait d'être riche n'exonérait pas de l'obligation de travailler, non seulement parce qu'il en allait d'un devoir, du paiement d'une dette infinie à l'égard du Très-Haut, mais aussi parce que la richesse n'était jamais qu'un signe, et non une preuve de l'élection. Loin d'atténuer la charge d'angoisse associée au désir d'être sauvé, elle la renforçait au contraire, et poussait ainsi à redoubler d'ardeur ascétique. C'est donc le « domptage éthique et rationnel de la soif de profit » qui caractérise l'éthique économique du protestantisme puritain, en ce sens que le gain ne pouvait être qu'un moyen de confirmation et non une fin en soi.[1433]

L'acquisition de la richesse est radicalement découplée de toute volonté de jouissance et de tout désir d'ostentation. Dans cette perspective, « c'est l'homme qui est rapporté au gain comme la finalité de sa vie et non le gain à l'homme en tant que moyen de satisfaction [...]. »[1434] Acquis par son travail auquel il voue sa vie par devoir, ses biens n'ont de valeur subjective pour le puritain qu'en tant qu'indices de sa qualité morale ; aussi ne sont-ils pas recherchés pour eux-mêmes. S'il est affectivement détaché à leur égard, l'homme n'en est pas moins considéré comme l'« intendant » de ses possessions, qui lui ont été « confiées » par la Providence. Il a donc des « devoirs » envers elles et doit rendre des comptes pour l'usage qu'il en fait. Le gain ne dissipe donc nullement l'angoisse morale du puritain. Au contraire, sa responsabilité éthique est engagée dans ses affaires et elle s'accroît au fur et à mesure qu'il

[1433] *Économie et société* / 2, *op. cit.*, p. 405.
[1434] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 27.

s'enrichit.[1435] En ce sens, l'éthique puritaine s'adapte parfaitement à la logique de l'accumulation capitaliste. Conjuguée à une incitation religieuse positive qui rend licite et encourage la recherche du profit, la frugalité du puritain, qui jamais n'oserait toucher à ses avoirs pour se complaire dans les plaisirs de la consommation, pousse ainsi à réinvestir constamment ses gains dans son affaire dans le but de la faire croître infiniment. Ainsi détaché de toute finalité improductive, l'argent gagné devient *capital*.[1436]

Le puritain forme ainsi l'idéal-type de l'entrepreneur. Dédié à son affaire, c'est un ascète qui ne vit que pour le « sentiment irrationnel de "bien accomplir sa profession" ».[1437] En ce sens, malgré son adéquation parfaite aux conditions économiques du capitalisme, l'ethos puritain n'est pas l'habillage moral de l'égocentrisme, mais le fruit d'une véritable morale en vertu de laquelle l'individu se soumet à une finalité transcendante. Comme l'avait laissé entrevoir notre étude de Freud, c'est donc en termes de « sublimation » qu'il est possible de saisir la dimension psychologique de l'ethos typique du capitalisme moderne. Certes, on ne saurait réduire la portée des idées qui composent l'éthique puritaine à n'être que la « simple interprétation » de « contenus affectifs fondamentaux », ainsi que tend à le faire la psychanalyse. La rationalisation des conduites de vie que cette éthique a rendu possible est d'abord le produit de « facteurs purement historiques », qu'il serait trop simple de faire dériver des seuls complexes psychiques propres aux sectateurs protestants.[1438] Il n'en demeure pas moins que si le concept de rationalisation désigne surtout une transformation des conditions extérieures de l'activité sociale, le processus historique qu'il nomme s'est aussi accompagné, du point de vue de l'esprit, d'un « enrichissement croissant de la vie par des contenus culturels qui étaient valorisés parce qu'ils dépassaient l'individu ».[1439] Or, c'est là,

[1435] *Idem*, p. 232.
[1436] *Idem*, pp. 236-237.
[1437] *Idem*, p. 53.
[1438] « Introduction » à « L'éthique économique des religions mondiales », *loc. cit.*, p. 357.
[1439] « Considération intermédiaire: théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde », *loc. cit.*, p. 439.

précisément, ce que Freud entend par sublimation, soit le processus psychique par lequel la répression des instincts, au nom d'un « idéal du moi », entraîne la conversion des énergies libidinales refoulées et leur bifurcation vers des objets socialement valorisés.

En soumettant sa vie aux ordres de la Providence, le puritain était en effet conduit à exercer sur lui-même un contrôle infaillible, et d'une sévérité propice à faire naître bien des névroses.[1440] Cependant, la religion lui indiquait en même temps un domaine, l'économie, dans lequel il pouvait laisser libre cours à ses énergies psychiques, ainsi mises au service d'une finalité qui n'était pas le plaisir ingénu des sens, mais qui ouvrait à la satisfaction d'accomplir son devoir. Son activité était en quelque sorte placée sous le signe d'un « principe de réalité » qui n'était autre que la logique même du système économique, contribuant ainsi à maximiser ses chances sociales. En effet, le capitaliste sait que « s'il veut connaître une réussite durable », il doit faire preuve de « dévouement à la "réalité objective" » et de « maîtrise rationnelle », sans quoi son affaire se verra rapidement emportée dans la tourmente du jeu concurrentiel. C'est sous ce rapport que l'ascèse intramondaine du protestantisme a pu contribuer à engendrer l'ethos typique du régime capitaliste, soit par « la création de motivations fondamentales cohérentes qui incitèrent à cultiver ces qualités » de sobriété, de sérieux, d'objectivité et de dévouement dans la conduite des affaires.[1441]

[1440] Il convient de marquer la différence entre cette forme de maîtrise de soi propre au puritanisme et celle que Norbert Elias analysait à travers les moeurs courtoises de la noblesse de cour (voir ci-haut, pp. 426-431). Constamment exposé au regard d'autrui, l'aristocrate courtisan, dont les chances de vie dépendaient entièrement de sa capacité à plaire, devait exercer sur lui-même un contrôle purement formel de son discours et de sa gestuelle. En ce sens, l'« habitus psychosociologique » que son existence sociale le contraignait d'intérioriser se rapproche par certains côtés de celui qu'analyse Weber dans l'étiquette sociale du confucianisme. Tout ce qui marque le caractère de l'homme de qualité chinois a trait au respect d'un idéal d'impassibilité et de convenance cérémonielle, manifestée par le raffinement des « gestes extérieurs ». Il s'agit donc, selon Weber, d'une forme « esthétique » de contrôle de soi. À l'opposé, et bien qu'il fut lui aussi soumis au regard d'autrui, celui de son juge céleste, d'abord, mais aussi celui de ses coreligionnaires sans l'aval de qui il ne pouvait être admis au sein d'un conventicule, le bourgeois puritain rejette explicitement le faste ostentatoire et l'apparat de la noblesse, de même que tout objectif d'autoperfectionnement où l'homme apparaît comme étant sa propre fin. Au contraire, s'il cherche à rester maître de lui-même, c'est au nom d'une lutte contre « sa propre nature intérieure corrompue par le péché ». En ce sens, la manière de conduire sa vie doit moins à un idéal de respect des conventions sociales, dont son sectarisme l'éloigne de toute façon, qu'à une morale « unifiée, réglée "de l'intérieur", à partir de prises de position centrales », et qui dispose l'individu à se mettre au service de fins objectives. Sur le sujet, voir « Résultat: confucianisme et puritanisme », *loc. cit.*, pp. 387, 390-391, 402-405.

[1441] « Anticritique finale à propos de l'"esprit du capitalisme" », *loc. cit.*, p. 409.

4.3.4.4 Les effets systémiques d'une conduite de vie

Aussi cette adéquation purement idéale-typique permet-elle à Weber d'expliquer l'influence effective du protestantisme sur le développement du système capitaliste. Nous avons signalé plus haut que la vie urbaine des marchands impliquait une relative indifférence à la magie typique de la religiosité paysanne, et que le style de vie qui leur est propre, basé sur une activité dont la viabilité dépend d'une capacité à attirer et à conserver une clientèle, marquait une préférence tendancielle pour une « éthique rétributive » valorisant les mérites individuels.[1442] Mais cela n'est vrai que pour la petite-bourgeoisie, selon Weber. Ce ne sont pas les « couches capitalistes » établies de longue date, comme les banquiers lombards, et dont la domination en ce monde inclinait à une relative « indifférence » en matière religieuse, qui furent « les porteurs typiques de la disposition d'esprit » rationaliste et méthodique promue par le puritanisme, mais bien les « classes moyennes bourgeoises en voie d'ascension » sociale, et qui se trouvaient de ce fait engagées dans une compétition objective contre les premières.[1443] C'est donc chez les petits commerçants et artisans que l'éthique économique du protestantisme trouva son terrain d'élection, non seulement parce que cette éthique correspondait au style de leur activité, mais aussi parce qu'elle les armait pour la lutte économique contre les puissances établies. Weber signale d'ailleurs, à cet effet, que « la concurrence du travail industriel fourni par les monastères », qui furent l'un des premiers lieux où s'institutionnalisa une discipline rationnelle du travail, représenta « l'un des facteurs qui conduisirent la bourgeoisie urbaine à se placer du côté de Luther ».[1444]

Ce n'est pas dire que l'éthique protestante n'est que l'enrobage théologique d'un intérêt matériel objectif qu'elle ne servirait qu'à déguiser pour le rendre légitime. Il y a une «

[1442] *Économie et société / 2*, *op. cit.*, p. 241.
[1443] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 200, note 202, et « Anticritique à propos de l'"esprit" du capitalisme », *loc. cit.*, p. 361 ; voir aussi *Économie et société / 2*, *op. cit.*, pp. 236-237. Italiques dans le texte.
[1444] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 173.

différence » irréductible, selon Weber, « entre l'"esprit" (subjectif) du capitalisme et le "système économique" (objectif) » auquel il correspond par des rapports affinitaires.[1445] Dans bien des cas, la propagation, par la religion, d'une disposition subjective inclinant à l'activité économique rationnelle a précédé sa systématisation sous la forme d'un régime proprement capitaliste. S'il y a un rapport de cause à effet, il irait donc à l'envers de ce que suggère la théorie matérialiste de l'histoire. Considérant les résistances actives, mais aussi la seule force d'inertie que l'éthique traditionaliste a pu opposer à la transformation du régime économique, il a fallu un énorme « travail d'éducation » pour que le capitalisme parvienne à « soumettre la vie à son emprise comme il l'a fait ».[1446] On oublie trop facilement, selon Weber, que le capitalisme « n'a pu s'imposer qu'au prix d'une lutte difficile contre un monde de puissances hostiles ».[1447] Avant qu'il ne parvienne à faire de sa logique une norme générale à laquelle nul ne peut plus échapper, il a fallu que l'esprit de ce système soit porté par des groupes minoritaires, qui par leur action discrète et efficace, ont su transformer de l'intérieur l'ordre économique traditionnel. Ils firent preuve, en cela, d'un véritable héroïsme. Allant à l'encontre des moeurs établies, et s'attirant pour cette raison les foudres de tout le monde, il leur fallut sans doute pour persévérer une bonne dose de courage et une assurance de leur droiture telles que seules une foi sectaire, et la conviction d'appartenir à une élite choisie et sainte peuvent procurer.

Cette « bonne conscience fabuleuse »[1448] que donne la certitude d'être dans son *Beruf* permit ainsi à ces entrepreneurs nouveau genre de redéfinir les règles du jeu économique. C'est là, sans doute, l'un des cas les plus probants ressortissant au « problème de l'homme et du destin

---

[1445] « Anticritique à propos de l'"esprit" du capitalisme », *loc. cit.*, p. 378.
[1446] « Anticritique finale à propos de l'"esprit du capitalisme" », *loc. cit.*, pp. 428-429. Sur des exemples de telles résistances traditionalistes à l'encontre de l'emploi de l'abaque comme technique comptable « déloyale », ou encore la persécution des ouvriers méthodistes par leurs compagnons de travail, non pas tant pour leurs « excentricités religieuses », mais du fait de leur « volonté de travailler » qui dérogeait à l'esprit traditionnel, voir respectivement *Histoire économique*, *op. cit.*, pp. 246-247 et *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, pp. 43-44.
[1447] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 30.
[1448] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 385.

», celui du « rapport paradoxal entre la volonté et les effets qu'elle produit ».[1449] Les puritains ne se préoccupaient, fondamentalement, que du « salut de leur âme ». Peu leur importait sans doute que le monde, qu'ils percevaient comme irrémédiablement corrompu, même s'ils étaient eux-mêmes condamnés à s'y investir activement, obéisse aux principes qui définissaient leur conduite de vie, et qui faisaient d'ailleurs sa valeur distinctive et élitiste à leurs yeux. Mais dans le jeu objectif des rapports de puissance économique où ils introduisirent leurs méthodes commerciales rationnelles, l'éthique qui les animait leur procurait un avantage décisif sur leurs compétiteurs, et contraignit ceux-ci à suivre le pas sous peine d'être éliminés. « Sous l'effet de la compétition acharnée qui commençait, [...] [le] mode de vie douillet et confortable d'antan cédait la place à un dur prosaïsme : pour ceux qui jouaient le jeu et réussissaient, parce qu'ils *voulaient* non pas consommer mais acquérir; pour ceux qui en restaient au mode ancien parce qu'ils *étaient contraints* de se restreindre ».[1450] C'est ce nouvel esprit dans la conduite des affaires, plus qu'un soudain « afflux » de capital qui en découlait plutôt, qui déstabilisa l'ordre économique traditionnel et engagea tout un chacun, bon gré, mal gré, à suivre de nouvelles règles.

L'idée de profession à laquelle les puritains attachaient la valeur d'une vocation permit en outre à ces entrepreneurs révolutionnaires de trouver à leur disposition, parmi leurs coreligionnaires, des travailleurs qui, enthousiasmés par la perspective du bonheur éternel, acceptèrent sans broncher les conditions de l'industrie naissante. Ainsi se dessinait, à l'aube de l'industrialisation, « une osmose suspecte entre l'intérêt de Dieu et celui de l'employeur ».[1451] Se peut-il, cependant, que le seul déracinement des paysans, arrachés à leur terre par les conditions économiques changeantes et poussés vers les villes industrielles où ils s'entassèrent dans des conditions inhumaines, ait pu suffire à casser le moule des mentalités

[1449] « Résultat: confucianisme et puritanisme », *loc. cit.*, p. 394; voir aussi *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 89.
[1450] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 49. Italiques dans le texte.
[1451] *Idem*, p. 245, note 294.

traditionnelles et à plier ces nouveaux prolétaires aux règles d'acier qui conditionnaient leur survie ? Ici encore, la seule existence d'une « armée industrielle de réserve » ne peut expliquer à elle seule l'implantation du nouveau régime, car il fallut non seulement contraindre, mais encore plus « éduquer » les masses afin de les soumettre à la discipline industrielle. Mais une fois la rupture consommée avec les moeurs de jadis, le capitalisme industriel n'eut plus à jouer avec les ouvriers le jeu de la pédagogie, car « bien en selle, et, sans récompenses pour l'au-delà, il [fut] en mesure de forcer leur volonté de travail ».[1452]

Tel est le sens de cette « cage de fer » que le capitalisme a édifiée. S'il lui fallut, pour renverser le régime au sein duquel il était né, recourir à des motivations extraordinairement fortes, une fois la transformation accomplie, le système n'apparut plus à ceux qui l'habitèrent que dans la froide nudité de sa logique objective. Depuis lors, « le puissant cosmos de l'ordre économique moderne [...] détermine [...], avec une force contraignante irrésistible, le style de vie de tous les individus qui naissent au sein de cette machinerie », et qui n'ont d'autre choix que de « s'adapter » aux normes qui le définissent.[1453] Aussi le capitalisme n'a-t-il plus besoin de s'entourer d'une aura sacrée. Il appert donc que la rationalisation du système économique, à partir de cette « racine religieuse » puritaine qui l'a faite pousser, ayant permis l'extension des rapports marchands à toute chose, a fini par séculariser l'esprit du capitalisme, et à achever, du même coup, le désenchantement du monde. En cela, appuyées sur une conception formelle et légaliste du lien social, et soutenues par cette idée de vocation qui impliquait que la division du travail soit conforme au plan divin et porteuse de bienfaits profitant à tous, les conceptions religieuses du protestantisme préfigurèrent les théories économiques libérales.[1454] Mais ce qui pouvait être pris au départ pour une émanation de la Providence a été depuis remplacé par un « réalisme pessimiste », postulant l'harmonie

[1452] *Idem*, p. 247. Évidemment, toute l'histoire du mouvement socialiste montre bien que cette résignation des travailleurs fut pour le moins difficile à obtenir.
[1453] *Idem*, p. 251.
[1454] *Idem*, p. 211 (Weber fait ici référence à Adam Smith); sur ce « passage de la volonté de Dieu aux points de vue purement utilitaires de la théorie libérale ultérieure », voir aussi p. 201.

des intérêts découlant de la poursuite par chacun de ses vices privés.[1455] Privé de son autojustification morale, le capitalisme libéral se contente désormais de passer pour « un phénomène inévitable qu'il convient de prendre avec fatalisme [...] [et] légitimé comme étant, en quelque sorte, le moyen relativement optimal de tirer le relativement meilleur parti du relativement meilleur des mondes ».[1456] Ce qui fut posé comme le fondement théorique de l'économie libérale classique, calqué sur la fidélité que chacun est censée avoir à l'égard de ses propres intérêts, relève ainsi, dans sa dimension historique, d'une sorte de prophétie autoréalisatrice: dans le monde objectivé et impersonnel où il doit réussir à survivre, l'individu n'a tout simplement plus le choix d'agir de manière rationnelle, car il en va de son existence même.

* * *

En de brefs épisodes de l'histoire, dans les cités grecques, à la Renaissance, sous la Réforme et lors des révolutions modernes, l'humanité s'est révélée à elle-même comme étant capable d'accéder à l'autonomie, tant au plan de la morale individuelle qu'à celui de la liberté politique. Les temps modernes, qui ont poussé à son paroxysme une tendance lourde à la rationalisation, ont ainsi pu paraître, aux yeux de certains penseurs, comme annonçant le règne d'un individu affranchi de toutes les tares et superstitions dont le passé l'avait chargé, et enfin libre de créer en toute conscience un monde qui soit à son image. Mais, radicalement désenchanté, ce monde n'apparaît plus que pour ce qu'il est réellement: un univers mû par des mécanismes sans *telos*, par des processus sans sujet, et sur lequel rien ni personne ne peut avoir de prise. Au moment même où l'ordre social consacre sa suprématie, la liberté de l'homme se découvre sans dessein.

[1455] *Histoire économique*, *op. cit.*, p. 386 (Weber fait ici référence à Bernard Mandeville et à sa « fable des abeilles »).
[1456] « Anticritique finale à propos de l'"esprit du capitalisme" », *loc. cit.*, p. 408.

Le champ qui s'offre à elle est entièrement balisé, non plus par un cadre symbolique auquel l'individu pourrait se sentir appartenir, mais par un ordre bureaucratique, qui, des entreprises soumises à la seule loi du profit à un État réduisant le citoyen à une statistique négligeable du point de vue des grands équilibres sociaux, ne lui présente que le visage impassible d'une domination sans promesse ni passion. Ne pouvant échapper à ce système « indestructible »[1457], l'homme doit apprendre à couler son existence dans le moule rigide d'une discipline inflexible, ayant aboli et oublié tout ce que le travail et l'existence pouvaient encore avoir de plaisante ingénuité.

Bien qu'elle confère à l'individu le droit de faire et de penser ce qu'il désire, et qu'elle l'incite en vérité à multiplier ses désirs pour autant que ceux-ci soient solvables, l'organisation rationnelle de la société moderne réduit dans les faits la marge de manoeuvre dont il dispose pour se développer. Condamnant l'individu à se spécialiser dans un domaine étroit, l'ordre moderne impose comme condition de toute action « le renoncement [...] à l'universalité de l'homme de type faustien ».[1458] Point de « belle individualité », en ces temps qui sont les nôtres, mais seulement un esprit de calcul, froid et méticuleux, pour qui toute chose n'a de valeur qu'instrumentale. Détruirions-nous, comme a pu le souhaiter Bakounine, les conditions matérielles qui l'ont engendré et qui supportent son existence, que leur survivrait encore ce type d'homme, « sans esprit » et « sans coeur », « ce néant [qui] s'imagine s'être élevé à un degré de l'humanité encore jamais atteint », et que deux siècles d'éducation ont profondément enraciné dans la conscience des modernes et dans l'image qu'ils se font d'eux-mêmes.[1459]

S'offre peut-être encore, à ce « dernier homme » qu'avait vu venir Nietzsche, quelque chose comme la promesse d'un « bonheur », que la science, réduite à sa portée technique et

---

[1457] *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit.*, p. 987.
[1458] *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 250.
[1459] *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, *op. cit.*, p. 988; et *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, *op. cit.*, p. 252.

utilitaire, serait à même de lui procurer. Mais celle-ci ne lui apportera jamais ce que l'ordre ancien pouvait encore donner, soit une réponse à la question de savoir comment vivre. Privé de la possibilité d'en appeler à des finalités supérieures sans éprouver leur absence de fondement ultime, l'homme perd du coup la capacité de donner une signification à son activité qui puisse la renvoyer à autre chose qu'à sa propre reproduction infinie, cela dans un horizon temporel indéfiniment ouvert où rien ne s'annonce. Aussi dépourvue de sens que l'est sa vie, la perspective de la mort devient pour « l'homme civilisé » une chose intolérable, car rien ne saurait justifier, selon Weber invoquant Tolstoï, que l'existence puisse s'achever, sinon un vague sentiment de lassitude devant la course effrénée du temps et le changement incessant du même.[1460]

Plus que la vulnérabilité que génère un ordre social ayant systématiquement détruit toutes les formes traditionnelles de solidarité qui entouraient l'individu et lui apportaient leur protection, et le laissant dorénavant seul devant un système monstrueusement impersonnel, et affairé à reproduire son existence bornée en se laissant leurrer par les miroirs de son désir, c'est peut-être, au bout du compte, ce sentiment typiquement moderne d'une mort injustifiable qui étaie la pensée politique de Thomas Hobbes.

[1460] *Le savant et le politique*, *op. cit.*, pp. 91 et 97.

5. Michel Foucault et l'historicité discursive de l'expérience

L'ordre politique moderne a fondé sa justification théorique sur la figure de l'individu. Il s'est dégagé des analyses précédentes que, depuis Hobbes, cette valorisation de l'individualisme dans la pensée politique libérale a assigné à l'humain un caractère où deux traits affectifs prédominants venaient se combiner non sans une certaine tension. D'abord, on y affirme que l'individu est mû par un penchant naturel à l'appropriation. Comme le suggère Macpherson, la théorie libérale a fait de l'« individualisme possessif » cette valeur cardinale que la modernité allait inscrire au fronton de ses institutions. En faisant reposer la refondation de l'ordre politique sur la base d'un « contrat social » qui en consacrerait le principe, le libéralisme allait déplacer l'axe fédérateur de la société. Dorénavant, ce sera le marché qui servira à cimenter les liens sociaux, le mouvement naturel qui porte l'être humain vers ses semblables s'appréciant essentiellement dans les termes transactionnels de l'échange marchand. C'est donc un même principe qui soutient la formation des prix sur le marché et qui fait sécher l'encre du contrat social : l'individu est doté d'une volonté propre, et c'est de manière à satisfaire ses désirs et ses besoins, en un mot, son intérêt, qu'il noue en toute raison des liens avec les autres.

Affirmant la primauté de la liberté individuelle, et affranchissant du coup l'affect possessif des entraves culturelles qui l'avaient jusqu'alors enserré, l'ordre politique moderne célébrait la figure d'un sujet ayant atteint l'âge de la maturité, et la promesse qu'à travers le « doux commerce » qu'entretiendraient des volontés autonomes, la paix allait enfin prévaloir entre les hommes. Pourtant, en filigrane de cette rationalisation de la volonté possessive, la théorie politique hobbesienne trouvait sa justification ultime dans une figure inversée, celle de la vulnérabilité et de l'angoisse. Concevant l'ordre politique comme un artifice résultant du calcul intéressé mais concordant de volontés solitaires, le libéralisme, par-delà l'affirmation

des droits naturels de la propriété, trouvera dans la nécessité de protéger ceux-ci la justification principale de l'association civile. C'est dire qu'en deçà du désir d'établir son empire sur le monde, l'individu obéit à une pulsion viscérale, qui est celle de sa propre conservation. S'il fut jamais une dialectique du maître et de l'esclave, Hegel eut raison d'en voir la résorption dans la figure du bourgeois moderne : celui-ci cherche à faire triompher sa volonté dans une compétition sans fin, certes, mais cela en confessant sa peur de la mort, au point d'en faire le motif de son activité laborieuse et de son adhésion à l'ordre politique. L'État moderne a ainsi pour tâche essentielle de pallier la vulnérabilité constitutive de l'individu, de répondre à son angoisse vitale en étendant sa protection à ses droits, à sa vie et à ses biens, et en assignant tous et chacun, en vertu de sa justice, à se cantonner dans les limites de leur propriété respective.

La théorie politique de Hobbes dépeint ainsi le portrait d'un individu habité par un complexe psychologique grevé de tensions. D'une part, c'est la figure de la liberté triomphante, celle d'un individu transparent à lui-même et maître de sa volonté, dont les engagements sociaux sont savamment calculés et réversibles, visant à consolider le domaine dont il est propriétaire et n'altérant en rien son indépendance constitutive. D'autre part, l'individu y apparaît dans sa fragilité essentielle, accablé par des besoins et des désirs insatiables, en lutte pour sa survie dans un monde où il ne compte pour rien, et placé dans une situation de dépendance radicale face à une puissance infiniment supérieure à la sienne. D'un côté, l'individu affairé et sûr de ses droits, de l'autre, l'être menacé qui réclame protection. Il nous est apparu que ce concept fondateur du libéralisme qu'est la « propriété de soi-même » rassemblait ces deux figures, dans une tentative de surmonter leur tension par l'affirmation d'un droit subjectif qui serait à la fois principe de la volonté possessive et promesse de sécurité.

Dans une perspective que l'on pourrait qualifier de psychosociologie historique, nous avons cherché à transposer cette figure ambiguë de l'individu, telle qu'elle ressort de l'anthropologie

philosophique de Hobbes, dans une analyse des ressorts affectifs formant le soubassement des conduites légitimes au sein de l'ordre économico-politique capitaliste. En s'aventurant sur le terrain de la psychanalyse, nous avons tenté de comprendre comment s'articulent les affects d'angoisse et de possessivité dans la constitution d'un ethos où l'individu apprend à se considérer comme propriétaire de lui-même. Il s'agissait de saisir ce curieux dédoublement de la conscience où l'individu se saisit lui-même comme un objet dont il lui incombe de maîtriser les déterminants, cela dans le mouvement même qui le porte à adhérer à l'ordre politique de façon à surpasser ses conflits psychiques. Il apparaissait ainsi qu'il fallait prendre en compte le fonctionnement du pouvoir dans les sociétés modernes comme élément constitutif de la vie psychique individuelle. C'était là, à toute fin pratique, un renversement du schéma philosophique hobbesien, l'individu se révélant être non pas cette figure indépendante, ontologiquement première, dont l'ordre politique viendrait secondairement consacrer les droits, mais bien au contraire une figure clivée, dont l'unité fictive est en fait le fruit d'une contrainte sociale par le biais de laquelle il apprend à se reconnaître comme sujet. L'examen de la théorie sociologique de Norbert Elias renforça cette perspective en restituant la densité historique de ces contraintes sociales, corrélées au processus de consolidation des États centralisés et à la complexification de l'interdépendance économique. Il s'avérait ainsi que la conception de l'individu qui transparaît dans la philosophie moderne, et notamment dans la théorie politique de Hobbes, était en fait l'émanation et le reflet d'un certain habitus psychique, dont l'intériorisation fut imposée par l'évolution historique des sociétés occidentales dans la voie d'une pacification des relations sociales et d'une « civilisation des moeurs».

Bien que cette trame explicative, suivant le fil de la constitution psychique de l'individu, nous ait semblé appropriée à la saisie du complexe affectif problématisé dans la théorie politique de Hobbes, il paraît problématique de réduire la portée de cette théorie à n'être qu'un simple

effet de mutations psychiques et sociales dont elles ne seraient au mieux qu'un adjuvant. Il est vrai, néanmoins, qu'elle propose ce que Max Weber appelait une « vision du monde », qui n'a pas pu ne pas entrer en résonance avec la manière dont les hommes se sont mis à agir et à penser au cours de cette période qui a vu naître l'État capitaliste, et dont nous venons d'étudier la constellation causale. La théorie hobbesienne brosse le portrait d'un « type d'homme », dont elle rationalise l'affectivité pour en faire le socle des institutions nouvelles. Elle rend ainsi l'écho d'une profonde transformation du sens de l'activité sociale, et c'est à ce titre qu'elle a pu imposer sa crédibilité comme mythe légitimateur de cet ordre politique qui est encore le nôtre. Nous ne saurons jamais dans quelle mesure elle a pu contribuer en retour à enraciner dans la tête des hommes cette idée voulant qu'ils soient des sujets de droit, et à façonner en eux la représentation d'un intérêt ayant pu les pousser à agir de telle sorte que l'État et le marché en vinrent à s'instituer, en dépit des résistances. Mais il n'est pas anodin que la démonstration théorique de la nécessité de ce processus historique se soit appuyée, ultimement, sur un appel à l'introspection. Le pari de Hobbes consistait à dire que chacun trouvera en lui, par l'examen de ses propres désirs, de ses propres craintes, la raison d'être de l'État. Comment peut-on comprendre le pouvoir d'un tel discours, sa capacité à engendrer un certain type de subjectivité? Et surtout, par quelles voies a pu se développer cette disposition à s'examiner soi-même, à laquelle il doit son efficacité? Si l'individu entendu comme être psychique et social existe bel et bien, il faut chercher à voir comment il se constitue comme tel, cela à travers des discours et des pratiques qui informent la conscience de soi. L'ordre politique moderne n'est pas que la traduction institutionnelle des conflits psychiques individués, et ces derniers ne sont pas davantage la simple résultante des formes complexes et contraignantes de l'interdépendance sociale. Si ce rapport de consolidation réciproque est réel, c'est en tant qu'il est lui-même structuré par la prévalence d'un certain « imaginaire », pour parler comme Castoriadis.

Parce qu'elle représente justement une tentative visant à saisir par quelles modalités la subjectivité a pu se constituer historiquement, à la fois comme « expérience » et comme « problème », l'œuvre de Michel Foucault, en ce qu'elle lie le jeu des discours à ce qu'elle désigne comme des « rapports de force », nous semble propice à une meilleure compréhension de ce rapport énigmatique entre l'avènement des théories libérales, le développement de ces structures conjointes que sont l'État et le marché, et la mutation des sensibilités.

Les analyses de Foucault visent en effet, par le biais d'une critique généalogique des savoirs qui, depuis l'époque de Hobbes, ont constitué « l'homme » comme objet d'étude, à mettre en lumière les « effets de vérité » induits par leur mise en circulation et par le greffage de leurs énoncés sur la logique programmatique des institutions sociales. Dans la première section de ce chapitre, nous essaierons de clarifier la manière originale avec laquelle Foucault aborde la question de la subjectivité, en tant que fonction du discours savant. Cette approche exige la mise en suspens des catégories qui circonscrivent l'étendue de nos savoirs, car celles-ci tendent à voiler leur historicité constitutive sous couvert d'une prétention à la validité universelle. Or, pour Foucault, c'est à l'aulne d'une conception généalogique de l'histoire, où l'émergence de nouveaux discours fait figure d'événement improbable, qu'il est possible de saisir tant les conditions de possibilité que les limites de notre expérience.

De ce point de vue, force est de constater que « l'homme » n'est apparu comme tel à l'horizon de nos savoirs qu'à partir d'un moment précis de l'histoire occidentale, sous l'effet d'une rupture épistémologique qui a donné lieu à une toute nouvelle expérience du langage, où les mots et les choses ont soudainement perdu la consubstantialité qui leur était prêtée naguère pour se déployer dès lors sur des registres distincts. La science moderne s'est bâtie sur l'interrogation de ce rapport entre les mots et les choses, le problème de l'adéquation du vocabulaire aux objets qu'il désigne définissant le principe d'une organisation inédite des

discours. En cherchant à comprendre les règles implicites qui structurent cet « épistémè », Foucault met à jour par le fait même les conditions intellectuelles qui ont permis au rationalisme moderne d'affirmer ses prétentions au « dire vrai ». Mais en se fondant lui-même comme vérité de l'homme, animal rationnel, ce « système de pensée » a également révélé les limites qui lui sont inhérentes. À ce titre, si la folie a pu poser un tel problème à la pensée moderne, pour qui elle désigne une expérience où s'entrecoupent l'erreur et la faute morale, l'incapacité juridique et la maladie, c'est qu'elle trace les frontières de ce qui ressortit à l'homme, dans sa double qualité d'objet du savoir et de sujet de connaissance, faisant ainsi voir, du même coup, la contingence des vérités sur lesquelles s'appuie cette anthropologie.

Ce geste fondateur d'exclusion de la folie par lequel le rationalisme a fondé ses droits à la vérité fut contemporain d'un événement historique important, la création de l'institution asilaire, qui montre bien, selon Foucault, comment les catégories du discours qui rendent possible une certaine expérience de nous-mêmes sont liées au fonctionnement des rapports de pouvoir qui traversent la société. La deuxième partie de ce chapitre portera ainsi sur la manière dont Foucault conçoit le rapport entre le savoir et le pouvoir, qui fait de la vérité l'enjeu de luttes éminemment politiques. Si l'expérience subjective est circonscrite par l'architecture générale des savoirs qui caractérise une époque donnée, elle s'avère également façonnée par l'inscription du sujet au sein de mécanismes institutionnels. Ceux-ci, de façon à générer certaines manières d'être, visent à orienter les conduites selon des paramètres balisés par diverses procédures de « problématisation », auxquelles sont rapportées les finalités des institutions et les modalités de leur fonctionnement. Le concept de « dispositif », dont nous essaierons de montrer la fonction théorique du point de vue du rapport entre le pouvoir et les processus de « subjectivation », sert ainsi à recenser les diverses composantes des « rationalités » qui définissent le programme des institutions sociales, et dans les termes desquelles nous sommes appelés à nous constituer comme sujets.

C'est donc à une histoire de la subjectivité, elle-même suspendue à celle des savoirs et des rapports de pouvoir, que Foucault consacre l'essentiel de son oeuvre. Sous ce rapport, celle-ci apporte un complément précieux aux approches exposées précédemment, en ce qu'elle permet elle aussi d'étudier le façonnement social-historique de la subjectivité à la lumière des normativités qui en dessinent l'épure, ainsi qu'à l'aulne des canevas structurels qui soutiennent la dynamique des relations sociales. La perspective de Foucault s'écarte néanmoins des précédentes en mettant davantage l'accent sur les conditions de possibilité du développement des sciences humaines et sur les effets que leurs catégorisations induisent au niveau du modelage de l'expérience subjective. La troisième partie de ce chapitre, qui porte sur la longue histoire des problématisations du désir et de la sexualité dans la culture occidentale, débute par un relevé de la position qu'occupe la psychanalyse au sein de cette trajectoire historique. L'événement qu'a constitué la naissance de la psychanalyse peut certes être vu comme une profonde altération du dispositif asilaire où la folie s'était trouvée enmurée jusque-là. Foucault observe néanmoins que la manière dont la cure analytique fait fonctionner le discours, qu'elle oriente vers la recherche d'une vérité du désir enfouie sous les symptômes de la névrose, mène en fait à la production d'une expérience de soi où l'analysé s'épingle lui-même à une certaine identité, qui lui est conférée non seulement par son rapport à l'analyste, mais aussi par les catégories conceptuelles qui organisent le traitement.

Il nous semble important de nous attarder à cette critique foucaldienne de la psychanalyse parce qu'elle illustre avec clarté l'articulation théorique des notions au moyen desquelles Foucault pense la facticité historique de la subjectivité. Il s'agit moins, chez lui, d'envisager cette question à la lumière d'une histoire des conduites réelles et de leurs effets sur la structure sociale, à l'instar de Weber, que sous l'angle des « problématisations » morales, scientifiques ou politiques dont ces conduites ont fait l'objet en divers moments de l'histoire occidentale. Ainsi, la psychanalyse apparaît comme l'héritière, tant dans la manière dont elle

problématise le désir que par les outils dont elle se sert pour ce faire, d'une histoire culturelle dont Foucault fait remonter la trace jusque dans la Grèce antique, croisant au passage diverses modalités de ce qu'il appelle le « souci de soi ». L'Église chrétienne, en référant ce souci à la finalité du salut de l'âme, a transmis jusqu'à nous cet antique problème des conduites, à travers le développement d'une technique de pouvoir, le « pastorat », par le biais duquel la production discursive de la subjectivité s'est trouvée liée à une méthode de gestion des collectivités.

L'exercice du pouvoir étant pensé par Foucault comme suscitant constamment, par-devers lui, des pratiques de « résistance », l'expansion du pastorat sous l'égide de l'Église n'a cessé d'attiser une conflictualité sociale dont la Réforme protestante fut sans doute le point d'orgue. Weber ayant montré combien cette révolution normative a transformé le sens des conduites économiques, Foucault en traite plutôt sous l'angle de ses implications politiques, soit une profonde remise en cause des prérogatives et des finalités de la souveraineté. Sous cet angle, Foucault confronte la théorie de Hobbes, réaffirmant les fondements juridico-politiques de la souveraineté, à l'émergence d'une nouvelle modalité du discours historique, démasquant sous la loi souveraine la réalité d'une séculaire « guerre des races ». Foucault reprend le postulat fondamental de cette « contre-histoire », qui fait du pouvoir un perpétuel rapport de force et de la vérité un instrument de lutte, pour décrypter à son tour la logique qui guide l'exercice du pouvoir au sein d'une société qui se pense pourtant comme régie par des rapports de droit. La quatrième section de ce chapitre relatera ainsi le développement d'une nouvelle rationalité du pouvoir, la « discipline », dont la logique spécifique transparaît clairement à travers l'analyse que Foucault propose des modalités et des finalités du châtiment pénal dans le monde moderne.

En prenant le contre-pied des analyses politiques traditionnelles, centrées sur les questions de la loi, de la légitimité et de l'obéissance, pour leur substituer une approche fondée sur

l'élaboration politico-scientifique des problèmes du gouvernement et sur la contingence des normativités qui les soutiennent, Foucault entreprend de reconstituer la rationalité politique sous-jacente au libéralisme moderne. La dernière partie de ce chapitre exposera les principales intuitions que cette méthode a inspirées au philosophe français. À partir du développement, au XVII^{e} siècle, d'une réflexion systématique sur la nature de l'État, couplée à la constitution, au même moment, d'un savoir interrogeant les régularités propres aux phénomènes économiques, la « gouvernementalité » moderne s'est trouvée prise dans une tension entre la nécessité qui fut posée, d'une part, de laisser faire la dynamique spontanée des populations dont l'activité paraissait essentielle à l'accroissement de la puissance étatique, et le besoin qui s'imposait, d'autre part, de réguler les facteurs pesant sur la détermination de cette activité, toujours susceptibles de se détraquer, et appelant par conséquent une intervention constante de la puissance publique. C'est ainsi que la population et la ville furent constitués comme des problèmes à la fois politiques et médicaux, car il ressort de la rationalité politique moderne que c'est la vie elle-même, tant au niveau du corps individuel, de sa santé et de ses capacités, qu'à celui de l'espèce, de sa vitalité et de sa morbidité, qui en forme l'objet principal. Mais en corollaire de cette problématisation « biopolitique » du social, qui prend ses mesures sur les multiples déterminants de la vulnérabilité des hommes, la question du désir s'est vue elle aussi investie comme enjeu du gouvernement, car c'est bien le désir, compris comme mobile de l'action individuelle, qui paraît présider au fonctionnement général du système économique. En ce sens, sachant le rôle des représentations qui modulent en chacun le sens de son « intérêt », cela a ouvert aux techniques du gouvernement un nouveau champ d'intervention, dont Hobbes avait déjà pressenti l'importance.

Attentive à l'historicité de nos catégories de pensée et au rôle qu'elles jouent dans le façonnement de notre expérience en tant que sujets, l'oeuvre de Michel Foucault vient compléter avec pertinence les développements exposés dans les chapitres précédents. En ce

qu'elles nous permettent de comprendre par quelles voies le désir s'est affirmé comme un enjeu éthique et politique prédominant dans la culture occidentale, mais aussi de saisir comment les savoirs qui ont cherché à en décrypter les mystères ont également conduit à problématiser les multiples failles qui traversent l'homme et lui signalent son essentielle vulnérabilité, non seulement les analyses historiques de Foucault restituent-elles les conditions de possibilité de l'anthropologie hobbesienne, elles montrent aussi combien ce discours sur l'homme et son affectivité a pu orienter le fonctionnement du pouvoir dans les sociétés modernes, orchestrant ainsi la production effective d'une expérience dont nous sommes toujours prisonniers.

5.1 Le sujet dans l'ordre du savoir

On ne saurait déchiffrer le sens de l'entreprise foucaldienne sans la situer dans l'écart qu'elle a cherché à creuser avec une certaine conception du sujet qui, depuis Descartes jusqu'à Sartre, paraissait avoir défini le projet de la philosophie française, soit « de fonder tout le savoir et le principe de toute signification sur le sujet signifiant ».[1461] Cette idée d'un sujet qui soit le point d'origine de toute connaissance, d'un individu pourvoyeur du sens, bien qu'elle fut encore vivace dans le climat intellectuel pétri de phénoménologie de l'immédiat après-guerre, commençait maintenant à se lézarder. Un problème nouveau était alors en train d'être formulé, qui allait remettre radicalement en cause la primauté ontologique du sujet, de la conscience et de l'intentionnalité.

Ce problème, c'était celui du langage. Devant lui, la philosophie du sujet allait montrer ses limites, sa relative incapacité « à fonder une philosophie du savoir », son échec « à prendre en

[1461] Michel Foucault : « Sexualité et solitude », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 988.

compte les mécanismes formateurs de significations et la structure des systèmes de sens ».[1462] La reconfiguration moderne de la pensée avait depuis un certain temps déjà procédé à la « mise au jour du langage dans son être brut », et dans cette excavation du langage, jaillissant sous les couches du discours, c'est la figure du sujet parlant lui-même qui se révélait n'être qu'un artefact archéologique. L'intentionnalité discursive, le principe d'une spontanéité subjective exprimant en ses propres mots la signification de ses expériences vécues, tout cela s'effaçait derrière « le fait que nous sommes, avant la moindre de nos paroles, déjà dominés et transis par le langage ».[1463]

Un enjeu se faisait donc sentir, cela dans des domaines fort divers, « une certaine urgence de reposer autrement la question du sujet ».[1464] C'était déjà palpable dans la littérature, où était explicitement revendiqué l'effacement du sujet écrivant sous le déploiement des mots, dans l'affirmation d'un « principe éthique » d'« indifférence » quant à savoir « qui parle ».[1465] C'était aussi au cœur du projet d'une anthropologie structurale, de sa tentative de saisir l'hominité non plus dans l'immédiateté de la conscience, mais bien à cent lieues de l'expérience vécue, allant vers « la culture la plus étrangère possible à la nôtre » pour y déceler non pas des formes de conscience, mais le jeu primordial du « rapport des choses entre elles ».[1466] C'était en outre ce que la psychanalyse s'employait à explorer. Freud parlait déjà d'un « déterminisme psychique » à l'œuvre dans les moindres comportements, qui rabaissait la prétention des modernes à l'autonomie. Ce n'était certes pas tout à fait le problème du langage, dont la psychanalyse faisait l'examen, mais celui de l'inconscient, « ce qui n'était pas sans analogie avec celui-là », et ce fut Lacan qui opéra la jonction entre les deux problèmes, en affirmant que « l'inconscient est structuré comme un langage ».[1467]

[1462] *Idem*, p. 989.
[1463] Michel Foucault : *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 311.
[1464] Michel Foucault : « Entretien avec Michel Foucault », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 871.
[1465] Michel Foucault : « Qu'est-ce qu'un auteur? », in *Dits et Écrits I 1954-1969*, Paris, Gallimard, 1994, p. 789.
[1466] Michel Foucault : « Le pouvoir, une bête magnifique », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 372.
[1467] Michel Foucault : « Structuralisme et poststructuralisme », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 1254.

Foucault eut probablement refusé l'étiquette de « structuraliste », et *a fortiori* celle de « psychanalyste ». Néanmoins, sa pensée évolue dans le sillage de ces deux ensembles théoriques, elle prend place à la périphérie « d'un champ qui leur serait commun », où pourrait s'étudier « la double articulation de l'histoire des individus sur l'inconscient des cultures, et de l'historicité de celles-ci sur l'inconscient des individus, ouvrant sans doute les problèmes les plus généraux qui puissent se poser à propos de l'homme ».[1468] Mais pour Foucault, l'enjeu est de resituer une telle perspective dans une histoire des savoirs, non pas de façon à en relativiser la pertinence, mais de manière à saisir plus clairement, dans l'écart et la discontinuité qui caractérise cette histoire, le sens de l'expérience moderne.

5.1.1 Une histoire de la subjectivité

Ainsi, plutôt que de traiter le sujet « comme une sorte d'invariant méta- ou trans-historique », il s'agit pour Foucault d'affirmer « une historicité du moi ».[1469] Loin de proclamer l'inexistence de la conscience ou de la subjectivité, il s'agit d'entreprendre une « généalogie du sujet moderne » en l'« abord[ant] comme une réalité historique et culturelle ».[1470] C'est en ce sens que Foucault s'écarte de la philosophie du sujet, répétant à la suite de Freud, de Lacan, de Bataille, Blanchot ou Klossowski, « l'idée que le sujet n'est pas la forme fondamentale et originaire, mais que le sujet se forme à partir d'un certain nombre de processus » qui ont leur propre histoire.[1471] Fondamentalement hétérogènes, ces processus génétiques se combinent dans une « forme » sujet éminemment variable, ce qui souligne non seulement que la subjectivité est le produit d'une certaine culture, qu'il en existe donc où le sujet n'apparaît pas comme tel, mais également que l'individualité du sujet moderne résulte

[1468] *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 391.
[1469] Michel Foucault : « Le style de l'histoire », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 1486.
[1470] « Sexualité et solitude », *loc. cit.*, p. 989.
[1471] Michel Foucault : « La scène de la philosophie », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 590.

elle-même d'un travail social et culturel qui s'accomplit au sein d'instances diverses. L'individu est en quelque sorte la condensation de ces processus, et l'unité substantielle qu'on lui prête d'ordinaire, selon Foucault, masque en fait tant bien que mal l'éclatement des expériences qui le constituent.

En entreprenant ainsi de reconstituer une histoire de la subjectivité, Foucault prolonge et renverse à la fois le mouvement de la pensée occidentale qui, depuis « l'âge classique », avait institué cette même figure du sujet au titre de fondement de toute connaissance possible. Posant en principe l'extériorité du sujet par rapport aux objets à connaître, la pensée occidentale traçait du coup une ligne de faille traversant le sujet lui-même. Alors que d'un côté on procédait à la formalisation des règles logiques fondant la possibilité même de la connaissance, de l'autre le sujet se trouvait rabattu sur une « analytique de la finitude » où il disparaissait derrière ce qui, n'étant pas lui, n'en était pas moins la condition de son existence. Du même geste par lequel il s'affirmait activement comme sujet connaissant, l'homme entrait dans l'ordre des objets du savoir. Il y apparaît alors comme « un étrange doublet empirico-transcendantal, puisque c'est un être tel qu'on prendra en lui connaissance de ce qui rend possible toute connaissance ».[1472] Si, depuis Aristote, un certain « interdit » empêchait que l'on prît l'individu comme objet d'un discours scientifique, la reconfiguration moderne des savoirs l'aura levé: s'affirmait dès lors la possibilité que l' « *objet* du discours [puisse] aussi bien être un *sujet*, sans que les figures de l'objectivité soient pour autant altérées ».[1473]

Le projet de reconstitution de la genèse du sujet moderne se déploie ainsi dans le domaine de l'histoire des sciences. C'est-à-dire que la composition historique des savoirs, l'ébauche scientifique d'une certaine conception de l'homme allaient tracer les contours d'une expérience possible où le sujet était appelé à s'éprouver lui-même dans un rapport trouble avec la vérité. Mais il s'agit là d'abord d'un processus social, l'histoire des savoirs étant celle

[1472] *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 329.
[1473] Michel Foucault : *Naissance de la clinique*, Paris, Presses universitaires de France, 1963, p. X.

« d'une série d'expériences collectives rationnelles […] au cours desquelles se construit autant le sujet connaissant que l'objet connu ».[1474] Il faut noter le caractère « réciproque » de cette genèse, simultanée, du sujet et de l'objet. Lorsque, dans un contexte social et culturel donné, sont définis les principes en vertu desquels le sujet est en quelque sorte habilité à la connaissance du vrai, c'est en fonction de ces mêmes déterminations que l'objet de la connaissance se présente à lui. À l'inverse, le découpage sélectif de l'objectivité obéit à un certain nombre de conditions sociales qui définissent pour le sujet le domaine d'une expérience possible, et, du coup, les modalités du rapport à soi.

C'est en ce sens que l'histoire des savoirs est en même temps un aspect prépondérant d'une « histoire de la "subjectivité", si on entend par ce mot la manière dont le sujet fait l'expérience de lui-même dans un jeu de vérité où il a rapport à soi ».[1475] La manière dont l'être humain entre dans le champ du savoir rétroagit sur la conscience qu'il peut avoir de lui-même. Autrement dit, se connaître soi-même comme sujet connaissant, c'est endosser le statut qu'acquiert l'humain comme être déterminé, tel qu'il apparaît comme objet de savoir. S'il est vrai que dans le monde moderne, le savoir, dans son étendue et sa complexité, « règne comme l'inconscient de notre société »[1476], c'est à ce titre qu'il informe, quitte à ce que ce soit de façon restrictive, les modalités de la conscience de soi. L'individuel et le collectif se rejoignent ainsi dans la jonction de ces deux domaines d'expérience, où, d'une part, se constitue le champ discursif d'élaboration des savoirs, tandis que, d'autre part, la subjectivité s'effectue comme modalité singulière de la pratique.

[1474] « Entretien avec Michel Foucault », *loc. cit.*, p. 874.
[1475] Michel Foucault : « Foucault », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 1452.
[1476] « La scène de la philosophie », *loc. cit.*, p. 595

5.1.2 La vérité et l'événement

Raconter l'histoire de la subjectivité dans l'ordre du savoir, c'est donc faire « une analyse des "jeux de vérité", des jeux du vrai et du faux à travers lesquels l'être se constitue historiquement comme expérience ».[1477] Tel est l'objet d'une « archéologie du savoir », cette méthode qui consiste à prendre la vérité comme un fait de discours, et à l'envisager non pas du point de vue qui permettrait d'évaluer l'adéquation entre des propositions de sens et les objets sur lesquels elles portent, comme le faisait encore Weber en cherchant à définir les conditions de validité d'une interprétation des faits sociaux, mais plutôt à partir de l'historicité du régime des règles qui définissent le principe de leur véracité. Il s'agit donc d'élucider les conditions de possibilité des « énoncés », de mettre à jour l'« a priori historique » sur lequel ils reposent. « Cet a priori, c'est ce qui, à une époque donnée, découpe dans l'expérience un champ de savoir possible, définit le mode d'être des objets qui y apparaissent, arme le regard quotidien de pouvoirs théoriques, et définit les conditions dans lesquelles on peut tenir sur les choses un discours reconnu pour vrai. »[1478]

La possibilité pour un sujet de connaître quelque chose et d'en témoigner par un discours véridique n'est donc pas affaire de perception libre, ou l'affirmation spontanée d'un sujet autonome qui serait seul maître de sa parole. Elle est conditionnée par la configuration particulière des savoirs qui organise la perception et fournit le vocabulaire dans lequel la pensée pourra prendre forme, ce que Foucault appelle un « épistémè ». S'il s'actualise dans l'expérience du sujet connaissant, le savoir est avant tout de l'ordre d'une systématicité discursive. « Ce qui compte dans les choses dites par les hommes, ce n'est pas tellement ce qu'ils auraient pensé en deçà ou au-delà d'elles, mais ce qui d'entrée de jeu les systématise, les rendant pour le reste du temps, indéfiniment accessibles à de nouveaux discours et

[1477] Michel Foucault : « Usage des plaisirs et techniques de soi », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 1361.
[1478] *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 171.

ouvertes à la tâche de les transformer. »[1479] Plutôt que d'interprétation d'un sens second que les discours recèleraient et qu'il s'agirait de débusquer, il s'agit d'examiner l'articulation transversale des énoncés, la manière dont ils forment des « systèmes » et les effets que ceux-ci induisent au niveau de ce qu'il est possible, individuellement et collectivement, de penser.

Dans son usage de la métaphore des « statues pensantes », Norbert Elias caractérisait l'épistémologie moderne en tant qu'elle était rendue possible par la transformation des sensibilités, par l'émergence d'un « habitus » où le sujet s'éprouve lui-même dans une séparation constitutive à l'égard du monde phénoménal, trouvant dans le sentiment de son intériorité le lieu fondateur de toute vérité. Foucault rejette ce type d'explication faisant d'une histoire des mentalités le principe moteur qui conditionnerait l'expérience du savoir. S'il y a une mutation des sensibilités, ce n'est que dans la mesure où le sujet est transformé par la réorganisation constante des savoirs, en tant qu'elle redistribue les positions à partir desquelles l'expérience est rendue possible.

C'est que l'histoire des sciences est marquée par des « discontinuités » radicales, autant d'« événements » qui, sans être l'effet d'aucun programme, sans obéir à l'intention de quiconque, redéfinissent de fond en comble la structure même du savoir. De temps à autre, et brusquement, un « événement radical », irréductible, se produit, entraînant une série de « mutations qui font que soudain les choses ne sont plus perçues, décrites, énoncées, caractérisées, classées et sues de la même façon », et définissant ainsi un nouveau partage du vrai et du faux « qui laisse basculer dans l'erreur, la chimère, dans le non-savoir » ce qui jusqu'alors appartenait à l'ordre des connaissances admissibles.[1480] De nouveaux objets apparaissent là où se sont évanouies les anciennes vérités, les discours se mettent à circuler selon de nouvelles règles.

[1479] *Naissance de la clinique*, *op. cit.*, p. XV.
[1480] *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 229.

Loin de jouer le « rôle de fondement originaire » que l'on prête généralement, d'après Foucault, à ce personnage qu'est l'auteur en lui attribuant un mystérieux pouvoir créatif, et qui lui impartirait une fonction inaugurale dans l'avènement d'un nouvel épistémè, le sujet, dans l'ordre du savoir, apparaît « comme une fonction variable et complexe du discours ».[1481] Dépendamment de l'emplacement qu'il occupe dans l'espace positionnel que celui-ci délimite, qu'il soit par exemple objet ou destinataire de ses énoncés, le sujet est appelé à se constituer de façon singulière parmi une pluralité de modalités possibles. Si l'expérience du sujet est bien conditionnée comme fonction d'une organisation donnée des savoirs, c'est donc dire que la sensibilité moderne est moins ce qui a rendu possible une certaine manière d'envisager la connaissance comme fruit d'un processus cognitif inhérent au sujet, que l'effet d'une telle disposition des savoirs, en ce que celle-ci définit ce qui habilite le sujet à la connaissance.

5.1.3 Entre mots et choses : conditions du rationalisme moderne

Mais est-ce bien vraiment de sensibilité dont il est question dans cette expérience? Lorsque Foucault sous-titrait son ouvrage *Naissance de la clinique*, « une archéologie du regard médical », faisait-il référence à l'acte perceptif d'un sujet, individuel ou collectif, à une capacité d'être visuellement affecté? Chose certaine, l'expérience du savoir se produit dans un espace ouvert entre le visible et l'énonçable, entre ce qu'il est possible de voir et ce que l'on peut en dire. Or, ce problème de l'articulation incertaine entre le vu et le dit est caractéristique d'une certaine configuration historique des savoirs. S'il fut un temps jadis où les choses étaient porteuses de significations immédiatement perceptibles, où « la prose du

[1481] « Qu'est-ce qu'un auteur? », *loc. cit.*, p. 811.

monde »[1482] était accessible à une interprétation infinie, ce fut là une expérience dont l'âge classique prononça le terme. Avec l'entrée dans un épistémè de la représentation, il s'est produit une rupture entre les mots et les choses, un hiatus s'est creusé, clivant le domaine du pensable jusque dans l'expérience esthétique.

En témoigne l'évolution de la peinture : déjà, chez Jérôme Bosch, les valeurs picturales s'écartent du langage. « Entre le verbe et l'image, entre ce qui est figuré par le langage et ce qui est dit par la plastique, la belle unité commence à se dénouer; une seule et même signification ne leur est pas immédiatement commune. »[1483] Et dans son interprétation des *Ménines* de Vélasquez, ce tableau peint deux siècles plus tard où la représentation se représente elle-même dans une sorte de dédoublement sans fin, Foucault consacre le divorce du visible et du dicible : « le rapport du langage à la peinture est un rapport infini. Non pas que la parole soit imparfaite, et en face du visible dans un déficit qu'elle s'efforcerait en vain de rattraper. Ils sont irréductibles l'un à l'autre : on a beau dire ce qu'on voit, ce qu'on voit ne loge jamais dans ce que l'on dit […]. »[1484]

Ce qui se joue alors dans l'expérience picturale, et qui fait se replier les mots et les choses sur des rivages isolés, c'est le même événement qui marque l'entrée dans cet âge que l'on s'est tant plu à voir comme celui de la raison, cette « immense réorganisation de la culture » occidentale qui s'amorce vers le XVIII[e] siècle. « Disparaît alors cette couche uniforme où s'entrecroisaient indéfiniment le *vu* et le *lu*, le visible et l'énonçable. Les choses et les mots vont se séparer. […] Le discours aura bien pour tâche de dire ce qui est, mais il ne sera rien de plus que ce qu'il dit. »[1485] Dorénavant, les mots auront à représenter les choses, ils deviendront le principe organisateur de leur visibilité, c'est-à-dire aussi qu'ils devront être adéquats à ce qu'ils désignent, commandés, en quelque sorte, par ce que l'objet donne à voir

[1482] *Les mots et les choses*, *op. cit.*, pp. 32 sq.
[1483] Michel Foucault : *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1973, p. 28.
[1484] *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 25.
[1485] *Idem*, p. 58.

de lui-même. L'expérience du savoir que se font les modernes exige une langue bien faite, elle pointe vers « la grande utopie d'un langage parfaitement transparent où les choses elles-mêmes seraient nommées sans brouillage »[1486], elle se raconte à elle-même « le grand mythe d'un pur Regard qui serait pur Langage »[1487]. Si, depuis l'âge classique, la distance entre les mots et les choses est accusée, tout l'effort en quoi consiste l'entreprise du savoir visera à jeter des ponts en travers de ce qui les sépare. L'analyse critique de la perception et le projet d'épuration du langage, chez Hobbes, font intégralement partie de cette expérience.

Sans doute, à la même période, le langage comme élément des relations sociales devint-il l'objet d'une codification rigoureuse, devant traduire dans ses formes exquises la sensibilité exacerbée des classes privilégiées, la marque différentielle de la « civilisation ». Mais ce caractère prescriptif du « beau langage », celui-là même que la grammaire promeut comme une norme « fidèle aux règles du goût », n'est pas tant pour Foucault l'effet d'une sensibilité esthétique que celui d'une réorganisation générale du pensable : dans l'ordre de la représentation, le langage possède une logique immanente, et bien parler, c'est déjà savoir.[1488]

Cette profonde transformation du régime du pensable ne peut davantage être ramenée à ce que Max Weber nommerait un « processus de rationalisation », qui, en traversant l'ensemble des domaines de l'activité sociale, se serait décliné jusque dans la manière d'orienter les comportements individuels. Pour Foucault, on ne saurait « parler de "rationalisation" en soi, sans […] supposer une valeur raison absolue ».[1489] Si cette critique découle d'une méthode d'analyse prônant « un scepticisme systématique à l'égard de tous les universaux

[1486] *Idem*, p. 133. À la même page, Foucault écrit que cette utopie procède d'une « méfiance à l'égard des mots généraux et abstraits » typique du « nominalisme fondamental de la philosophie depuis Hobbes », et de la « critique du langage » à laquelle cette méfiance l'a conduit au même titre que nombre de ses contemporains. À ce sujet, on ne saurait souligner assez ce que la profonde lecture de Hobbes à laquelle Yves Charles Zarka se livre dans son ouvrage, *La décision métaphysique de Hobbes*, doit à *Les mots et les choses*, une dette que celui-ci ne reconnaît qu'en bibliographie.
[1487] *Naissance de la clinique*, *op. cit.*, p. 115.
[1488] *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 101.
[1489] Michel Foucault : « Table ronde du 20 mai 1978 », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 845.

anthropologiques »[1490], elle dénote tout de même un certain malentendu à l'égard de la thèse wébérienne. Comme on l'a vu, Weber a souvent réitéré la « multivocité » du concept de rationalisation, soulignant que l'action rationnelle est toujours une affaire de points de vue ressortissant à des visions du monde ultimement indémontrables. Mais il est vrai qu'en présentant le devenir historique de la culture occidentale comme ayant été marqué par l'épuisement des croyances surnaturelles et par la soumission croissante des rapports humains aux principes d'une rationalité formelle et technicienne, Weber semble néanmoins prêter le flanc à une telle critique, s'étant peut-être lui-même pris au piège, en dépit de ses propres mises en garde, d'une identification du mouvement historique à la forme de ses idéaux-types. Pour Foucault, il est clair, en revanche, qu'il n'y a pas *une* raison, qui se révélerait progressivement à elle-même au fil de l'histoire en écartant ce qui, de préjugés et d'erreurs, obstruait la claire perception du réel. Il n'y a donc pas davantage de préexistence des objets du savoir, attendant dans l'ombre qu'advînt un sujet rationnel capable de les en extirper pour les placer enfin en pleine lumière.[1491] Il n'y a pas *une* raison, mais *des* rationalités. Certes, il n'est pas indifférent que les sociétés occidentales en soient venues, en un moment précis de leur histoire, à prétendre fonder leurs institutions et leurs savoirs sur les exigences d'une raison posée comme ayant une valeur universelle. Or, c'est précisément dans la mesure où il s'agit d'un événement dont il faut saisir la genèse et les effets que la raison pose problème, d'autant plus que, prise dans son historicité constitutive, elle est tout sauf univoque, comme Weber l'avait aussi souligné. Dès lors, plutôt que de « traiter de la rationalisation de la société ou de la culture comme d'un tout », il faut, selon Foucault, « analyser ce processus en plusieurs domaines – chacun d'eux s'enracinant dans une expérience fondamentale ».[1492]

[1490] « Foucault », *loc. cit.*, p. 1453.
[1491] *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 93.
[1492] Michel Foucault : « "*Omnes et singulatim*" : vers une critique de la raison politique », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 954.

5.1.4 Le problème de l'Homme

Dans cette perspective, l'usage que Foucault fait du concept de rationalité peut s'apparenter à ce que Weber appelait un « esprit », notion par laquelle il visait à caractériser le rapport d'adéquation entre certaines « attitudes » et des formes données d'« organisation », censé résulter d'une relative homologie entre des normes sociales et des attentes subjectives. Foucault agrée. Pour lui non plus, « il n'y a pas de "pratiques" sans un certain régime de rationalité »[1493]; or, celui-ci se présente non seulement comme un ensemble de prescriptions déontologiques, mais aussi comme le principe d'un partage du vrai et du faux, duquel dépend la possibilité même d'un savoir relatif aux phénomènes et aux expériences qui y prennent place. Foucault précise qu'en ce sens, la rationalité n'est pas de l'ordre d'un idéal-type devant guider « l'interprétation historienne », et grâce auquel l'on pourrait évaluer l'adéquation entre le fait et la norme, mais bien la logique d'un certain « programme », qui, dans un contexte sociohistorique donné, dicte les modalités de ce rapport entre faits et normes et oriente en conséquence les conduites individuelles. L'intention n'est donc pas chez lui d'expliquer des comportements « réels », mais plutôt d'analyser la manière dont ceux-ci ont été constitués comme problèmes, cela en vertu des particularités toujours contingentes d'un certain « système de pensée », et afin de mieux saisir en retour le genre d'effets que ces problématisations ont pu produire dans la réalité historique, en ouvrant à certains types d'expériences au sein desquelles se constituent les subjectivités.

Ce rapport entre le savoir et la subjectivité, c'était déjà ce que visait à éclaircir *Les mots et les choses*, en examinant la manière dont ces expériences que sont le travail, la vie, le langage, avaient pu se constituer comme réalités. Ce sont ces expériences qui pointaient à travers la réorganisation des savoirs par laquelle « l'homme » a émergé dans sa dualité constitutive,

[1493] « Table ronde du 20 mai 1978 », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 845.

celle d'un sujet apprenant à connaître, dans sa propre objectivité, ces conditions qui, tout en étayant la possibilité de ses savoirs, referment sur lui le cercle de la finitude. Toutes ces expériences apparaissent en effet comme les conditions transcendantales de la conscience rationnelle, cet attribut de l'homme en vertu duquel il lui est donné de se reconnaître comme tel; et pourtant elles débordent sans cesse le champ de sa conscience pour plonger dans l'épaisseur insondable d'une nuit où se dissout l'idéale unité du sujet connaissant. En se posant ainsi comme la mesure de toute chose, l'homme part à la rencontre de ses propres limites, trouvant, sous le masque de sa raison et de sa volonté, le faisceau infini des déterminations qui pèsent sur elles, et qui ne sont accessibles à des savoirs que dans les limites d'une configuration toujours particulière du pensable.

Ainsi, « ce que la raison éprouve comme sa nécessité » reste à jamais pris dans « les réseaux de contingence d'où cela a émergé ».[1494] La tâche de l'historien sera donc, pour Foucault, de reconstituer ces réseaux de contingence, et de déceler où courent les lignes de faille qui organisent les discours savants. C'est que ceux-ci, en construisant l'homme, n'ont eu de cesse de pointer vers ce qui n'est pas lui, et l'homme, en s'engageant comme sujet dans l'élaboration de ces savoirs, se portait lui-même vers sa propre transformation, vers son propre anéantissement. Il importe donc de comprendre les conséquences historiques de cet événement inaugurant l'âge moderne, que fut la consécration de la rationalité de l'homme. Voilà pourquoi l'entreprise foucaldienne fut de chercher à « comprendre comment l'homme a transformé en objets de connaissance certaines de [s]es expériences limites : la folie, la mort, le crime. »[1495] Dans sa tentative de les saisir dans leur positivité, le sujet du savoir, alors même qu'il se donnait pour ambition de dresser une « *mathesis universalis* », traçait comme sa propre nécessité interne les contours d'un dehors lui échappant.

[1494] « Structuralisme et poststructuralisme », *loc. cit.*, p. 1268.
[1495] « Entretien avec Michel Foucault », *loc. cit.*, p. 876.

5.1.5 L'épreuve de la folie

Le cas de la folie est à cet égard exemplaire. Il y a peut-être, dans toute société, quelqu'un pour jouer le rôle du fol, quelqu'un pour recevoir ce « statut universel et général du fou », qui procéderait des « nécessités fondamentales de tout fonctionnement social ».[1496] Il serait en effet dans la « nature » du social que de s'appuyer sur un système de différences. Mais entre le fou du village de jadis et le « malade mental » que la psychiatrie moderne prétend soigner, il y a eu l'invention de quelque chose qu'on appela « folie », et qui fut ce par rapport à quoi la raison a pu affirmer ses droits à la vérité. C'est que dans cette question de la vérité, la raison allait à la rencontre de ses propres limites. La rationalité, en tant qu'elle fut un projet que la modernité s'est donné, triomphante dans sa propre assurance, n'est pourtant jamais parvenue à s'arracher complètement à la fascination qu'exerce sur elle cela même qui la trouble. Elle retrouve sans cesse cette « expérience tragique » qui, au Moyen Âge et encore à la Renaissance, liait la folie au destin du monde.

Il fut donc un temps où cette expérience singulière qu'est la folie était considérée comme annonciatrice de vérité. Jusqu'à Montaigne, encore, l'accès à la vérité comportait cette épreuve consistant à s'affronter à la folie, comme un risque inhérent, le revers obligé de la connaissance. Ce lien unissant raison, folie et vérité dans une commune appartenance, l'affirmation du cogito cartésien le dénouera, excluant la possibilité même que la folie puisse être une expérience du vrai. C'est qu'à l'instar du rêve, mais plus radicalement encore, la folie est illusion sensible; elle est cela même que le cheminement du doute doit écarter afin de dégager un fondement intellectuel de la certitude. Si, dans la démarche dubitative visant à l'habiliter comme sujet de la connaissance, celui-ci doit encore se frotter au risque de l'illusion, ce que la remémoration du rêve permet d'affronter sans perdre la maîtrise de soi-

[1496] Michel Foucault : « La folie et la société », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 482.

même, la folie outrepasse au contraire les limites de l'expérience de pensée, elle est une « épreuve excessive et impossible ».[1497] Cette épreuve de véridiction, à laquelle Descartes convie le lecteur des *Méditations métaphysiques*, dans laquelle il l'implique *de facto* comme sujet, se transforme alors en procédure juridictionnelle. Le même geste d'exclusion s'accomplit, comme on l'a vu, chez Hobbes également. Le fou est « *demens* » : tout comme il est juridiquement disqualifié comme sujet de droit, il l'est aussi en tant que sujet du savoir.

Ainsi, dès lors qu'elle exclut la possibilité d'être elle-même folle, la raison peut prendre ses droits sur la folie et s'autoriser à en dire la vérité. Or, cette vérité n'est rien de plus que l'erreur, que l'illusion : la folie est « déraison », pure négativité. Elle se constate d'emblée dans le surgissement de sa différence, même sous le couvert d'un discours en apparence cohérent. Et dans la reconnaissance spontanée de cette différence, la raison s'assure d'elle-même. La folie est donc bien de l'ordre « de ces expériences fondamentales dans lesquelles une culture risque les valeurs qui lui sont propres ». « Une culture comme celle de l'âge classique, dont tant de valeurs étaient investies dans la raison, a risqué dans la folie à la fois le plus et le moins. Le plus, puisque la folie formait la contradiction la plus immédiate de tout ce qui la justifiait; le moins puisqu'elle la désarmait entièrement, et la rendait impuissante. »[1498] La constitution du sujet moderne, de cette figure possédant en son for intérieur les ressources d'une connaissance vraie, est donc inséparable de la relégation de la folie au rang de pur objet. C'est alors par la disqualification du fou en tant que sujet que se dessinera la possibilité d'un savoir positif de l'homme.

La tentative de saisir, dans le langage de la connaissance, ces expériences où l'homme fait l'épreuve de ses limites, le détour par cette négativité du dehors servent de caution à l'affirmation des savoirs positifs. Il y a, semble-t-il, dans l'ordre du savoir moderne, quelque chose comme une primauté épistémologique du négatif, en fonction de laquelle s'affirme la

[1497] Michel Foucault : « Mon corps, ce papier, ce feu », in *Dits et Écrits II 1970-1975*, Paris, Gallimard, 1994, p. 261.
[1498] *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 192.

possibilité de définir des positivités. C'est cette primauté du négatif qui mène Hobbes à poser l'état de nature comme condition anthropologique du social. Ainsi, tout comme la guerre aura permis à Hobbes de penser les conditions de la paix, la mort aura servi, dans le champ de la médecine, à étayer, par l'objectivation anatomopathologique du cadavre, le savoir des maladies, et au-delà, à comprendre ce qu'est la santé, entendue comme fonctionnement normal du corps humain. Si, pour la médecine, la mort a pu devenir cette « grande analyste », celle « qui donne prise sur la vérité de la vie et la nature de son mal »[1499], la folie joue le même rôle quant à savoir ce qu'est l'homme dans sa positivité d'être moral et pensant.

L'histoire de la folie, en tant qu'elle met au jour « la manière dont une culture peut poser sous une forme massive et générale la différence qui la limite », éclaire en même temps les conditions d'effectivité des sciences de l'homme, qui se déploient, elles, sous la forme d'une « histoire de la ressemblance ».[1500] Pour s'apercevoir comme le Même, le sujet de la connaissance doit au préalable neutraliser, sous la forme passive de l'objet du savoir, ce qui se présente, en lui, sous le signe de la Différence. « Il est essentiel à la possibilité d'une science positive de l'homme qu'il y ait, du côté le plus reculé, cette aire de la folie dans laquelle et à partir de laquelle l'existence humaine tombe dans l'objectivité. »[1501] Inversement, la constitution d'un tel savoir positif définit le diagramme grâce auquel pourra s'organiser le repérage, la mise en visibilité de la différence. Mais la tentative de la saisir reste une quête éperdue. Prise dans une dialectique sans fin, irréductible au système de la ressemblance où l'on cherche à l'inscrire, la différence, en tant qu'elle demeure expérience de la limite, se situe toujours au-delà de ce que la pensée arrive à en dire. C'est en ce sens que « la raison s'aliène dans le mouvement même où elle prend possession de la déraison ».[1502] C'est peut-être pourquoi Hobbes, lucide, doutait du pouvoir de la raison à triompher de l'irrationnel. Ce que

[1499] *Naissance de la clinique*, *op. cit.*, p. 147.
[1500] *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 15.
[1501] *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 482.
[1502] *Idem*, p. 366.

la raison peut connaître de cette folie qui se qualifie devant elle comme absence de raison, ce n'est jamais que ce qui se révèle à elle dans la logique inexorable d'une nature. En tant qu'expérience vivante, la folie lui demeure à jamais inaccessible.

5.2 Les dispositifs de pouvoir

Lorsqu'elle cherche à étudier comment se constituent des épistémè, et la manière dont ils définissent, pour une époque donnée, un régime du pensable, l'archéologie du savoir conduit à reconnaître, derrière la systématicité des discours, le jeu de « pratiques scientifiques », qui sont des pratiques sociales. De telles pratiques, qu'il faut entendre comme « une certaine façon de régler et de construire des discours qui définissent un domaine particulier d'objets et déterminent en même temps la place du sujet idéal qui doit et peut connaître ces objets »[1503], sont fondamentalement des pratiques discursives. Mais dans la mesure où elles déterminent un ensemble de règles auxquelles tout énoncé doit se plier afin de se qualifier comme discours vrai, elles doivent aussi être envisagées comme des pratiques de pouvoir. C'est que les procédures véridictionnelles induisent des effets de clivage et de domination. Les critères qui accréditent la véridicité de certains discours jouent en même temps comme mécanismes sélectifs. Ainsi, bien que la science moderne aime à se présenter comme axiologiquement neutre, elle est en fait un espace de ségrégation : si elle confère à certains une autorité en vertu de laquelle leur parole sera reconnue pour vraie, c'est que du même geste, elle repousse d'autres discours et disqualifie leurs porteurs.[1504]

[1503] « Entretien avec Michel Foucault », *loc. cit.*, p. 886.

[1504] Il n'est pas dit, cependant, qu'en recommandant le principe de neutralité axiologique, Weber ne faisait pas montre d'une grande sensibilité quant aux effets de pouvoir indus que pouvait entraîner la prétention de savoir.

5.2.1 Une politique de la vérité

« Chaque société » a donc « sa "politique générale" de la vérité »[1505], faisant du savoir un espace de luttes : luttes pour la définition des règles d'admissibilité au savoir, rivalités positionnelles entre prétendants au « dire vrai ». L'extension du domaine de ces affrontements stratégiques reste néanmoins balisée par le caractère relativement stable de l'épistémè, qui dans sa forme édicte non seulement le principe de formation et de circulation des énoncés, mais qui trace au surplus les lignes de front entre positions adverses. En tant qu'il régit la possibilité même du discours, l'épistémè est également ce qui fait saillir le « point d'hérésie »[1506] autour duquel se distribuent des énoncés concurrents. Intention polémique mise à part, c'est là ce qui faisait dire à Michel Foucault que le marxisme n'était aucunement en rupture avec les économistes bourgeois comme Ricardo, puisque ce sont les mêmes possibilités épistémiques qui soutenaient les termes opposés de leurs débats.[1507] Les savoirs sont donc des espaces de luttes, mais la forme discursive des affrontements, les conceptions qui s'opposent ne sont pas réductibles à des rivalités d'intérêts, qui commanderaient des partis pris théoriques. L'archéologie n'est pas une « doxologie ».[1508]

Le champ des savoirs n'en est pas moins traversé de rapports de force, qui tendent à se stabiliser autour de certaines procédures d'habilitation à la vérité au caractère hégémonique. Véridiction et juridiction s'impliquent réciproquement. L'élaboration des savoirs sur la base de leurs règles constitutives est en même temps la « constitution d'un certain droit de la vérité à partir d'une situation de droit ».[1509] Le savoir est en quelque sorte la force du droit, de même que ce dernier est ce qui habilite au savoir. C'est en ce sens qu'au-delà des effets de pouvoir

[1505] Michel Foucault : « La fonction politique de l'intellectuel », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 112.
[1506] *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 115.
[1507] *Idem*, p. 274.
[1508] *Idem*, p. 214.
[1509] Michel Foucault : *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Seuil Gallimard, 2004, p. 37.

inhérents au régime discursif des savoirs, une « histoire politique de la vérité »[1510] visera à mettre au jour la manière dont celle-ci participe au fonctionnement plus général des relations de pouvoir qui traversent la société.[1511]

Les « discours véridiques » sont donc des éléments fonctionnels où s'articulent de manière complexe différents ordres de savoir et relations de pouvoir multiples. Ainsi, par exemple, lorsque Descartes jette les bases de sa « méthode », qui fonctionnera pour un certain temps comme terme de référence pour la partition du vrai et du faux, il le fait, comme on l'a vu, sur fond d'une exclusion radicale de la folie. Or, celle-ci est spécifiée par le croisement de certains énoncés de type médical (le fou est celui qui est en proie à des symptômes donnés) et d'autres propositions d'ordre juridique (le fou est celui qui est inapte à l'exercice de ses droits), autant de formules qui relèvent de pratiques savantes hétérogènes et dont le propos cartésien, tout comme celui de Hobbes, d'ailleurs, se fait l'écho. Mais en outre, la teneur purement méthodologique de cette exclusion de la folie par Descartes entre en résonance avec un événement de nature politique, qui allait sceller pour des siècles à venir le destin de la folie en Occident : ce « grand renfermement », dont la création de l'Hôpital général de Paris, en 1656, allait être l'inauguration.[1512]

5.2.2 L'asile comme laboratoire politique

On pourrait, à raisonner dans les termes d'un processus civilisateur de rationalisation, attribuer à un tel événement, aussi soudain que massif, une signification psychosociologique. Dans le sillage d'une complexification des liens sociaux, d'un accroissement de la densité

[1510] Michel Foucault : *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 81.

[1511] La théorisation foucaldienne du rapport entre le pouvoir et le savoir apporte ainsi un complément au propos de Max Weber, notamment quant au fait que le mode de domination légal-bureaucratique repose, selon ce dernier, sur un « savoir spécialisé ». Or, Weber ne va pas plus loin dans son examen du rapport entre le pouvoir et le savoir, même s'il pressent peut-être, à travers son refus d'appuyer des choix politiques sur des vérités scientifiques, que les sciences humaines sont en « affinité élective » avec les formes modernes de la domination.

[1512] *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, pp. 58-60.

urbaine, de l'affirmation d'une autorité politique centrale, de l'intensification des rapports marchands, les individus auraient été poussés à exercer sur eux-mêmes un contrôle accrû. Ceux qui, insensés, libertins, sans aveux, vagabonds, blasphémateurs, faillirent à cet impératif de l'autocontrainte, toute la faune hétéroclite qui se refusait à l'ordre nouveau, ceux-là, la société civilisée les aurait enfermés, conjurant ainsi un péril diffus, voire la tentation cathartique de les imiter. Pour qu'aussitôt fondé, l'Hôpital général recueille 1% de la population parisienne, il a bien fallu « que se soit formée […] une sensibilité sociale, commune à la culture européenne, et qui a brusquement atteint [dans cet événement] son seuil de manifestation ». Il a bien fallu que s'organise une manière de sentir et de percevoir nouvelle, pour que s'affiche aussi vivement, et dans toute son intolérance, « cette sensibilité à la folie d'une époque qu'on a coutume de définir par les privilèges de la Raison ».[1513]

Certes, tous ceux qui, pour cause de « déraison », seront dénoncés pour être enfermés à l'asile, sont bien d'une certaine façon en rupture avec l'ordre de la bonne société. Dans la manière dont elle est perçue et pourchassée, « la déraison commence à se mesurer selon un certain écart par rapport à la norme sociale ».[1514] Mais cette normativité sociale, si elle explique pour une part, sans doute, les raisons de l'enfermement, ne constitue qu'un aspect seulement du mécanisme de pouvoir gigantesque dans lequel la folie va se trouver intégrée. Ce n'est pas que, soudainement, la solution de l'enfermement se soit imposée de manière à traiter une folie dont on ne savait plus que faire et que l'on ne pouvait plus tolérer à l'air libre. L'enfermement « n'isolait pas des étrangers méconnus, […] [i]l suscitait l'Étranger là même où on ne l'avait pas pressenti; […] [d]'un mot, on peut dire que ce geste a été créateur d'aliénation ».[1515] Motivé, peut-être, par la perception diffuse d'une altérité, l'enfermement créait, du coup, une structure dont l'effet allait être de produire la différence.

[1513] *Idem*, pp. 66-67.
[1514] *Idem*, p. 117.
[1515] *Idem*, p. 94.

Socialement perçue sous les formes multiples de la déraison, la folie n'est pas encore, ou peu s'en faut, connue comme telle. Il y a bien, dans nombre de traités médicaux, une description positive des affections de l'esprit, mais ce savoir n'est pas impliqué dans la raison d'être de l'enfermement. L'asile n'est pas, de prime abord, une institution médicale, mais bien plutôt une sorte de châtiment pour des manières d'être et des conduites qui restent conçues comme des dévoiements de la liberté. D'où l'apparente confusion qui semble régner, tandis que se retrouvent dans le même geste d'exclusion le mari querelleur, l'ouvrier miséreux, l'enfant dissipé, le soldat vénérien, ou la vieille insensée. Mais il faut se garder, dit Foucault, de voir dans cet ensemble disparate, la marque d'un savoir imprécis, qui n'aurait pas su encore comment débrouiller ce tableau confus et en distinguer les espèces. Ce qui, à nos yeux, paraît relever d'une pensée irrationnelle, possède sa rationalité propre. La déraison est une catégorie qui renvoie à une conception morale de la liberté. Sous ce rapport, la folie, prise au sens d'une maladie mentale avec son lot de déterminismes, ne peut tout simplement pas être pensée.

Or, le système de pouvoir et de contrainte dans lequel la déraison se trouve engloutie sera le mécanisme même qui va permettre à la folie d'accéder au statut de réalité positive. L'histoire de la folie n'est pas l'histoire des manières dont elle a été successivement conçue, méconnue puis enfin révélée dans sa vérité intemporelle, mais plutôt une histoire de « l'objectivation » de la folie, de la manière dont celle-ci fut élaborée en tant qu'objet pouvant être connu dans sa positivité. L'objectivation est une procédure savante, certes, mais elle est en même temps une pratique de pouvoir. Le rapport de la science au pouvoir ne repose pas sur une simple dépendance circonstancielle. La production du savoir exige la soumission de son objet. C'est en ce sens que véridiction et juridiction s'impliquent mutuellement. Il aura fallu que la science assoie ses droits sur une certaine population pour qu'elle puisse se construire comme psychiatrie. Il aura fallu l'enfermement pour que les fous soient placés

sous un regard capable d'en extraire une vérité. C'est ainsi qu'allait s'élaborer, à partir de la contrainte spatiale des fous, une « perception asilaire » de la folie. Offerte par la force à une visibilité objectivante, la folie entre dans l'ordre du dicible. L'enfermement permettra d'en observer les manifestations, et d'en rationaliser les causes. « Par une récurrence, qui n'est étrange que si on présuppose la folie aux pratiques qui la désignent et la concernent, sa situation lui devient nature; ses contraintes prennent le sens du déterminisme, et le langage qui la fixe prend la voix d'une vérité qui parlerait d'elle-même. »[1516] Par le fait même, dès lors qu'elle apparaît comme abolition de la liberté du sujet dans le déterminisme de la maladie, la suppression effective de la liberté par l'internement pourra prendre valeur thérapeutique.

Une « histoire politique de la vérité », c'est donc cela : une analyse des manières dont la vérité est « liée circulairement à des systèmes de pouvoir qui la produisent et la soutiennent, et à des effets de pouvoir qu'elle induit et qui la reconduisent ».[1517] Le pouvoir et le savoir sont tissés ensemble par des rapports complexes. Sans rabattre l'un sur l'autre, pour dire par exemple que le savoir ne serait que le masque des dominations, il s'agit de chercher à comprendre comment des pratiques de pouvoir, de nature plus ou moins coercitive, sont requises par la tâche d'élaboration des connaissances, et inversement, de saisir en quoi l'exercice du pouvoir dépend, dans la définition de ses stratégies, d'un savoir préalable concernant les objets auxquels il s'applique.

5.2.3 Le concept de « dispositif »

C'est à l'étude de ces rapports entre le pouvoir et le savoir que doit servir le concept foucaldien de « dispositif ». Le dispositif désigne :

[1516] *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 458.
[1517] « La fonction politique de l'intellectuel », *loc. cit.*, p. 114.

> « un ensemble résolument hétérogène, comportant des discours, des instructions, des aménagements architecturaux, des décisions réglementaires, des lois, des mesures administratives, des énoncés scientifiques, des propositions philosophiques, morales, philanthropiques, bref : du dit, aussi bien que du non-dit […]. Le dispositif lui-même, c'est le réseau qu'on peut établir entre ces éléments. »[1518]

Ainsi, entre l'exclusion méthodologique de la folie par Descartes et la décision royale de créer un lieu destiné à enfermer les « asociaux », entre les plaintes particulières servant d'étai aux lettres de cachet et les chaînes auxquelles sont livrés les furieux, entre les traités médico-légaux concluant à l'irresponsabilité juridique des fous et les règlements intérieurs de la Salpêtrière, des liens complexes dessinent un dispositif qui cernera l'expérience que l'âge classique s'est faite de la folie.

La notion de dispositif n'est pas sans lien avec celle d'épistémè. Comme ce dernier, le dispositif combine maints discours, il agence le visible et l'énonçable, il distribue des positions, il met en rapport des sujets et des objets. Ce qui s'y rajoute, c'est essentiellement la part des éléments non-discursifs : les effets propres à une architecture, la violence qui s'exerce sur des corps, les exigences matérielles d'un régime de production économique, *et cætera*. Ainsi, dans sa brutale réalité physique, l'asile est un élément central du dispositif psychiatrique en train de se construire au fil des XVIII^{e} et XIX^{e} siècles. Mais celui-ci ne s'y résume pas. En effet, le concept de dispositif est élaboré par Foucault dans le dessein explicite de contourner l'institution, afin de saisir au-delà d'elle le principe stratégique général auquel elle participe, et pour ainsi se déprendre d'une analyse trop concentrée sur le rapport entre la fonction explicite de l'institution et son objet.[1519] À la différence de Erwing Goffman, qui s'est lui aussi penché sur l'asile afin d'en étudier le fonctionnement, la dynamique interactive des rapports de force et leurs effets, Foucault cherche moins à étudier l'institution pour elle-même, qu'à resituer celle-ci dans l'élément de sa rationalité, en tant que celle-ci

[1518] Michel Foucault : « Le jeu de Michel Foucault », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 299.
[1519] Michel Foucault : *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Seuil Gallimard, 2004, pp. 120-123.

définit la logique de son fonctionnement, mais aussi le « programme [...] orient[ant] l'ensemble de la conduite humaine » qui se rapporte à elle, intérieurement et extérieurement.[1520] L'institution est donc en quelque sorte débordée par une rationalité, qui n'est pas tant ce qui sous-tendrait son articulation fonctionnelle à l'ensemble de la société, en vertu d'on ne sait quelle mécanique nécessaire, que le principe stratégique qui l'inscrit dans un projet général de programmation du social et qui indique les moyens appropriés à sa réalisation. Au demeurant, ce n'est pas une mais bien plusieurs rationalités, parfois complémentaires, parfois contradictoires, qui soutiennent le fonctionnement de l'institution ou qui cherchent à en transformer les finalités.

Ainsi, à l'asile, qui fut d'abord conçu comme un mécanisme d'exclusion visant à purger la société des indésirables, on finira par adjoindre une fonction médicale qui lui était au départ étrangère, et qui va se mettre à jouer « tour à tour » avec la première, « mais à l'intérieur d'une structure unique », ce qui n'ira pas sans générer son lot de tensions.[1521] Il en va de même de l'hôpital, dont la mission de soins à apporter aux nécessiteux sera relayée par une fonction clinique visant d'abord à constituer un espace propice à l'accumulation du savoir sur les maladies, et qui deviendra une « machine à guérir » servant de relais à un projet politique d'hygiène publique.[1522] L'institution pénitentiaire combine, elle aussi, de manière plus ou moins erratique, des finalités plurielles. Pensée d'abord comme formule punitive coextensive à la justice pénale et opérant par la simple privation de liberté, la prison en vint à se développer comme instrument aux fonctionnalités multiples, alliant projets de réforme morale des criminels et constitution d'un milieu permettant de développer un savoir sur les déterminants de la criminalité. On reconnut très tôt que, du point de vue d'une volonté d'éradiquer le crime, la prison était un lamentable échec, mais celui-ci, loin de mener à

[1520] Michel Foucault : « Foucault étudie la raison d'État », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 803. *Cf.* Erwing Goffman : *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
[1521] *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 454.
[1522] *Naissance de la clinique*, *op. cit.*, pp. 37-44.

l'abolition de cette formule institutionnelle, en aura permis la reconduction, le constat d'échec alimentant une reconsidération permanente de ce que doit être son utilité.[1523]

Par rapport à une conception de l'institution qui l'aborderait à partir de son fonctionnement spécifique, la pensée du dispositif permet d'envisager l'institution du point de vue d'un double processus de « surdétermination fonctionnelle » et de « perpétuel remplissement stratégique », où les effets hétérogènes, involontaires ou contradictoires de sa rationalité entrent en résonance et ouvrent à de nouvelles potentialités.[1524] Il s'agit donc, en appréhendant l'institution par le biais de cette notion de dispositif, de l'étudier non pas à partir d'une fonctionnalité statique, mais dans une perspective historique permettant de reconstituer la genèse de sa rationalité. Il faut alors analyser son fonctionnement non pas tant à partir de ses nécessités internes, mais au vu de la manière dont il s'inscrit dans une « économie » générale des discours, discours qui sont moins des « systèmes de représentation » que les formules d'une « technologie intrinsèque », à la lumière de laquelle on peut saisir « les tactiques qu'ils mettent en œuvre, les effets de pouvoir qui les sous-tendent et qu'ils véhiculent ».[1525] C'est en référence à cette économie d'ensemble des discours et par rapport à ce caractère technologique du pouvoir qu'un même regard permet d'embrasser des institutions aussi différentes que l'asile, la clinique ou la prison. Leurs finalités diffèrent, les types de savoir qui s'y développent sont irréductibles, mais la technologie qu'elles mettent en œuvre est similaire.[1526]

[1523] Michel Foucault : *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 316.
[1524] « Le jeu de Michel Foucault », *loc. cit.*, pp. 299-300.
[1525] *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 92.
[1526] « Stratégies », « tactiques », « technologies » : les concepts dont Foucault se sert pour traiter des dispositifs de pouvoir et de leur rationalité programmatique ne sont jamais définis avec précision. À titre comparatif, on peut dire qu'ils s'apparentent à la notion wébérienne de « rationalité en finalité », même s'ils ne renvoient pas, chez Foucault, à une action signifiante ou à une intentionalité subjective. Mais en tant qu'ils concernent la logique interne d'un dispositif, et la manière dont elle est mise en oeuvre dans le fonctionnement concret des institutions, ces concepts désignent bel et bien l'articulation « stratégique » entre des fins souvent diverses et parfois difficilement compatibles, dont l'atteinte suppose le déploiement « tactique » de divers moyens, lesquels relèvent d'une certaine « technologie », en ce sens qu'ils mobilisent un savoir-faire formellement adapté à une finalité rationnelle. Or, Max Weber, on le sait, distinguait la rationalité « en finalité » de la rationalité « en valeur ». Même s'il postule la multiplicité des rationalités, Foucault ne discute pratiquement jamais de la

La prise en compte de cette dimension technologique du pouvoir est probablement ce qui différencie le plus l'analyse foucaldienne du « dispositif » du concept de « configuration » mis de l'avant par Norbert Elias. Comme celle-ci, le dispositif constitue ce qu'on pourrait appeler un champ relationnel, il distribue un certain nombre de positions liées entre elles par une logique de complémentarité stratégique. Or, ces relations sont moins de l'ordre d'une interdépendance fonctionnelle, comme l'entend Elias. Elles sont *ipso facto* des relations de « pouvoir », si on entend par là « des relations entre "partenaires" […] [formant] un ensemble d'actions qui s'induisent et se répondent les unes les autres ».[1527] C'est là, certes, une conception similaire à celle d'Elias, elle-même inspirée de Weber, et voyant dans le jeu la forme archétypale d'un tel système d'actions réciproquement engendrées. Or, Foucault semble hésiter à user de cette image du jeu. Il s'en défend dans le passage cité précédemment, alors qu'il l'utilise par ailleurs, arguant que « les relations de pouvoir, également, cela se joue; ce sont des jeux de pouvoir qu'il faudrait étudier en terme de tactique et de stratégie, en terme de règle et de hasard, en terme d'enjeu et d'objectif. »[1528] Peut-être cette hésitation tient-elle de la conscience de l'historicité et du caractère idéologique d'une telle conception du social.[1529]

Toujours est-il que le pouvoir est fondamentalement relationnel; il s'exerce à travers un champ de forces.[1530] Le pouvoir est « une action sur l'action », non pas au sens où il

---

détermination des fins stratégiques du pouvoir en des termes qui renverraient à la promotion de « valeurs » non moins contingentes, sur le plan historique, que le sont les « vérités » dont il cherche à reconstituer la généalogie. Une comparaison systématique des théories respectives de Weber et de Foucault devrait idéalement prendre pour point de départ la question – nietzschéenne – du rapport entre « valeurs » et « vérités ».

[1527] Michel Foucault : « Le sujet et le pouvoir », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 1052.

[1528] Michel Foucault : « La philosophie analytique de la politique », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 542.

[1529] Dans *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 178, Foucault attribue à la pensée néolibérale américaine une conception de l'économie basée sur le modèle d'un jeu encadré par un ensemble de règles ayant pour fonction de baliser la marge de manœuvre des participants, individus et entreprises, et de réduire leur incertitude, l'équilibre du marché étant la résultante croisée des décisions prises par les joueurs.

[1530] En dépit du « scepticisme » de Foucault à l'égard des « universaux anthropologiques », cette notion de « force » semble bien désigner dans son propos une sorte de détermination « essentielle » de l'être humain. Considérant ce que l'on vient de dire au sujet du caractère « idéologique » d'une conception ludique du social, il faut souligner que Foucault est attentif à l'historicité constitutive des catégories conceptuelles qu'il emploie. Après s'être commis à traiter de la politique sur le mode de la guerre et du rapport de force, Foucault cherchera à dégager les racines historiques de cette perspective critique, qu'il attribuera à l'émergence d'une « contre-

déterminerait la conduite de l'élément le plus faible de la relation, mais plutôt en tant qu'il circonscrit l'étendue des possibilités d'action d'autrui, ce qui suppose « que s'ouvre, devant la relation de pouvoir, tout un champ de réponses, réactions, effets, inventions possibles ».[1531] Ainsi, la relation de pouvoir prend l'allure d'un affrontement, à l'issue incertaine et réversible, d'où sa dimension stratégique. Sans qu'on trouve chez Foucault une théorisation explicite de l'enjeu de ces affrontements, on peut y voir quelque chose de semblable à l'idée d'une redistribution positionnelle comme on la trouve chez Weber et Elias, qui inspirerait la poursuite d'un certain nombre d'objectifs « par ceux qui agissent sur l'action des autres : maintien de privilèges, accumulation de profits, mise en œuvre d'une autorité statutaire, exercice d'une fonction ».[1532]

Vues sous cet angle, les relations de pouvoir seraient dynamiquement tributaires d'une rivalité d'intérêts, comme l'entendait Max Weber. Mais peut-être est-ce là une vision erronée, les affrontements autour du pouvoir découlant en fait de « nécessités stratégiques qui ne sont pas exactement des intérêts ».[1533] Ce n'est pas pour contester le pouvoir des juges que les psychiatres se sont imposés dans la procédure pénale et en sont devenus des rouages incontournables. Ce n'est pas non plus parce qu'il sent sa position menacée que le médecin soumet le malade à une prise objectivante. La nature du pouvoir dans une institution comme l'hôpital ou l'asile est bien celle d'un rapport asymétrique entre le médecin et son patient. Ce

---

histoire » au sortir des guerres de religion (Michel Foucault : *« Il faut défendre la société » Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Gallimard, Seuil, 1997).
L'emploi de tel ou tel concept n'est jamais neutre, quoique l'on puisse prendre à leur égard, comme le suggère Weber, certaines précautions axiomatiques. Il importe néanmoins d'élucider les conditions de possibilité de tout discours savant, qui ressortissent à l'histoire sociale et politique non moins qu'à celle de la science proprement dite. En ce sens, toute l'entreprise intellectuelle de Michel Foucault consiste à mettre en lumière ces *a priori* du discours, pour mieux tenter, autant que faire se peut, d'échapper aux contraintes heuristiques qu'implique l'emploi de concepts, quels qu'ils soient. S'il est possible de déstabiliser un régime épistémique en faisant ressortir ces *a priori* implicites, il est illusoire, cependant, de penser parvenir à s'en affranchir complètement. Il semble donc que l'on peut, tout en reconnaissant la contingence historique d'un tel discours, postuler, de façon heuristiquement valide, le caractère universel de telle ou telle caractérisation anthropologique, comme celle consistant à définir le pouvoir en terme de « rapport de force », même si cette perspective suppose une certaine posture « axiologiquement non-neutre », pour ne pas dire explicitement critique. Mais en ce sens, toute conceptualité comporte nécessairement le même « défaut ».

[1531] « Le sujet et le pouvoir », *loc. cit.*, p. 1055.

[1532] *Idem*, p. 1059.

[1533] « Le jeu de Michel Foucault », *loc. cit.*, p. 309.

sur quoi fait fond cette relation, cependant, ce n'est pas tant une compétition généralisée pour des avantages sociaux, qu'un ensemble de nécessités qui sont induites par la rationalité du dispositif où elle s'inscrit. C'est là une chose qui est insuffisamment développée dans l'analyse de Weber, malgré l'attention qu'il porte au soubassement discursif qui donne sens aux actions, soit la prise en compte de la logique chaque fois spécifique des relations stratégiques, et des moyens mis en œuvre, des techniques employées dans l'exercice du pouvoir.

Car les dispositifs de pouvoir sont fondamentalement des « régimes de pratiques ». Les pratiques étant « le lieu d'enchaînement de ce qu'on dit et de ce qu'on fait, des règles qu'on s'impose et des raisons qu'on se donne », elles sont donc les éléments dynamiques par quoi tendent à se reproduire et à se modifier les dispositifs, dans la mesure où ceux-ci sont constitutifs d'une rationalité des relations de pouvoir qui valent comme des « programmations de conduite ».[1534] Celles-ci doivent être comprises comme de véritables techniques, au sens fort du mot *technê*, « une rationalité pratique gouvernée par un but conscient »[1535], un sens qui suggère une certaine façon d'appliquer une force à un objet, guidée à la fois par un savoir préalable et par la projection d'une forme à produire, et l'idée d'un art ayant été inventé ou développé et possédant de ce fait sa propre histoire. « Régimes de pratiques » et « jeux de vérité » sont donc les deux faces d'une même pièce, partie prenante d'un mécanisme où pouvoirs et savoirs s'induisent réciproquement et se combinent dans des rationalités programmatiques, orientées vers un but, et qui « se cristallisent dans des institutions, […] informent le comportement des individus, […] [et] servent de grille à la perception et à l'appréciation des choses ».[1536]

C'est en ce sens, effectivement proche de ce que Weber appelle une « rationalité en finalité », et qui témoignerait, sur le plan historique, d'une formalisation croissante des mécanismes de

[1534] « Table ronde du 20 mai 1978 », *loc. cit.*, p. 841.
[1535] Michel Foucault : « Espace, savoir et pouvoir », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 1104; voir ci-dessus, note 66.
[1536] « Table ronde du 20 mai 1978 », *loc. cit.*, p. 848.

la domination, que les régimes de pouvoir et de savoir sont producteurs de subjectivité. Ils fabriquent littéralement des sujets. « Il y a deux sens au mot "sujet" : sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi. Dans les deux cas, ce mot suggère une forme de pouvoir qui subjugue et assujettit. »[1537] Lorsqu'on étudie des rationalités et leurs cristallisations institutionnelles, on a précisément affaire à un ensemble de pratiques d'assujettissement combinant des techniques de pouvoir, qui épinglent des sujets à un certain statut, exigent d'eux certaines prestations ou les soumettent à des procédures coercitives, et des effets de savoir, qui leur extirpent une vérité par rapport à laquelle ils sont forcés de se définir et qu'ils doivent en quelque sorte « acter » à travers leurs comportements.

Mais l'exercice du pouvoir n'est jamais la réduction du sujet à une pure passivité. S'il est « action sur l'action », il doit nécessairement ménager au sujet un certain espace de liberté ou d'indétermination. Certes, il existe des formes de domination où la subjectivité est abolie, paralysée par la violence, ou effacée dans l'inexorabilité d'une objectivation; réduite, comme le dirait Giorgio Agamben, à une figure blafarde de la « vie nue ».[1538] Mais ce ne sont justement pas des rapports de pouvoir, si tant est que ceux-ci structurent un champ d'actions réciproques. « Là où les déterminations sont saturées, il n'y a pas de relation de pouvoir : l'esclavage n'est pas un rapport de pouvoir lorsque l'homme est aux fers (il s'agit alors d'un rapport physique de contrainte), mais justement lorsqu'il peut se déplacer et à la limite s'échapper. »[1539] Si le pouvoir n'est pas simplement violence, comme Weber l'a lui aussi montré, il ne se résume pas non plus au mystère d'une « servitude volontaire », à un étrange

[1537] « Le sujet et le pouvoir », *loc. cit.*, p. 1046.
[1538] Voir notamment Giorgio Agamben : *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.
[1539] « Le sujet et le pouvoir », *loc. cit.*, pp. 1056-7. Cela correspond très exactement à ce que Hobbes disait au sujet de l'esclavage : l'esclave n'est obligé envers son maître qu'à partir du moment où il est libre de ses mouvements, et capable de s'enfuir, voire de tuer celui qui le tient en son pouvoir. Hobbes, on l'a vu, se servait de cet argument pour réfuter la position républicaine qui opposait radicalement la liberté et la servitude. La position de Foucault paraît étrange, sous cette lumière, car le même argument que Hobbes avançait pour justifier la soumission des sujets à l'État est ici invoqué afin de soutenir, au contraire, une posture de résistance à l'égard des pouvoirs établis.

complexe de motivations qui pousserait à consentir à l'asservissement en vertu de quelque mystérieuse prétention à la « légitimité » du commandement. Le pouvoir ne peut sans doute pas s'épargner le recours instrumental à la violence ni éviter de se draper dans la mascarade du consentement éclairé. Mais ni l'une ni l'autre n'expliquent son fonctionnement.

Il n'y a pas d'opposition ontologique entre ce qui serait, d'une part, une substance du pouvoir contenant en elle-même son propre principe, et qui ferait face, mais dans l'extériorité, à une liberté ne s'actualisant qu'à l'abri de la première. Il faut plutôt les concevoir dans une forme de composition dynamique, dans un rapport agonistique, où le pouvoir fonctionne à travers la liberté de ceux qui le subissent, une liberté qui serait alors, elle-même, l'effet d'un processus d'assujettissement. Le pouvoir « ne s'applique pas purement et simplement, comme une obligation ou une interdiction, à ceux qui "ne l'ont pas"; il les investit, passe par eux et à travers eux; il prend appui sur eux, tout comme eux-mêmes, dans leur lutte contre lui, prennent appui à leur tour sur les prises qu'il exerce sur eux. »[1540] Ce qui fait le caractère dynamique des dispositifs, ce qui par leur fonctionnement même les mène en permanence à changer, à prendre des formes inédites, à rechercher de nouveaux équilibres, c'est bien cette dimension stratégique inhérente aux relations de pouvoir, et qui fait que l'assujettissement n'est jamais un processus achevé.

En effet, « là où il y a pouvoir, il y a résistance ».[1541] De même que dans l'ordre du savoir, il y a en quelque sorte une rétivité des choses qui les soustrait à toute volonté d'omniscience, une part d'opacité qui échappe au « piège » de la visibilité, une viscosité faisant que les mots n'arrivent jamais à s'y accrocher pour en extraire l'essence, le pouvoir s'exerce toujours, lui aussi, sous la menace d'un échec prochain. Or, c'est cette fragilité intrinsèque du pouvoir, le retard qu'il prend inévitablement face à la résistance de ceux qu'il cherche à coincer, qui en constituent précisément l'incitatif. Un rapport de pouvoir qui fonctionne risque toujours de

[1540] *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 35.
[1541] *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 125.

dégénérer en un affrontement ouvert, et de l'un à l'autre, « il y a appel réciproque, enchaînement indéfini et renversement perpétuel ».[1542] C'est dire qu'il n'y a jamais d'échappatoire, qu'il n'y a pas d'extériorité, pas de promesse d'une libération finale, mais enchevêtrement toujours recommencé d'un pouvoir, qui suscite des résistances, qui fomentent à leur tour de nouveaux rapports de pouvoir, et ainsi de suite.

Mais une telle dialectique, que nul dépassement ne viendra jamais résoudre, n'en est pas moins génératrice de subjectivité. À l'assujettissement par le pouvoir répondent toujours des entreprises de subjectivation, de sorte que le sujet, même s'il est produit socialement, n'est jamais passif. Pris dans les mailles d'un pouvoir qui lui assigne une identité ou lui impose un commandement, le sujet reste toujours activement impliqué. Comme on le dirait d'un acte de langage, l'assujettissement est une pratique au caractère performatif : le pouvoir n'existe réellement que du moment où il est relayé par des conduites indéterminées. Et inversement, cette « liberté » n'est possible que dans la mesure où, par un acte de subjectivation, le sujet résiste au pouvoir, où il en inverse les énergies et où, par le fait même, il en active le déploiement.

5.3 L'histoire et la vérité du sujet

De ce qui précède ressortent les principaux traits du projet intellectuel de Michel Foucault, soit celui d'analyser l'articulation des discours et des pratiques dans la constitution de différents modes historiques de subjectivation, par le biais desquels furent établies diverses manières de se rapporter à soi-même et aux autres. Cherchant à éviter le recours aux « universaux anthropologiques », Foucault se refusait à postuler ce que serait une « nature » humaine. C'est plutôt en se plongeant dans le flot de ce que les hommes ont pu dire sur eux-

[1542] « Le sujet et le pouvoir », *loc. cit.*, p. 1061.

mêmes, en suivant les lignes discontinues qui circonscrirent les domaines de leurs savoirs, en décryptant les méthodes qu'ils prescrirent et employèrent pour se qualifier à leurs propres yeux comme des humains, et en montrant comment cela a pu servir d'instrument à certains pour en subjuguer d'autres, que Foucault entreprit l'inventaire des artefacts qui formèrent le devenir de l'humanité. Ce travail patient et minutieux visant à dégager des strates du temps la pâte malléable du sujet, tel fut le cœur, l'« *êthos* philosophique » de Michel Foucault; ce qui, par delà le redoublement infini de l'interprétation, poussait incessamment à la « critique de ce que nous disons, pensons et faisons », et ce qui, pointant vers les limites de ces paroles et de ces gestes, dressait rétrospectivement la carte d'une « ontologie historique de nous-mêmes ».[1543]

Au contraire d'une philosophie qui verrait à l'œuvre, dans l'histoire, une logique immanente entraînant le cours des choses vers l'accomplissement de sa nécessité, pour Foucault, comme pour Weber, l'être historique n'est ni suspendu à une destination irrésistible, ni recelé dans l'essence mystérieuse d'une origine. L'histoire est une suite ininterrompue et chaotique d'« événements », dont le sens n'obéit à nulle loi, et au fil desquels surgit, dans un devenir improbable et immotivé, la diversité des êtres. Comme Weber, Foucault reprend à Nietzsche le point de vue tragique du généalogiste, qui mène à « découvrir qu'à la racine de ce que nous connaissons et de ce que nous sommes, il n'y a point la vérité et l'être, mais l'extériorité de l'accident ».[1544] C'est au hasard des luttes, dans une histoire qui n'est que la série discordante des interprétations, et où sous son apparent désintéressement, la volonté impérieuse de savoir cache mal « la violence des partis pris », qu'émerge ce qui vaut alors pour vérité. Et c'est afin de la déstabiliser, pour en faire rejaillir l'hétérogénéité qu'elle a voulu contenir, que la pensée doit critiquer ce qu'elle pense. Derrière la fameuse proclamation de la « mort de l'homme », nulle misanthropie, donc, mais plutôt la conscience aiguë de la fragilité des choses; moins une

[1543] Michel Foucault : « Qu'est-ce que les Lumières? », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, pp. 1392-1393.
[1544] Michel Foucault : « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Dits et Écrits II, 1970-1975*, *op. cit.*, p. 141.

inquiétude qu'un affect qui engage à comprendre « comment nous nous sommes laissé prendre au piège de notre propre histoire ».[1545]

Dans ce miroir que nous tend Michel Foucault, notre reflet se brouille, et à travers lui se laisse apercevoir la trame historique qui a configuré cette image. La rassurante unité du sujet se dissipe, et remontent alors à la surface, comme plus réels qu'elle, les sédiments laissés par les événements discursifs qui l'ont inspirée. Sous l'histoire des sociétés, derrière les faits et gestes de ceux qui les habitent, et jusque dans le sentiment de l'existence que chacun éprouve, il y a le grouillement du discours. « Nous sommes inextricablement liés aux événements discursifs. En un sens, nous ne sommes rien d'autre que ce qui a été dit, il y a des siècles, des mois, des semaines… ».[1546] La subjectivité étant ce à travers quoi se donne l'expérience, c'est dire que celle-ci n'a de signification et de vivacité que par l'effet de cette historicité discursive qui préexiste au vécu. Comme aurait pu le dire Weber en parlant de l'historicité des « constellations psychiques » à travers lesquelles se dessine l'action d'un individu, loin d'être ce qui permet au sujet de produire spontanément du sens, l'expérience est donc toujours déjà circonscrite par un cadre culturel. C'est dans cette affirmation que Foucault rejoint à leur point de croisement la psychanalyse et l'ethnologie, là où il appert que « la chaîne signifiante par quoi se constitue l'expérience unique de l'individu est perpendiculaire au système formel à partir duquel se forment les significations d'une culture ».[1547]

Dans la résonance des énoncés qui les traversent et les relient entre eux, les discours sont la condition de toute expérience possible; ils sont ce qui précède et ce qui façonne la subjectivité. Mais dans l'ordre de ces discours, les « jeux de vérité », qui discriminent le vrai du faux et président à l'établissement des savoirs autorisés, réinvestissent les domaines de l'expérience pour en faire des problèmes. C'est alors que le sujet devient pour lui-même un objet. Saisir ce mouvement de retour sur l'expérience, telle est pour Foucault « la tâche d'une

[1545] « "*Omnes et Singulatim*" : vers une critique de la raison politique », *loc. cit.*, p. 955.
[1546] Michel Foucault : « Dialogue sur le pouvoir », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 469.
[1547] *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 392.

histoire de la pensée ». Il s'agit de « définir les conditions dans lesquelles l'être humain "problématise" ce qu'il est, ce qu'il fait et le monde dans lequel il vit ».[1548] Ce faisant, le généalogiste est à même d'observer l'effet des normativités qui attachent aux expériences des coefficients de problématicité. Si les discours ouvrent un champ d'expériences possibles où le sujet est appelé à se constituer, les savoirs tendent à refermer ce champ sur un ensemble restreint de possibilités, excluant d'entrée de jeu certaines manières d'être sujet.

Il faut entendre le sens de cette exclusion non pas tant comme une impossibilité de penser, quoique si nous sommes « prisonniers de certaines conceptions de nous-mêmes »[1549], c'est bien parce que, pris dans la structure épistémique de notre temps, nous sommes relativement incapables de nous projeter au-delà de ce que nous pensons pour imaginer d'autres possibilités du devenir. Mais l'exclusion est à plus forte raison une pratique sociale. Il n'y a pas de différence ontologique entre les discours et les pratiques, comme il y en aurait une, pour l'orthodoxie marxiste, entre l'idéologie et le fondement matériel des faits sociaux. Les pratiques sont le lieu d'articulation entre le dire et le faire; elles sont donc, au-delà de la sédimentation quasiment inerte des énoncés sous la forme de l'archive, ce qui donne vie à la pensée. Elles sont ce à travers quoi se produit l'expérience, de même que ce par quoi le champ de l'expérience se reproduit ou se modifie. Nulle pratique sans un savoir capable de l'orienter, donc, mais nul savoir non plus sans que des pratiques lui fournissent des objets et en définissent l'étendue.

La subjectivité est ainsi constituée à travers des pratiques sociales qui, sans être réductibles à des relations de signification ou à des rapports de communication, tissent les liens qui l'attachent à autrui. C'est que ces pratiques prennent place dans un milieu où les discours se marient à des éléments hétérogènes, non-discursifs, pour former, comme on l'a vu plus haut, ce que Foucault appelle des « dispositifs ». Entendus comme des espaces positionnels

[1548] « Usage des plaisirs et techniques de soi », *loc. cit.*, p. 1363.
[1549] « Foucault étudie la raison d'État », *loc. cit.*, p. 802.

calibrés par des rationalités spécifiques, les dispositifs forment en quelque sorte des appareils où la production de l'expérience subjective et le tissage des relations à soi et aux autres sont organisés en fonction de certains usages ou de certaines finalités. Circonscrivant le « domaine des pratiques », les dispositifs combinent ainsi un « versant technique » et un « versant stratégique ».[1550] C'est-à-dire que, d'une part, la production de la subjectivité y est subordonnée à la réalisation d'un programme qui finalise l'activité pratique, alors que d'autre part, en tant que ces finalités sont imposées de manière relativement arbitraire, elles deviennent des enjeux de lutte, des points de friction et de résistance d'où naissent des pratiques de subjectivation alternatives.

C'est donc en étant d'emblée corrélées à des rapports de force que les pratiques sociales participent de l'historicité constitutive du sujet. D'une part, elles sont balisées par des formes historiques de rationalité qui distribuent des positions asymétriques et qui visent, par le biais de diverses techniques d'objectivation, à instrumentaliser l'expérience et l'activité de certains, à en faire des « conduites » orientées vers certains buts. Dans cette perspective, les conduites subjectives sont bien au cœur d'une histoire des problématisations. Elles sont nécessairement teintées de normativité, si tant est que la définition d'un but relève d'une procédure de sélection et de valorisation parmi un éventail de possibilités. Mais c'est aussi en cela que la constitution de l'expérience subjective est toujours plus ou moins fortement liée à des procédures d'exclusion, qui ne relèvent pas simplement du rejet de certaines options normatives, mais aussi d'une mise à l'écart de ceux qui leur correspondent, par leur manière d'être. Le pouvoir consistant à « conduire les conduites », c'est-à-dire à leur assigner une destination, celle-ci s'impose de façon relativement contraignante. Tout ce qui est susceptible d'en entraver la réalisation doit donc être neutralisé.

[1550] « Qu'est-ce que les Lumières? », *loc. cit.*, p. 1395.

Dans une lignée conceptuelle nietzschéenne où les normes sont vues comme tributaires de la puissance de celui qui les énonce, la subjectivité s'avère indissociable des rapports de pouvoir qui traversent la société. S'il est vrai que le pouvoir n'a d'effectivité qu'en tant qu'il circule dans des réseaux relativement mouvants où s'intègrent les sujets, force est alors d'admettre que l'individu n'est pas un « vis-à-vis du pouvoir », il n'est pas un « atome primitif » que l'on finirait par soumettre. « [L]'individu est un effet du pouvoir et il est en même temps, dans la mesure même où il est un effet, un relais : le pouvoir transite par l'individu qu'il a constitué. »[1551] La constitution de la subjectivité n'est possible qu'à l'intérieur d'une matrice saturée d'effets de pouvoir. Néanmoins, les pratiques ne font pas qu'accomplir, sans heurts, le programme rationnel des dispositifs dont elles participent. Elles font problème. C'est-à-dire que les pratiques sont également ce qui déséquilibre en permanence la structure des dispositifs, ce qui cherche à annuler et à renverser les effets du pouvoir, ce qui fait advenir de nouvelles formes de subjectivité, et ce qui réintroduit les conduites dans un questionnement sans fin au sujet de la manière de les orienter et vers quel but.

5.3.1 Critique de la psychanalyse

Sur cette question de la normativité, en tant qu'elle est suspendue à des mécanismes de pouvoir qui donnent aux normes leur force opératoire, la pensée de Foucault rejoint d'une certaine manière la théorie de Freud. On se rappelle que pour Freud, le pouvoir consistait en l'imposition de certains buts devant orienter les comportements, en ce sens particulier voulant que le pouvoir s'offre lui-même comme objet d'investissement libidinal. Le pouvoir soudait les individualités en une communauté en substituant aux désirs particuliers une matrice collective d'attachement et d'identification. Dès lors, l'analyse freudienne du pouvoir

[1551] Michel Foucault : « Cours du 14 janvier 1976 », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 180.

paraissait se rapprocher de la thématique de la sublimation, attendu que la socialisation de l'individu supposait la conversion de ses énergies libidinales et leur détournement vers des buts socialement valorisés. Des activités comme le travail correspondaient ainsi à ce processus sublimatoire, par lequel l'individu se trouvait arraché à l'emprise de son narcissisme pulsionnel, et ses énergies canalisées, fut-ce de façon brutale et autoritaire, vers des expédients utiles à la vie sociale.

Or, une telle perspective théorique se fonde – mais comment pourrait-elle l'éviter? – sur une conception préalable de la nature humaine. Elle présuppose l'existence d'un être psychique, dont les comportements sont motivés par des complexes pulsionnels inconscients. Ces penchants, qui balancent sans cesse entre la recherche éperdue de plaisir et une pulsion de mort destructrice, doivent être régulés par la société, afin que celle-ci se maintienne envers et contre toutes les tendances instinctives qui la menacent de l'intérieur. C'est là, grossièrement esquissée, la conception freudienne de la morale, dont le siège psychique, appelé surmoi, fonctionne comme une instance dédiée à refouler les tendances inadmissibles, et à promouvoir un « idéal du moi » exigeant de l'individu la conformité aux normes qui lui furent inculquées. Cette conception de la normativité situe donc celle-ci dans un rapport antinomique, bien que consubstantiel, avec le substrat psychique de l'individualité; elle est en ce sens un raffinement de l'opposition traditionnelle entre nature et culture.

Par conséquent, puisque Foucault part du principe qu'il faut mettre entre parenthèses tout postulat d'ordre anthropologique, la théorie freudienne s'avère incompatible avec son entreprise d'historicisation de la subjectivité. Bien que cela contribue positivement à déboulonner la figure du sujet conscient si chère à une certaine philosophie, le fait d'identifier l'être humain à un ensemble de déterminations psychiques souterraines n'en est pas moins une prescription anthropologique à prétention universelle. Si l'on prend au sérieux le pari d'une « ontologie historique » de la subjectivité, consistant en l'examen de la manière dont

celle-ci est modelée par son inscription dans des dispositifs de pouvoir et de savoir, il ne saurait être question d'admettre un tel *a priori*. Comme on l'a vu, pour Foucault, pouvoir et liberté ne s'opposent pas. Quoi qu'il ait pu lui-même laisser planer une telle idée dans ses premiers travaux, il n'existe nulle extériorité par rapport aux dispositifs. « La marge est un mythe. La parole du dehors est un rêve qu'on ne cesse de reconduire. »[1552] Et même sous la forme d'un murmure imperceptible, même sous les atours et les déformations d'un rêve qui le laisserait poindre au seuil de sa nuit, l'inconscient ne parle pas. Nulle insouciance primitive ne s'agite sous la chape de plomb du pouvoir. Il n'y a donc pas d'opposition entre ce qu'on pourrait appeler, au risque de l'oxymore, une « liberté instinctuelle », et un ordre social qui viserait à la contraindre et la châtier.

Mais cela revient-il à dire que pour Foucault, l'être psychique n'existe pas? C'est là une immense question que nous n'avons pas la prétention de pouvoir trancher. La psyché relève probablement du registre de ce que Foucault appellerait des « réalités de transaction », ces « figures transactionnelles et transitoires qui, pour n'avoir pas existé de tout temps, n'en sont pas moins réelles ».[1553] Foucault affirme qu'il y a une « généalogie » à faire de « l'« âme » moderne ». « Il ne faudrait pas dire que l'âme est une illusion, ou un effet idéologique. Mais bien qu'elle existe, qu'elle a une réalité, qu'elle est produite en permanence […]. » Par-delà les « concepts divers » qui la nomment, cette âme, cette psyché serait « le corrélatif actuel d'une certaine technologie de pouvoir ».[1554] Que la psyché soit façonnée socialement ne revient pourtant pas à dire, comme le voudrait un raffinement de la théorie psychanalytique, que l'inconscient est structuré par l'instance de la Loi. Au contraire, c'est en tant qu'elle est l'effet d'une technologie, et dans la mesure où celle-ci a une histoire propre qui est aussi celle des objets qu'elle s'est donnée, que l'âme constitue une « réalité ».

[1552] Michel Foucault : « L'extension sociale de la norme », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 77.
[1553] *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 301.
[1554] *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 38.

Bien que la psychanalyse nous ait apporté de précieux indices dans notre entreprise visant à éclaircir la genèse du sujet libéral, il semble qu'il faille, à ce stade, mettre en suspens la valeur heuristique de cette théorie. Dès lors, il convient de la réexaminer sous l'angle de la manière dont elle problématise le sujet, dont elle en fait un objet de savoir, cela, à la lumière des techniques qu'elle emploie pour ce faire. Il faut coucher la psychanalyse sur le divan. Le problème qui se posera alors quant à sa capacité explicative ne sera plus celui des lacunes historiques qui semblaient en limiter la portée, ainsi que nous l'avions souligné à la fin de notre chapitre, mais bien plutôt la façon dont elle-même se situe dans le cours de l'histoire.

5.3.1.1 « Libérer » la parole : l'événement Freud

La psychanalyse s'est dès le départ réfléchie comme une pratique aux accents révolutionnaires. Freud lui-même ne manquait jamais de rappeler combien son travail s'écartait de la médecine établie, dont il dénonçait les errements théoriques et les réticences morales à envisager dans leur réalité les phénomènes psychiques liés à l'inconscient. Il lui fallait vaincre les résistances du milieu psychiatrique afin d'asseoir la légitimité scientifique de sa méthode d'analyse, méthode qui promettait, selon lui, d'ouvrir à la connaissance un domaine jusqu'alors insoupçonné, et d'atteindre enfin à la vérité des maux de l'esprit. Freud fut bien, en ce sens, un de ces rares « instaurateurs de discursivité », un de ceux qui, pour avoir défini de nouvelles règles pour la production des discours, ont légué leur nom à une tradition savante.[1555] Mais aussi originale fut-elle, sa contribution à l'histoire de la pensée ne fut pas une création *ex nihilo*. Si Freud a su changer le regard que l'Occident porte sur la folie, ce ne fut possible que par une participation transformatrice au dispositif de savoir et de pouvoir qui la cernait déjà.

[1555] « Qu'est-ce qu'un auteur? », *loc. cit.*, p. 805.

Foucault semble porter une appréciation positive à l'endroit de Freud, car celui-ci a bel et bien arraché la folie à l'emprise violente de l'asile. Pendant plus de deux siècles, la folie avait été emmurée, son langage réduit au silence, et ses manifestations reléguées au rang de simples curiosités offertes au regard médical. Le mutisme auquel le dispositif psychiatrique condamnait les fous, ce statut d'objet passif que leur appliquait un savoir réclamant pour lui-même le monopole de la raison, la psychanalyse en aura enrayé le mécanisme. La parole du fou ne sera enfin réhabilitée « que du jour où la psychanalyse aura exorcisé ce phénomène du regard, essentiel à l'asile du XIX^e^ siècle, et qu'elle aura substitué à sa magie silencieuse les pouvoirs du langage ».[1556] Freud fait le pari que seule la parole libre du fou est à même de révéler le secret de son affliction, mais il pose en même temps cette parole comme condition non seulement de la possibilité d'une thérapeutique, mais aussi de la constitution du savoir psychanalytique même.

Dans la pratique psychanalytique, il ne s'agit donc pas d'appliquer froidement un corpus de connaissances valant pour l'ensemble des cas qui se présentent, pour épingler ceux-ci à la nature d'une pathologie. Le patient s'engage lui-même dans le traitement, il doit s'y maintenir jusqu'au bout comme sujet. « Tout savoir analytique est donc invinciblement lié à une pratique, à cet étranglement du rapport entre deux individus, dont l'un écoute le langage de l'autre […]. »[1557] Étranglement? C'est que la psychanalyse resserre l'expérience de la folie autour de cet échange, où ne répond au monologue infini du patient que le silence analysant du médecin. La psychanalyse ramène ainsi le dispositif asilaire à sa plus simple expression, celle du rapport immédiat entre le médecin et le malade, mais il l'affranchit du déséquilibre qui le marquait encore même après que Pinel et Tuke eussent « libéré » les fous, celui d'une raison qui juge souverainement ceux qui en sont dépourvus. Il n'y a plus entre l'analyste et l'analysé l'épaisseur isolante d'un monopole. Le savoir s'y élabore dans la

[1556] *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 508.
[1557] *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 387.

complicité, au fur et à mesure que leur rapport s'approfondit. Certes, pour les psychanalystes, l'enjeu de la théorisation demeure, et ils ont bien, pour justifier leur pratique, une prétention à l'objectivité, mais celle-ci admet d'emblée, à la différence de la psychiatrie, qu'elle a pour origine un rapport de pouvoir, lui-même appuyé sur un savoir aux accents ésotériques. C'est ce prestige d'un savoir mystérieux qui pousse le patient à s'abandonner « entre les mains d'un médecin à la fois divin et satanique, hors de toute mesure humaine », et à « s'aliéne[r] en lui », jouant devant lui sa partition de malade, dans l'espoir qu'il le guérisse.[1558] Cette « chosification d'ordre magique » à la base de son objectivité, ce rapport de pouvoir qui parvient à lever les résistances initiales, la psychanalyse les reconnaîtra comme le principe même de son efficacité. Elle l'appellera « transfert ».

La psychanalyse semble ainsi renouer avec une expérience de la folie que le Moyen Âge et la Renaissance admettaient encore, qui attribuait au fou quelque mystérieux accès à la vérité des choses. Elle retrouve, en travers du dispositif asilaire qui avait depuis arraisonné la folie pour la classer « au jardin des espèces », le caractère magique que l'on prêtait jadis au langage. Elle en redécouvre les pouvoirs, mais cette fois, la parole du fou n'allait plus annoncer quelque prophétie concernant le monde. Les mots étaient à jamais séparés des choses. Dans son rapport essentiel au langage, la psychanalyse renverrait celui-ci indéfiniment à lui-même. Ainsi que le montre l'importance pratique et théorique de l'interprétation des rêves, la technique initiée par Freud verse entièrement et exclusivement dans une analyse de la représentation. La vérité que la parole déclamerait désormais, ce ne serait rien de plus que celle du sujet qui l'énonce.

[1558] *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 528.

5.3.1.2 La fabrique du désir et sa butée contre l'ordre social

Ce que la psychanalyse découvre dans le jeu des représentations qui encombrent l'esprit du malade, et qui se trahissent jusque dans ses « actes manqués », c'est le battement continu du désir. Elle n'était pas la première à lier ainsi la folie à l'emprise des passions, aux fièvres amoureuses et aux dérèglements de la sexualité. Déjà, chez Platon, l'amour était cette « grande ivresse de l'âme », qui en perturbait le fonctionnement. Mais tant qu'elle ouvrait sur une expérience du sublime, elle n'était pas étrangère à la vérité. Or, si, dans son « ingénuité », « la psychanalyse a bien vu que toute folie s'enracine dans quelque sexualité troublée, […] ceci n'a de sens que dans la mesure où notre culture, par un choix qui caractérise son classicisme, a placé la sexualité sur la ligne de partage de la déraison ».[1559] Face à l'amour raisonnable s'ordonnant aux exigences de la bonne société, le sexe et ses vertiges allaient tomber sous une forme de contrainte autrement plus subtile que la loi de la prohibition. Ils allaient dorénavant s'ordonner à la mesure du normal et du pathologique. Or, si « une certaine image de l'homme pivote autour de l'œuvre de Freud », sans que le savoir qui la soutient sorte « pour autant de sa disposition fondamentale », c'est parce que la psychanalyse, en portant à sa limite la liaison de la sexualité et de la maladie, aura fini par dissiper ce grand partage entre les fous et les autres.[1560] La tyrannie du désir s'impose à tout le monde, et nul ne saurait se targuer d'être parvenu à lui faire définitivement entendre raison.

Le lien plutôt secondaire qui rapprochait la sexualité de la folie à l'âge classique devient absolument essentiel avec la psychanalyse, et c'est en universalisant ce rapport qu'elle arrachera la folie au partage infâmant et aux mécanismes d'exclusion qui la faisaient jusqu'alors fonctionner. Mais du coup, elle a étendu à une échelle sans précédent le domaine propre aux sciences de l'esprit. « Naît alors une grande technologie de la psyché qui est l'un

[1559] *Idem*, p. 103.
[1560] *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 372.

des traits fondamentaux de notre XIX^e^ siècle et de notre XX^e^ siècle : elle fait du sexe à la fois la vérité cachée de la conscience raisonnable et le sens déchiffrable de la folie : leur sens commun, et donc ce qui permet d'avoir prise sur l'une et sur l'autre selon les mêmes modalités. »[1561] Cette nouvelle « technologie de la psyché » allait susciter à son tour la réalité transactionnelle de son objet. Au fou qui s'aliène dans les mirages de la déraison, puis au malade mental soumis à la mécanique rigoureuse de son mal, allait succéder le sujet du désir, en proie aux conflits qui le rongent. Mais pour la première fois, le discours médical reconnaît le patient, hors de tout jugement moral, comme sujet de sa maladie, cela même si s'exercent sur lui des déterminations inconscientes. Puisque les symptômes traduisent un conflit irrésolu entre des pulsions non reconnues et les exigences du surmoi, le but de la cure psychanalytique sera justement de porter ces désirs à la conscience. Il s'agira d'habiliter le sujet à une forme de maîtrise de lui-même, et cela exige une plongée introspective dans sa propre histoire. En ce sens, la psychanalyse vaut bien comme un de ces « modes institués de la connaissance de soi »[1562], comme il en existe sans doute dans toute culture. C'est dire que ce qui établit le sujet dans sa vérité est toujours l'effet d'un contexte social et historique, et dans ce qui allait devenir celui de notre présent, la psychanalyse était promise à jouer un rôle crucial, puisque c'est elle qui a conçu, pour une grande part, « les pratiques par lesquelles les individus [y] ont été amenés à porter attention à eux-mêmes, à se déchiffrer, à se reconnaître et à s'avouer comme sujets de désir ».[1563]

Norbert Elias l'avait fait remarquer, la littérature moderne, comme la philosophie, avait trouvé son lieu dans une intériorité subjective, ressentie dans un rapport antagonique avec la société et ses exigences, et fondant dans un vécu affectif le principe politico-juridique de l'opposition entre les sphères publique et privée. Foucault note la même « métamorphose dans la

[1561] Michel Foucault : « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 230.
[1562] Michel Foucault : « Subjectivité et vérité », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 1032.
[1563] « Usage des plaisirs et techniques de soi », *loc. cit.*, p. 1360.

littérature », parallèle à l'avènement d'une pratique philosophique consistant à « chercher le rapport fondamental au vrai, non pas simplement en soi-même – dans quelque savoir oublié, ou dans une certaine trace originelle – mais dans l'examen de soi-même qui délivre, à travers tant d'impressions fugitives, les certitudes fondamentales de la conscience ».[1564] Autant la littérature de l'intériorité faisait-elle valoir une vérité intime du sujet, niée par une société aliénante, autant cette philosophie se voulait-elle une pratique de liberté, opposée à des pouvoirs obscurantistes, à leur censure et leurs manipulations. Or, Elias avait montré que la constitution de cette intériorité subjective dépendait de cela même à quoi elle prétendait se dérober, soit de la constitution de formes politiques et de réseaux d'interdépendance qui imposaient aux individus des normes de civilisation et les obligeaient à l'exercice d'une autocontrainte permanente. La soi-disant authenticité individuelle et son inviolable intériorité apparaissaient ainsi comme les effets d'une intensification de la normativité sociale.

Pour Foucault, cette figure moderne de la conscience de soi n'est pas sans lien avec la spécification médicale des formes de déviance qui s'en écartaient. Alors que Descartes avait déjà défini depuis longtemps la nature des substances étendue et pensante, la distinction entre les dimensions physique et psychique de la folie, et leurs traitements corrélatifs, demeurait pour la médecine une zone d'indécision. Les diverses modalités curatives valaient autant comme façon de mater les accès expressifs de la folie que pour agir sur les désordres organiques qui en étaient à la fois la cause et le prolongement. « La distinction du physique et du moral n'est devenue un concept pratique dans la médecine de l'esprit qu'au moment où la problématique de la folie s'est déplacée vers une interrogation du sujet responsable. […] La thérapeutique physique tend à devenir, dans la première moitié du XIXe siècle, la cure du déterminisme innocent, et le traitement moral, celle de la liberté fautive. »[1565] Le dégagement

[1564] *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 80.
[1565] *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 346.

d'une intériorité subjective, en tant que celle-ci a pu devenir l'objet de savoirs positifs, fut donc bel et bien corrélé à des pouvoirs et à des normativités.

On sait que la psychanalyse, même si Freud espérait découvrir le versant physiologique des affections de l'esprit, fut conçue elle aussi comme une technique de traitement exclusivement morale, rejetant toute forme de médication au profit d'un long travail spirituel. Bien entendu, il ne s'agissait plus d'amener l'aliéné, par un jeu de récompenses et de menaces, par un discours paternaliste et sermonneur, à se reconnaître comme fou et à y trouver suffisamment de raison pour se conformer à l'ordre social idéal, dont l'asile de Pinel et de Tuke était l'expression concentrée. Mais il ne faut pas se surprendre, dit Foucault, que dans le monologue de l'analysé, le discours de la faute refasse constamment surface. L'expérience asilaire de la folie avait longuement préparé ce terrain. « Dans ce silence invétéré, la faute avait gagné les sources mêmes de la parole. »[1566] Or, en laissant celle-ci s'exprimer à nouveau, c'est d'une tout autre manière que le rapport à la morale allait révéler la vérité de l'aliénation. La folie n'allait plus être le signe de la culpabilité, mais bien l'inverse.

C'est que pour la psychanalyse, les maladies de l'esprit sont produites par la contradiction entre des pulsions involontaires et un système de répression qui est au fond l'intériorisation psychique des normes et valeurs sociales, en grande partie héritées des parents. La folie se trouve ainsi liée une fois de plus à l'ordre familial. À l'âge d'or des lettres de cachet, c'était le plus souvent la famille qui demandait aux autorités l'internement d'un de ses membres. « La famille était donc l'instance à partir de laquelle s'opérait l'exclusion du fou. C'était la famille […] qui détenait les critères à partir desquels on pouvait dire : celui-ci est fou, celui-ci ne l'est pas. »[1567] Et dans la société bourgeoise, deux siècles et demi plus tard, c'était encore la morale de la famille qui valait comme système de repérage des désordres de l'esprit. Même derrière les murs du cabinet médical, où il est entré librement, et à l'abri de toute interférence

[1566] *Idem*, p. 517.
[1567] « La folie et la société », *loc. cit.*, p. 486.

de l'entourage, l'analysé reste pris dans un « complexe familial ». Le désir incestueux, la loi du père, les concepts centraux de la psychanalyse ne s'arrachent en rien à ce rapport si profond entre la folie et la famille. « Ainsi dans le monde moderne, ce qui avait été la grande confrontation irréparable de la raison et de la déraison deviendra la sourde butée des instincts contre la solidité de l'institution familiale et contre ses symboles les plus archaïques. »[1568]

La psychanalyse freudienne visait la résorption, par leur mise au jour, des conflits inconscients qui déchiraient le sujet. Elle se voulait en quelque sorte une thérapeutique adaptative. L'ordre social avait ses exigences, et si celles-ci pouvaient causer de la frustration et un ressentiment générateur d'un « malaise dans la culture », elles n'en étaient pas moins nécessaires non seulement pour la survie de l'espèce humaine, mais aussi pour l'équilibre psychique de l'individu. Il fallait dès lors fournir au sujet des techniques lui permettant de mieux se comprendre, de manière à ce qu'il sache opérer en toute conscience les refoulements nécessaires, pour ainsi se maintenir comme sujet fonctionnel dans l'ordre de la société.

À cela allait s'opposer le discours d'un Wilhelm Reich, dont la perspective marxisante dénonçait dans les interdits sexuels imposés par la société le moyen par lequel la classe dominante parvenait à utiliser les énergies libidinales des dominés, pour mieux les enchaîner à l'appareil de production. En liant ainsi les mécanismes de la répression à ceux de l'exploitation, Reich pouvait promettre une double libération : le renversement de la classe dominante allait enfin délivrer le sexe de tous ses tabous pathogènes, et à l'inverse, l'affranchissement de la sexualité allait permettre d'en finir avec l'exploitation de l'homme par l'homme. Plus modeste, mais dans une sanction sans appel, Jacques Lacan opposa aux émules du précédent une réinterprétation de la notion de répression. Celle-ci n'était pas le bras psychique armé de la bourgeoisie et de son projet de réduire au silence la voix instinctive des opprimés. Le pouvoir d'interdire est constitutif du désir : « illusion donc, de le dénoncer

[1568] *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 510.

dans une répression qui s'exercerait après coup; mais vanité aussi de partir à la quête d'un désir hors pouvoir ».[1569]

5.3.1.3 Les pouvoirs de l'aveu

Pour les psychanalystes de toute obédience, la vérité du sujet est dans son désir. Que celui-ci soit porteur d'une menace de destruction, qu'il annonce les lendemains qui chantent où l'homme désaliéné sera enfin rendu à la plénitude de son être, ou encore qu'il soit pris dans une dialectique irrémédiable qui le lie à la Loi et au Manque, le désir est l'élément essentiel, le principe vital, le cœur battant du sujet. La conception du désir diffère d'une école psychanalytique à une autre, sa valorisation aussi, mais en dépit de leurs divergences, toutes se rejoignent sur le terme opposé de l'équation. Les psychanalystes « changent peut-être la conception du désir, mais il ne changent […] pas la conception du pouvoir. Ils continuent toujours de considérer […] que le signifié du pouvoir, le point central, ce en quoi consiste le pouvoir, est encore la prohibition, la loi, le fait de dire non. […] Le pouvoir est essentiellement celui qui dit "tu ne dois pas". »[1570] Cette conception négative du pouvoir est la clef de voûte de l'édifice psychanalytique.

Or, pour Michel Foucault, il y a tout lieu de douter de cette « hypothèse répressive » sur quoi s'appuie le savoir de la sexualité. Car enfin, l'idée voulant que le sexe ait été historiquement réprimé suppose que la lourdeur des tabous ait aussi interdit d'en parler. « Tel serait le propre de la répression […] : elle fonctionne bien comme condamnation à disparaître, mais aussi comme injonction de silence, affirmation d'inexistence, et constat, par conséquent, que de tout cela il n'y a rien à dire, ni à voir, ni à savoir. »[1571] Freud fustigeait ceux-là mêmes qui, niant qu'existe une sexualité infantile, en pourchassaient néanmoins inlassablement les

[1569] *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 108.
[1570] Michel Foucault : « Les mailles du pouvoir », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 1002.
[1571] *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 10.

multiples manifestations. Plus qu'un simple constat de dissonance cognitive, c'était là la recette dont sortiraient plus tard les névroses. C'était précisément ce que tendaient à démontrer les premières études de cas dont Freud allait induire ses schémas conceptuels. Ainsi en allait-il du problème de l'hystérie. Celle-ci est « essentiellement caractérisée par un phénomène d'oubli, de méconnaissance massive de soi-même ».[1572] À la base des symptômes hystériques, il y a selon Freud un désir inavouable, inconnu, un désir dont le refoulement n'a pas été correctement opéré, et qui, sous son déguisement symptomatique, revient sans cesse frapper à la porte de la conscience. Si le but de la cure psychanalytique est de parvenir à un renoncement libre et éclairé à ce désir inadmissible, il faut au préalable le reconnaître pour ce qu'il est. Il faut donc en parler.

La psychanalyse est, en ce sens, une pratique de savoir qui exige la mise au jour interprétative de soi-même, une « herméneutique de soi ». Cette technique « se fonde sur l'idée qu'il y a en nous quelque chose de caché, et que nous vivons toujours dans l'illusion de nous-mêmes, une illusion qui masque le secret ».[1573] Il faut dissiper cette illusion, percer le secret qu'elle maquille, afin de combattre les effets pathogènes d'une répression qui n'ose pas même reconnaître et nommer son ennemi. Le langage allait ainsi être le lieu de la cure. Il allait livrer, par son libre déploiement, la clef de son propre déchiffrement. Ce n'était donc pas « libérer » les fous que d'admettre enfin leur parole, c'était en les faisant parler qu'il allaient pouvoir s'affranchir d'eux-mêmes.

La psychanalyse se constituait ainsi comme une pratique dédiée à l'aveu, cette technique qui consiste en une auto-objectivation discursive sous le patronage d'autrui. Le patient était sommé de dire la vérité sur lui-même, et même malgré lui, s'il est vrai que ses résistances à avouer la teneur de ses désirs enfouis étaient encore plus révélatrices que les dires auxquels il consentait. Le cabinet allait ainsi devenir un espace rituel, le lieu d'un échange empreint

[1572] Michel Foucault : « Sexualité et pouvoir », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 553.
[1573] Michel Foucault : « Les techniques de soi », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 1629.

d'une grande dramaturgie. Car « l'aveu est un rituel de discours où le sujet qui parle coïncide avec le sujet de l'énoncé, c'est aussi un rituel qui se déploie dans un rapport de pouvoir, car on n'avoue pas sans la présence au moins virtuelle d'un partenaire qui n'est pas simplement l'interlocuteur, mais l'instance qui requiert l'aveu, l'impose, l'apprécie […]. »[1574] Rapport de pouvoir, donc, qui ne consiste pas à donner des ordres, mais qui s'exerce dans ce jeu de révélation et d'interprétation où s'authentifie la vérité du sujet et dont l'issue cathartique est censée produire sa rémission.

L'aveu est tout entier une procédure thérapeutique. En accédant par l'aveu à la vérité méconnue de lui-même, le sujet s'en trouve soudainement transformé. Son efficace est en quelque sorte « l'inverse de l'acte de langage performatif. L'affirmation détruit chez le sujet parlant la réalité qui a rendu cette même affirmation vraie. »[1575] Étrange conception que celle-ci, qui, en révélant à travers un rituel de pouvoir la vérité des illusions, démasque la vérité d'un pouvoir qui les aurait engendrées, et jette enfin la lumière sur ce sujet clivé, irrémédiablement obscur à lui-même, mais qui en se reconnaissant tel, se trouve rendu apte à s'en accommoder. Il y a donc une vérité de la psychanalyse, une vérité de sa vérité qui fait sa valeur thérapeutique. « Le vrai, s'il est dit à temps, à qui il faut, et par celui qui en est à la fois le détenteur et le responsable, guérit. »[1576] Mais cette vérité exige la croyance. Son effectivité suppose la foi, et en quelque sorte, une certaine part d'aveuglement et de soumission. « Ce qui implique que la psychanalyse opère toujours avec mystification, parce qu'elle ne peut aider personne qui ne croie en elle […]. »[1577]

[1574] *La volonté de savoir*, *op. cit.*, pp. 82-83.
[1575] « Sexualité et solitude », *loc. cit.*, p. 988.
[1576] *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 90.
[1577] Michel Foucault : « Interview de Michel Foucault », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 1485.

5.3.1.4 Dispositions affectives et épinglage identitaire

Il fut un temps où, si l'on en croit Foucault, plutôt que d'interroger sans cesse le mystère du désir, les êtres humains pratiquaient un « *ars erotica* » et apprenaient, par le biais de rituels initiatiques, à cultiver leurs plaisirs. Ce qui était alors en jeu, c'était le rapport du plaisir à lui-même, et non sa fixation imaginaire sur un quelconque substrat sexué. Point d'expressivité sauvage d'une pulsion primitive, dans cet art de l'érotisme, mais un long travail de connaissance du plaisir, de ses formes multiples, « de ses réverbérations dans le corps et l'âme. Mieux : ce savoir d[evait] être reversé, à mesure, dans la pratique sexuelle elle-même, pour la travailler comme de l'intérieur et amplifier ses effets. »[1578] Dans cette problématique du plaisir que Foucault esquisse alors, en l'opposant à celle du désir, pointe ce qui pourrait peut-être passer pour sa conception de l'être psychique. Non pas nature du corps et instinct pulsionnel, mais conception d'un être dont la sensibilité serait façonnée par son inscription dans des dispositifs de savoir et de pouvoir.

Par-delà une historicité des objets du désir, par-delà celle des techniques grâce auxquelles un sujet élabore ce rapport à soi où il se découvre désirant, l'effet en serait une modulation de l'affectivité elle-même, entendue comme une capacité à ressentir ces émotions fondamentales que sont l'attrait et la répulsion, le plaisir et la douleur, et c'est aussi en cela que la subjectivité serait un produit de l'histoire des rapports entre les êtres. Entre le désir et le plaisir, entre ce qui pousse vers certains objets et la sensation qu'ils produisent en nous, s'ouvrirait ainsi un canal, dont la géométrie variable serait en quelque sorte le décalque des savoirs dont une culture équipe le sujet et qui l'assignent à une certaine position dans l'espace des relations sociales. Appelons « disposition affective » cette ouverture du sujet sur le monde, une ouverture jamais immédiate, mais toujours prise dans cet écart entre les mots et

[1578] *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 77.

les choses, faisant que la possibilité d'éprouver quoi que ce soit reste toujours conditionnée par le langage. L'histoire singulière d'un sujet, dont la psychanalyse révélerait les traces symptomatiques, serait ainsi celle d'une sédimentation d'expériences ayant cristallisé de telles dispositions affectives, et la psychanalyse à son tour, une technique visant à agir sur ces dispositions : une orthopédie de l'affectivité.

L'histoire de la subjectivité, que Foucault cherche à retracer à travers l'examen de ses techniques constitutives, dont la rationalité ressortit à diverses manières de poser le problème de l'être et du devoir-être, montre ainsi un déplacement de l'attention, en matière de sexualité, de la question des plaisirs vers celle du désir. L'ouverture des Anciens à une expérience fondée dans la matérialité du plaisir, la « *scientia sexualis* » moderne aurait eu pour effet de la refermer, au nom d'une vérité du sujet qui serait tout entière contenue dans l'histoire de son désir. Norbert Elias, à la suite de Freud et de Weber, avait entrepris l'étude de ce « processus de civilisation » au fil duquel la vie psychique des hommes et des femmes aurait été transformée. Aux plaisirs innocents de jadis, comme aux explosions furieuses que célébraient des coutumes barbares, l'Occident aurait tendu, dit-il, le piège de la répression. La recherche du plaisir aurait ainsi évolué vers des formes sublimées. Une sensualité plus raffinée, trouvant sa jouissance dans la distance du regard et dans les rêveries abstraites, aurait alors succédé aux plaisirs vulgaires et à des débordements charnels mal dégrossis. L'intériorisation des normes de la civilité aurait ainsi abouti dans la constitution d'un être psychologique, préoccupé par ses sentiments, absorbé dans son intériorité. Or, pour Foucault, il faut plutôt voir dans cette psychologisation du sujet l'effet historique de l'implantation d'un « dispositif de sexualité ». C'est la mise en discours extensive de la sexualité, et non son oblitération sous des couches de silence, qui a mené à faire du désir ce phénomène par rapport auquel l'individu est appelé à se définir. La sexualité est pensée comme la trame de l'histoire du sujet. Cette sexualité, « beaucoup plus qu'un élément de l'individu qui serait rejeté hors de

lui, est constitutive de ce lien qu'on oblige les gens à nouer avec leur identité sous la forme de la subjectivité ».[1579]

Ce n'est donc pas qu'on ait banni les pratiques susceptibles de procurer du plaisir, mais plutôt le fait qu'on les ait à ce point enveloppées de discours, entourées d'instances scrutatrices, sommées de s'expliquer et de livrer le secret de leurs motivations, qui a pu produire la sexualité « victorienne » et ses formes de pathologisation. Ce n'est pas la lourdeur de ses interdits qui fait l'austérité de cette période, mais bien plutôt la froideur avec laquelle elle a fait verser dans un discours rationaliste l'insondable nature de l'affectivité.

Ainsi en fut-il, par exemple, de l'amour entre hommes. « La sodomie – celle des anciens droits civil ou canonique – était un type d'actes interdits; leur auteur n'en était que le sujet juridique. L'homosexuel du XIX^e^ siècle est devenu un personnage […]. Rien de ce qu'il est au total n'échappe à sa sexualité. […] Elle lui est consubstantielle, moins comme un péché d'habitude que comme une nature singulière. »[1580] Il ne s'agit donc pas de nier que l'homosexualité – comme la sexualité en général – ait été historiquement réprimée. Mais plutôt que d'y voir la forme essentielle du rapport entre le pouvoir et la sexualité, il importe de le « mieux comprendre en insérant interdits, prohibitions, forclusions et dissimulations dans une stratégie plus complexe et plus globale qui ne soit pas ordonnée sur le refoulement comme but principal et fondamental ».[1581] Certes, on a bien fait peser sur les pratiques homosexuelles la menace des châtiments les plus graves, mais on en a surtout fait les éléments d'un discours où la sexualité relevait d'une fragilité et d'une morbidité essentielles.

Loin de taire la sexualité, les sociétés « civilisées » ont été entièrement sexualisées. On a fait entrer le discours sur le sexe dans des lieux et des rapports qui jusqu'alors obéissaient à d'autres logiques. Ainsi en fut-il de la famille, ce vieux « système d'alliances » dont la rationalité s'exprimait entièrement dans le langage juridique du patrimoine et de la

[1579] « Sexualité et pouvoir », *loc. cit.*, p. 570
[1580] *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 59.
[1581] Michel Foucault : « Sexualité et vérité », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 137.

transmission. La famille est devenue l'épicentre du dispositif de sexualité, et le prisme à travers lequel l'enfance deviendra, sous couvert d'affirmation de sa pureté originelle, la figure presque monstrueuse d'une « perversité polymorphe ». « On a sexualisé le corps infantile, on a sexualisé le rapport du corps des enfants avec celui des parents, on a sexualisé l'espace familial »[1582], devenu ce lieu inquiétant, la matrice de toutes les pathologies à venir. La sexualisation de la société a ainsi conduit à faire proliférer les sexualités « périphériques », son dispositif a organisé le dépistage systématique de toutes les formes du plaisir, et les a soumises à une objectivation discursive qui allait les marquer du sceau de la déviance. Et si Freud a su soustraire le rapport de la folie et de la sexualité à ce vocabulaire de la dégénérescence, il a lui-même indéfiniment accrû la portée du dispositif de sexualité.

C'est que la mise en discours de la sexualité est venue informer des manières d'être. Elle a coulé dans le moule du désir les formes contemporaines de la conscience de soi, en leur appliquant un double coefficient de puissance et de vulnérabilité. Le dispositif de sexualité n'est pas le recouvrement discursif et la dénaturation d'un sexe bien réel dans sa fonction biologique et son irritabilité charnelle. Il est cela même qui génère le rapport à soi comme être sexué, et qui lui assigne le pouvoir d'exciter. En enchaînant la subjectivité au désir, le dispositif de sexualité a su en faire l'objet d'un jeu subtil entre la volonté et le déterminisme. Il a su générer « le désir du sexe ». « Et c'est cette désirabilité du sexe qui fixe chacun de nous à l'injonction de le connaître, d'en mettre au jour la loi et le pouvoir; c'est cette désirabilité qui nous fait croire que nous affirmons contre tout pouvoir les droits de notre sexe, alors qu'elle nous attache en fait au dispositif de sexualité qui a fait monter du fond de nous-même comme un mirage où nous croyons nous reconnaître, le noir éclat du sexe. »[1583]

Dès lors, assumer sa sexualité, plonger en soi-même pour enfin maîtriser son désir, ce n'est pas aller à l'encontre des pouvoirs, mais bien en réaliser l'effectivité. On comprend alors

[1582] Michel Foucault : « Entretien avec Michel Foucault », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 150.
[1583] *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 207.

pourquoi « l'hypothèse répressive » est insuffisante. Le pouvoir produit cette expérience de nous-mêmes qu'on appelle la sexualité. Le pouvoir subjugue en livrant le sujet aux mystères de sa problématicité. Il pousse à aller à la rencontre du désir, et il rend désirable cette entreprise. De sorte que, oui, le pouvoir « psychologise ». Il dédouble le rapport à soi, et c'est ainsi qu'il induit de nouvelles formes de plaisir. Le pouvoir incite au plaisir, et il y prend lui-même goût. L'extension indéfinie du dispositif de sexualité n'est donc pas le résultat d'une machinerie monstrueuse et impersonnelle, c'est plutôt qu'elle s'entretient elle-même en générant une plus-value de plaisir à la production des sujets désirants. D'où ce curieux effet de vérité d'un accroissement des symptômes aux abords de la résolution finale de la cure psychanalytique, comme si le sujet, par sa résistance, cherchait à étirer et à maximiser le plaisir masochiste de l'analyse. Ainsi, « le plaisir découvert reflue vers le pouvoir qui le cerne ». Et de l'analysé à l'analysant, au cœur de cette expérience ambiguë du « transfert », s'échangent les coups de ce jeu de « captation et séduction », d' « affrontement et renforcement réciproque », qui lie invinciblement l'expérience affective à ce dispositif de savoir et de pouvoir. [1584]

5.3.1.5 La psychanalyse comme « technique de soi »

La psychanalyse n'a pas découvert la sexualité en soulevant le voile pudique dont on l'avait longtemps enveloppée. Elle est plutôt emblématique de cet ordre de discours et de pratiques qui ont ancré dans la sensibilité occidentale une forme de rapport à soi et aux autres conçu en termes de désir. Et c'est justement en cela que la psychanalyse échoue dans ses prétentions émancipatoires. Loin d'arracher l'expérience sexuelle à son carcan historique, la psychanalyse n'a fait qu'opérer un retournement, certes majeur, mais tout de même limité, au

[1584] *Idem*, pp. 61-62.

sein du dispositif de sexualité. Quoique ce soit dans un nouveau langage, elle n'a fait que perpétuer une injonction séculaire à problématiser verbalement l'expérience affective du sujet. La psychanalyse n'est pas rupture. Elle n'est qu'un cas particulier qui montre comment la subjectivité est modelée par son inscription dans un dispositif de pouvoir et de savoir.

Il ne s'agit pas d'en conclure que parce qu'elle s'ordonne à des pratiques de pouvoir, la psychanalyse n'est qu'une méthode d'asservissement. Il ne s'agit pas non plus de démasquer tous ces « pitoyables techniciens du désir qui enregistrent chaque signe et chaque symptôme», en dénonçant dans leur savoir une illusion délibérée, réduisant « l'organisation du désir à la loi binaire de la structure et du manque », et perpétuant ainsi l'aveuglement du sujet à lui-même.[1585] La psychanalyse est peut-être embourbée dans ses fictions, mais ce n'est qu'ainsi qu'elle peut fonctionner comme régime de vérité. Elle est peut-être le soutien de rapports de pouvoir, mais ce n'est qu'ainsi qu'elle peut valoir comme mode de subjectivation.

Car la psychanalyse est une de ces « techniques de soi » comme il en existe « dans toutes les sociétés », une de ces techniques « qui permettent à des individus d'effectuer, par eux-mêmes, un certain nombre d'opérations sur leur corps, leur âme, leurs pensées, leurs conduites, et ce de manière à produire en eux une transformation […]. »[1586] Ce travail de soi sur soi n'est jamais exempt d'influences étrangères. Les techniques de soi sont toujours en « interaction » avec des techniques de domination, et celles-ci ne pourraient sans doute fonctionner sans promouvoir, comme le remarquait Freud, un certain « idéal du moi » motivant le sujet à travailler sur lui-même, voire à lutter contre lui-même. Si le sujet se constitue comme tel par des pratiques actives, « ces pratiques ne sont pas néanmoins quelque chose que l'individu invente lui-même. Ce sont des schémas qu'il trouve dans sa culture et qui lui sont proposés,

[1585] Michel Foucault : « Préface » (à l'édition américaine de l'*Anti-Œdipe* de Gilles Deleuze et Félix Guattari), in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 134.
[1586] « Sexualité et solitude », *loc. cit.*, p. 990.

suggérés, imposés par sa culture, sa société et son groupe social ».[1587] Ceux-ci peuvent tout aussi bien prêcher la soumission à l'ordre établi en valorisant des pratiques d'abnégation, voire de jouissance, qu'indiquer la voie par laquelle l'individu pourra s'affranchir des contraintes ou des tentations que la société lui impose.

S'il est vrai que la manière d'être sujet est toujours définie et circonscrite par des techniques ayant leur ancrage culturel et leur historicité, il faudrait voir alors comment la psychanalyse correspond à la culture des sociétés occidentales modernes. Or, Freud lui-même avait situé l'avènement de la psychanalyse sur l'horizon historique de la modernité. Marquées par les progrès de la rationalité scientifique, les sociétés occidentales se retrouvaient, selon lui, dans une situation qui rendait littéralement incroyables les discours religieux dont elles s'étaient longtemps abreuvées. Malgré leur caractère illusoire, les religions avaient joué un rôle appréciable en servant de garde-fou à l'expression déréglée des pulsions individuelles. Le « malaise dans la civilisation » moderne, et le lot de pathologies mentales qui l'accompagne, résultaient bien du fait que le déclin des religions avait privé de leurs justifications traditionnelles, les nécessaires frustrations pulsionnelles qui accompagnent la vie en société. Il fallait trouver ce qui serait en quelque sorte une morale de remplacement, qui s'accorderait avec l'esprit rationaliste moderne, et qui permettrait à l'individu, par un patient travail sur lui-même, d'accéder à ces formes sublimées de satisfaction que la modernité pouvait encore promettre.

5.3.2 Éthique et politique : le sexe dans la Cité

La psychanalyse ouvrait ainsi sur une expérience éthique. Foucault ne dit pas autre chose lorsqu'il justifie sa démarche, poursuivant vers l'Antiquité la généalogie du dispositif de

[1587] Michel Foucault : « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 1538.

sexualité : « c'est que, pour toute une série de raisons, l'idée d'une morale comme obéissance à un code de règles est en train, maintenant, de disparaître, a déjà disparu. Et à cette absence de morale répond, doit répondre une recherche qui est celle d'une esthétique de l'existence ».[1588] Par-delà le retournement critique que la psychanalyse avait opéré par rapport à l'expérience classique de la folie, et en dépit du fait que l'on puisse lui reprocher de n'avoir voulu que refonder l'archaïque « loi du père » en dissipant son aura religieuse, la méthode initiée par Freud, aura renoué, de près ou de loin, avec la pensée grecque. Elle est la forme moderne de l'antique « souci de soi ». Elle réfléchit à son tour l'expérience subjective dans une problématisation des manières de vivre, retrouvant ainsi ce qui s'esquissait déjà, chez Platon, pour s'affirmer plus tard dans les doctrines stoïciennes et épicuriennes.

Le système moral des Grecs était adossé au problème de la bonne vie, à l'« idée du *bios* comme matériau d'une œuvre d'art ».[1589] D'abord pensée dans la perspective de la reconnaissance publique, de la gloire qui devait récompenser les actions vertueuses au service de la Cité, cette idée voulant que la vie doive être à la fois l'objet et le principe actif d'un modelage permanent fut plus tard recentrée sur un rapport autrement plus intime de soi à soi. Mais de l'une à l'autre de ses formulations, le souci de soi découlait invariablement d'un schéma culturel où la liberté était posée comme valeur cardinale. Certes, comme le dirait Hegel, la Cité, dans sa « belle totalité », avait une certaine prééminence sur l'individu, mais celle-ci n'éclipsait pas le problème de la « liberté individuelle ». L'importance de « n'être pas esclave » - question dont Weber a montré qu'elle était au cœur du problème politique de l'Antiquité - et la qualification comme citoyen par l'apprentissage des vertus, soutenaient une conception de « l'éthique comme pratique réfléchie de la liberté » axée sur « cet impératif fondamental, "soucie-toi de toi-même" ».[1590]

[1588] Michel Foucault : « Une esthétique de l'existence », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 1551.
[1589] Michel Foucault : « À propos de la généalogie de l'éthique, un aperçu du travail en cours », in *Dits et Écrit II*, *op. cit.*, p. 1209.
[1590] « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *loc. cit.*, pp. 1531-1532.

Dans ce contexte, cette expérience de la sexualité, que Foucault brossait sommairement sous les termes d'*ars erotica*, participait de la démarche éthique, où le rapport de soi à soi devait se construire comme apprentissage. L'« usage des plaisirs », dont l'art du maniement s'acquérait sous la tutelle initiatique d'un maître, avait bien ce caractère d'une technique finalisée de la liberté, dont « les effets […] [devaient] transfigurer celui sur qui [elle faisait] tomber ses privilèges : maîtrise absolue du corps, jouissance unique, oubli du temps et des limites, élixir de longue vie, exil de la mort et de ses menaces ».[1591] Cette visée transformatrice, tendue vers une fin à jamais reculée, vers un plaisir sans cesse renouvelé, faisait donc des *aphrodisia* l'enjeu d'un travail pratique, constitutif non seulement du rapport à soi, mais aussi à autrui. D'une part, c'est que l'apprentissage de cette technique de soi s'effectuait toujours sous le patronage d'un autre. Mais d'autre part, chez les Grecs, si l'on en croit Foucault, « on ne peut dissocier les rapports sexuels des rapports sociaux ». La sexualité y était vue comme « relationnelle », d'où le fait qu'elle ait été conçue non pas en termes d'un désir intime et secret, mais comme une activité purement pratique, dont la pénétration, avec son caractère de non-réciprocité, aurait été l'archétype.[1592]

Si cette conception de l'activité sexuelle renvoyait au « rôle social que joue un homme dans la cité », c'est que le souci de soi qui s'y élaborait posait par le fait même le problème du rapport à autrui. L'injonction que Socrate servit à Alcibiade, celle de « se connaître soi-même », était censée préparer le jeune et ambitieux citoyen à l'exercice du commandement. « La maîtrise de soi se rattach[ait] ainsi directement à un rapport aux autres […] de nature dissymétrique. »[1593] Il fallait d'abord savoir se gouverner soi-même si l'on voulait prétendre au gouvernement des autres. Or, fondé sur l'isonomie des citoyens, le rapport politique dans la Cité grecque n'était jamais simplement de l'ordre du commandement et de l'obéissance. Si l'on suit Foucault, qui pose le problème en des termes que Weber n'aurait pas répudiés, il

[1591] *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 73.
[1592] « Sexualité et solitude », *loc. cit.*, p. 993.
[1593] « À propos de la généalogie de l'éthique, un aperçu du travail en cours », *loc. cit.*, p. 1217.

semble que le Grec ne se sentait tenu d'obéir qu'en vertu d'un respect dû à la loi; mais elle-même étant issue de la délibération entre égaux, seule la force persuasive du raisonnement était capable d'emporter la conviction d'un citoyen. La rhétorique était ainsi la technique qui soutenait l'exercice du pouvoir, celui de l'orateur sur l'auditoire, celui du maître sur son élève, celui du médecin sur son patient.[1594] Fondée sur la persuasion, cette technique de pouvoir obligeait par conséquent à reconnaître l'autre comme sujet. En ce sens, le pouvoir, qui ne s'exerçait que sur un mode consenti, circonstanciel et transitoire, y était indissociable de la liberté. Tant l'obéissance que le commandement devaient ainsi reposer sur un souci de soi primordial.

Il apparaît donc que la structure politique influe sur la teneur du problème éthique. Loin des orgies et autres bacchanales qu'on lui attribue généralement, l'Antiquité ne fut pas, du moins pas entièrement, une période de jouissance inconsidérée. Certes, les mœurs y étaient en apparence plus libres, des pratiques que d'autres cultures jugeraient sordides y étaient sinon célébrées, du moins tolérées. Hormis, peut-être, l'universel tabou de l'inceste, suffisamment léger, du reste, pour que Sophocle en fasse le sujet d'une tragédie, la vie sexuelle n'y semblait pas soumise à des interdits prédominants. En un sens, il en allait de même du rapport à la loi. Celle-ci n'étant fondée sur aucune nécessité autre que celle de la sociabilité naturelle des hommes, c'est pour cette raison même qu'elle faisait problème. Si la Grèce fut fondatrice de la philosophie, c'est bien parce qu'elle n'a eu de cesse de problématiser la liberté et l'indétermination, faisant de la politique et de l'éthique les deux versants d'une même question.

L'absence d'interdits en matière sexuelle n'ouvrait pas la porte à toutes les débauches, mais bien plutôt à un questionnement incessant. Ainsi en fut-il de l'amour des garçons, forme admise mais néanmoins équivoque de pratique homosexuelle. Rien qui relèverait d'un désir

[1594] *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 177.

pathologique ou d'un penchant contre-nature dans la problématisation de cette pratique. « Le problème, c'est qu'ils [les Grecs] ne pouvaient pas accepter qu'un jeune garçon qui en principe allait devenir citoyen libre pût être dominé et être utilisé comme objet de plaisir. »[1595] L'enjeu n'était pas de savoir d'où pouvait bien émerger un désir semblable. Une telle pratique n'engageait pas la totalité de l'individu. Socrate pouvait bien désirer Alcibiade et trouver la force de résister à cette tentation dans le plaisir d'être simplement allongé près de lui. Nul *pathos* dans un tel penchant, mais bien plutôt un autre type de danger, celui qui menace de l'intérieur la pratique de la liberté : l'*hubris*. « La liberté est donc en elle-même une politique […] dans la mesure où être libre signifie ne pas être esclave de soi-même et de ses appétits, ce qui implique qu'on établisse à soi-même un certain rapport de domination […]. »[1596]

Le souci de soi doit conduire à la maîtrise de soi-même, qui est à la fois un affranchissement par rapport à l'emprise des passions, ce à quoi l'esclave est inapte, et l'acquisition d'un sens des limites, devant prévenir de tomber dans cette autre forme d'esclavage qu'est la tyrannie. La question éthique est donc tout entière corrélée à cette conception grecque du politique, où le citoyen doit à la fois savoir commander et être commandé. Et c'est ainsi qu'elle se répercute sur la problématisation de la sexualité. L'usage des plaisirs faisant partie du processus par lequel le citoyen établit un rapport éthique avec lui-même, c'est donc dans la pratique érotique même que doit s'effectuer l'apprentissage de la limite, grâce auquel peut s'acquérir la nécessaire maîtrise de soi-même. Parallèlement, la sexualité étant conçue, sur le modèle de la pénétration, comme une action relationnelle toujours empreinte d'une certaine inégalité, le problème se pose de la manière de cultiver le plaisir sans verser dans la tyrannie, pour ainsi y retrouver la réciprocité qui doit prévaloir entre égaux.

[1595] « À propos de la généalogie de l'éthique, un aperçu du travail en cours », *loc. cit.*, p. 1206.
[1596] « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *loc. cit.*, p. 1535.

En identifiant les pratiques leur donnant accès au plaisir et en faisant d'elles un problème à la fois d'ordre pédagogique et médical, les Anciens avaient ainsi fait entrer la sexualité dans l'ordre du discours. Or il ne s'agissait pas pour eux de dire la vérité sur le sexe. Il en allait plutôt de sa « détermination » comme « substance éthique », faisant de lui un élément prédominant dans « la façon dont l'individu doit constituer telle ou telle part de lui-même comme matière principale de sa conduite morale ».[1597] Devait ainsi en découler le choix délibéré d'un « mode d'assujettissement », soit une façon de se reconnaître comme « lié » par une règle se rapportant à la substance éthique, en l'occurrence le plaisir sexuel, cela en vertu d'une fin supérieure. Ainsi, la maîtrise de soi comme finalité et comme condition de la liberté, exigeait la reconnaissance des limites et une acceptation de la loi. Problématisée de la sorte dans l'élément même de sa liberté, la sexualité commandait donc une certaine forme de soumission, non pas à un interdit, mais à une limite mouvante, pouvant éventuellement atteindre un état de renonciation, comme « dans la philosophie stoïcienne et dans le dernier épicurisme, aux plaisirs de la chair et aux plaisirs du corps pour assurer l'*apatheia* ».[1598]

Ce travail de soi sur soi n'est jamais accompli en solitaire. Même dans les formes extrêmes de l'ascétisme, il nécessite toujours d'une certaine manière la présence d'un autre, fut-il fictif ou divin. Le rapport de soi à soi passe par la médiation d'autrui. C'est ce que montre la correspondance d'un Sénèque ou d'un Marc Aurèle. Pour eux, le souci de soi impose une procédure quotidienne consistant à faire son examen de conscience, à se remémorer le détail des actions entreprises au cours d'une journée, et de leur rapport aux intentions qui les animaient. Mais cette procédure d'auto-objectivation se complète dans l'échange épistolaire, où le correspondant fait figure de confident et de conseiller. « Écrire, c'est donc "se montrer", se faire voir, faire apparaître son propre visage auprès de l'autre. Et, par là, il faut comprendre que la lettre est à la fois un regard qu'on porte sur le destinataire […] et une

[1597] « Usage des plaisirs et techniques de soi », *loc. cit.*, p. 1375.
[1598] *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 181.

manière de se donner à son regard par ce qu'on lui dit de soi-même. »[1599] Se livrer à la visibilité par l'écriture est en quelque sorte le détour obligé d'un regard porté sur soi.

Dans la mesure où elle implique ainsi autrui, l'éthique n'est donc pas exempte de certains rapports de pouvoir. Vouloir être maître de soi-même exige parfois de se soumettre à la direction d'autrui. Tel est le rôle que joue le directeur de conscience dans l'antiquité païenne, celui de conseiller et de consolateur, celui qu'on allait trouver dans des moments difficiles et sous l'égide de qui l'on entreprenait de se connaître. La direction de conscience était ainsi une autre de ces techniques par lesquelles la subjectivité était appelée à se raconter, à « repasser […] un fragment d'existence […] au filtre d'un discours de manière à fixer en vérité ce qui s'était passé et les mérites, la vertu, les progrès de celui qui s'examinait ainsi ».[1600] Cet exercice ne visait pas à délivrer la vérité du sujet, mais tout au plus à dégager les points d'ancrage possibles pour un ensemble de « discours vrais », dont l'individu était censé s'équiper comme autant de préceptes d'action permettant de faire face aux diverses circonstances de l'existence.[1601]

L'éthique était donc formée, pour les Anciens, d'un ensemble de discours et de pratiques par le biais desquels l'individu entrait en rapport avec lui-même, afin d'apprendre à être libre. Dès lors, l'action libre devait faire l'objet d'une évaluation. Mais celle-ci ne mettait jamais en cause l'individu dans son entièreté. Elle ne se confondait jamais avec un jugement moral, elle ne s'ordonnait pas au langage juridique de la culpabilité. Dans l'expérience éthique élaborée chez les Anciens, le sujet s'objective lui-même dans un rapport où il peut sembler être « à la fois le juge et l'accusé ». Mais en fait, la technique de l'examen de conscience s'apparente plutôt, si l'on suit l'interprétation que Foucault fait de Sénèque, à une procédure comptable. Celui qui s'y soumet « est l'administrateur permanent de lui-même, et non le juge de son

[1599] Michel Foucault : « L'écriture de soi », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 1244.
[1600] *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 185.
[1601] Michel Foucault : « L'herméneutique du sujet », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 1180.

passé. Il veille à ce que tout s'effectue correctement, en accord avec la règle », mais celle-ci est un principe d'action, non ce qui établit une faute.[1602]

Les Anciens ont fait entrer la subjectivité dans l'ordre du discours. Ils ont ainsi amorcé un mouvement qui a traversé l'histoire occidentale. Mais dans la manière dont ils ont problématisé le sujet, et en particulier la sexualité, on ne trouve pratiquement rien qui s'apparente à ce que la psychanalyse a pu dire d'un désir hanté par la culpabilité. Les techniques développées et employées par eux, en revanche, sont encore celles qui ont cours dans le cabinet du psychanalyste. Pour parvenir jusqu'à lui, il fallut cependant qu'elles soient mises au service d'une toute autre manière de problématiser la subjectivité.

5.3.3 Le christianisme et l'émergence d'un pouvoir pastoral

On attribue souvent à un complexe judéo-chrétien l'odieux d'avoir méprisé la vie terrestre, le corps et sa sexualité. Ce dédain théologique pour les plaisirs de la chair aurait fait germer de tenaces inhibitions, dont la modernité aurait tant bien que mal cherché à affranchir l'individu. Pourtant, la problématisation du plaisir sexuel n'est pas le propre des religions révélées. L'antiquité païenne, en faisant du rapport à soi une question d'éthique, avait déjà conduit à valoriser une certaine austérité en matière sexuelle. Il n'y a donc pas de rupture fondamentale entre l'éthique du paganisme gréco-romain et la morale chrétienne, pas plus qu'entre celle-ci et la culture moderne, d'ailleurs.[1603] Mais sur fond d'une transmission entre ces deux systèmes de pensée, une profonde transformation s'est néanmoins opérée. L'affirmation d'une nouvelle finalité de la conduite morale, soit l'obligation pour le chrétien de faire son salut, allait ainsi changer dramatiquement la teneur du rapport à soi, c'est-à-dire ce rapport

[1602] « Les techniques de soi », *loc. cit.*, p. 1617.
[1603] On voit par là que dans ses travaux tardifs sur la sexualité, Foucault semble avoir délaissé l'idée de rupture épistémologique qu'il avançait dans ses premiers écrits, pour admettre dans une certaine mesure le principe de la continuité historique.

entre ce que Foucault appelle la « substance éthique » et les « formes d'assujettissement » qui lui correspondent.

L'austérité en matière sexuelle était motivée, pour des penseurs comme Sénèque, par des considérations relatives à la liberté de l'individu et à la nécessité pour lui de savoir identifier ses limites. Avec l'obligation du salut qui s'impose dans la pensée chrétienne, les données du problème de la conduite individuelle changèrent radicalement. Il ne s'agissait plus de faire de sa vie une « œuvre d'art », dont le sujet serait à la fois le créateur et l'évaluateur. Il ne s'agissait plus de mesurer la liberté selon les critères d'une action vertueuse, qui serait l'affirmation positive d'une subjectivité éthique. Le sujet n'est plus à construire dans et à partir d'une indétermination constitutive. Comme l'a aussi montré Max Weber, dans la pensée chrétienne, la subjectivité est toujours déjà posée dans son rapport avec la toute-puissance divine, rapport marqué par la chute originelle et la distance insurmontable d'une nature pécheresse. La question de la liberté n'est plus rattachée au problème de savoir l'employer à bon escient, ni évaluée à travers le prisme de l'action. Le thème chrétien du libre-arbitre situe le problème de la conduite dans la suite de la rébellion adamique. Sous ce rapport, ce n'est plus tant l'action qui compte comme étalon de mesure de la moralité, mais la volonté.

5.3.3.1 La volonté pécheresse

L'introduction de l'impératif du salut dans la culture occidentale aura profondément transformé la conception du problème sexuel. Si l'on suit Foucault, celui-ci ne sera plus appréhendé suivant le modèle de la pénétration, entendue comme une activité physique immédiatement liée aux autres. Chez Saint Augustin, la « grande question » devient celle de l'érection. D'une problématique du plaisir en actes, on est ainsi passé à celle de l'irritabilité,

de l'excitation, de la convoitise, de la tentation, en un mot : du désir, entendu comme mouvement de l'esprit. « D'où il ressort que le problème n'est pas celui du rapport aux autres, mais celui du rapport de soi à soi, ou, plus précisément, du rapport entre la volonté et l'expression involontaire. »[1604]

De manière à faire son salut, le chrétien doit se tourner vers Dieu. Dans sa marche vers la sainteté, il doit épurer son âme et fixer son regard sur la source de toute perfection. Rien ne doit venir troubler cette contemplation exclusive et immobile. Pour parvenir à la béatitude, il faut, selon Cassien, éviter tout mouvement de l'âme, et donc lutter contre ce qui est le plus susceptible de reproduire le geste d'Adam s'étant détourné du Sauveur : l'« esprit de fornication ». Il ne s'agit là ni d'un acte, ni même d'une intention avérée, tout juste un trouble, un égarement, qui jette indistinctement dans un même état de péché le corps et l'âme. C'est que la tentation se partage entre « un pôle involontaire qui est celui soit des mouvements physiques, soit des perceptions qui s'inspirent des souvenirs et des images qui surviennent, et qui, se propageant dans l'esprit, investissent, appellent et attirent la volonté; et le pôle de la volonté elle-même qui accepte ou repousse, se détourne ou se laisse captiver, s'attarde, consent. »[1605] Le corps, avec sa mécanique charnelle, compte moins, sous ce rapport, que ce « jeu de la pensée avec elle-même ». L'excitation physique peut se produire accidentellement, et propager ses effets néfastes jusqu'aux tréfonds de l'âme, mais elle vaut plutôt comme le signe d'un esprit agité, livré à l'emprise démoniaque de l'illusion tentatrice.

Afin de s'armer pour cette lutte incessante qu'est la chasteté, les Pères de l'Église reprendront aux Anciens cette technique de soi qu'est l'examen de conscience. Celle-ci ne servira plus désormais à jauger les actions et les gestes posés, mais à filtrer jusqu'aux plus fugaces des impressions de l'esprit, afin d'y séparer le bon grain de l'ivraie. L'examen de conscience se fera dorénavant sous le signe de la faute morale, la concupiscence étant rébellion face à Dieu

[1604] « Sexualité et solitude », *loc. cit.*, p. 995.
[1605] Michel Foucault : « Le combat de la chasteté », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 1121.

et défaite de la volonté devant la tentation. D'abord mise en œuvre dans les institutions monacales, la pratique de l'examen de conscience imposera au moine la tâche « de contrôler sans cesse ses pensées, de les sonder afin de voir si elles sont pures, de vérifier qu'il ne s'y dissimule pas […] quelque chose de dangereux […], qu'elles ne sont pas une forme d'illusion ou de séduction. »[1606] Le christianisme n'aura pas été qu'un refus de la chair, la proclamation autoritaire d'un catalogue d'interdits assortis de la menace de châtiments éternels. Il aura peut-être surtout été l'instauration d'un nouveau rapport à soi, où l'interdit n'est pas oblitération d'un domaine, celui de la chair où se mêlent le corps et l'âme, mais bien plutôt sa constitution comme problème, par rapport auquel l'interdit prendra surtout une valeur analytique. L'important ne sera pas l'action répréhensible en soi, mais bien plutôt le processus mental qui l'aura rendue possible.[1607]

Le but d'une telle pratique de soi s'ordonne toujours à une certaine conception de l'*apatheia*; elle vise toujours à s'affranchir de l'emprise des passions. Mais il ne s'agit plus, comme pour les stoïciens, de parvenir par cette voie à la maîtrise de soi-même, de manière à pouvoir affirmer une volonté autonome. Si le chrétien doit renoncer à la servitude des plaisirs, ce n'est qu'afin de se conformer à un idéal d'humilité. « Être humble, c'est au fond et surtout savoir que toute volonté propre est une volonté mauvaise. »[1608] C'est pourquoi ce qui compte au palmarès de la sainteté, ce n'est pas tellement de renoncer à commettre des actes défendus. L'enjeu est de parvenir à écarter jusqu'au désir de jouir. Ainsi, par un curieux renversement, ce qui était conçu comme passivité, perméabilité de l'âme à l'assaut des tentations, devient condamnable en tant qu'activité, volonté égoïste d'un soi qui refuse de s'arracher à lui-même. L'apathie chrétienne, c'est l'idéal d'une mortification de la volonté, de sa soumission intégrale aux commandements divins. C'est non pas la maîtrise de soi, mais le renoncement à soi.

[1606] « Sexualité et solitude », *loc. cit.*, p. 996.
[1607] « Le combat de la chasteté », *loc. cit.*, p. 1123
[1608] *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 181.

5.3.3.2 Le berger et son troupeau

Labeur incessant où l'homme se mesure à lui-même dans le but de se dépasser, pour mieux s'anéantir, ce rapport de soi à soi qui prend la forme d'une lutte sans merci, est un cheminement solitaire. À chacun, individuellement, de faire son salut. Mais la tâche est peut-être trop lourde; elle ne peut s'accomplir sans le secours d'un autre. La direction de conscience, dont certains sophistes avaient fait un commerce rentable à l'époque de la Cité, prend alors une autre tournure. De volontaire et circonstanciée, elle devient obligatoire et permanente. Loin de sombrer dans l'inertie, le renoncement à sa volonté propre suppose d'embrasser sans réserve celle d'un autre. Le directeur de conscience aura ainsi la charge de conduire, dans les moindres détails de la vie quotidienne, la conduite du dirigé. Il aura de plus à l'épauler dans sa lutte contre le mal, car il ne suffit pas de débusquer par soi-même la présence du tentateur derrière la moindre de ses pensées. Encore faut-il avouer à un confesseur, exposer ainsi les arcanes d'une âme pécheresse, dans l'espérance d'une absolution qui effacerait tous les torts.

Articulée à la finalité du salut, cette technique de la direction de conscience s'affirme ainsi comme le ressort fondamental d'une nouvelle forme de pouvoir : le pastorat. En proposant à ses fidèles de les guider vers la vie éternelle, le christianisme a déployé à la surface du monde terrestre un dispositif de pouvoir aux dimensions inégalées. Il faut noter une fois de plus la concordance entre la signification du problème éthique et la structuration organisationnelle des rapports de pouvoir. Pour les Grecs, l'éthique était ce par le biais de quoi le citoyen pouvait se qualifier à être libre parmi des égaux, la maîtrise de soi étant le moyen d'être apte au commandement comme à l'obéissance. Or, pour le chrétien, le seul signe d'égalité est dans l'infinie dépendance face à la toute-puissance divine. Elle est donnée dès l'origine, et non constituée par des pratiques civiques. Le pouvoir pastoral fera jouer dans l'élément d'une

égalité devant Dieu le jeu subtil des hiérarchies, la morale étant alors le principe de différenciation entre les élus et les réprouvés.

Le pastorat n'est pas un pouvoir liant la loi au territoire, comme le fait la Cité grecque. Prenant son modèle sur la figure du berger, « c'est un pouvoir qui par définition s'exerce sur un troupeau, […] sur une multiplicité en mouvement ».[1609] Le pasteur est à l'image de cette nuée divine conduisant le peuple hébreu vers la Terre promise. C'est donc un pouvoir s'exerçant sur la collectivité, mais c'est aussi un pouvoir qui agit fondamentalement sur le mode de l'individualisation, le salut étant d'abord et avant tout l'affaire de chacun. Ainsi que le raconte la parabole, le bon pasteur est non seulement celui qui sait mener son troupeau vers les meilleurs pâturages, il est aussi celui qui se porte au secours de la brebis égarée. Le pastorat est donc une charge; comme exercice d'un pouvoir, il comporte une dimension éthique fondamentale. Il exige une disposition au sacrifice de soi. Dieu lui-même, éternel souverain, ne s'est-il pas abaissé en son Fils jusqu'à laver les pieds de ses apôtres, n'a-t-il pas consenti au martyr de la croix pour racheter les péchés du monde? La doctrine chrétienne soutient ainsi la conception d'un pouvoir essentiellement bienfaisant, l'inégalité hiérarchique étant au bénéfice des petits, et c'est dans cette petitesse que le pouvoir s'exerce pour la plus grande gloire de Dieu.[1610]

Ce qui prévaut dans le christianisme comme instance de la loi, ce n'est pas le fruit de la délibération humaine, mais la volonté révélée du Créateur. Cette conception singulière de l'origine de l'obligation morale suppose une autre articulation du rapport entre juridiction et véridiction. La loi n'est pas ce par quoi l'humanité chercherait à définir la vérité de la justice. La doctrine renverse ce rapport, pour faire de l'obligation la voie d'accès à la vérité. La promesse du salut, l'avènement du Royaume de justice, exigent en contrepartie des

[1609] *Idem*, p. 129.

[1610] On retrouve ici ce caractère paternaliste que Weber attribuait à la « domination hiérocratique » du clergé chrétien, mais on voit, en revanche, derrière le simple monopole de la distribution des « biens de salut » à quoi Weber rattachait son influence, combien s'avère complexe le fonctionnement d'un tel pouvoir, lorsqu'il est envisagé du point de vue de ses « techniques » constitutives.

prestations de vérité de la part du fidèle. Double exigence de vérité, alors, que cette doctrine où la croyance et la foi sont le principe d'une adhésion à la loi, mais où l'accès à la vérité de la Parole impose au chrétien une purification préalable. Si le baptême en est le rituel inaugural, la purification demeure une tâche à jamais répétée. C'est par ce biais que le rapport à la loi est, pour le christianisme, le principe de l'assujettissement.

Au sein même d'une institution aussi totalisante que l'Église, le pouvoir, par l'usage de la technique de la direction de conscience, s'avère ainsi producteur d'individualité. La question de la vérité y travaille de façon bidirectionnelle. « Le pasteur chrétien enseigne […] la vérité, il enseigne l'écriture, il enseigne la morale, […] les commandements de Dieu et […] de l'Église. En cela, c'est donc un maître, mais le pasteur chrétien est aussi un maître de vérité en un autre sens : […] il doit connaître de l'intérieur ce qui se passe dans l'âme, dans le cœur, au plus profond des secrets de l'individu. »[1611] Ainsi, par l'aveu exhaustif de lui-même, le croyant accède à l'état de pureté qui le dispose à accueillir le message divin. Mais ce faisant, il n'accède pas à une conscience de soi qui l'habiliterait à la maîtrise de lui-même. Ce que révèle la confession, c'est au contraire une subjectivité minée par ses propres faiblesses. Seul refuge du pécheur, c'est l'amour divin qui fera sa force. Dès lors, le pouvoir pastoral, en tant que technologie de subjectivation, utilise la vérité de soi comme principe d'une mise en « dépendance intégrale » et permanente du croyant par rapport à son tuteur. « C'est un rapport de soumission d'un individu à un autre individu. »[1612] L'objectif étant la mortification du sujet, l'obéissance absolue caractérise ainsi la manière dont le rapport de soi à soi doit s'articuler comme rapport à l'autre. Produit au moyen de cette technologie individualisante, ce rapport d'obéissance absolue se déploiera bien au-delà de la simple intersubjectivité, pour prendre, sous l'égide de l'Église romaine, une dimension universelle.

[1611] « Sexualité et pouvoir », *loc. cit.*, p. 564.
[1612] *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 178.

5.3.3.3 Résistances et « contre-conduites » : les préludes de la Réforme

Mais ce projet théocratique de l'Église ne sera jamais parvenu à vaincre les multiples formes de résistance qu'aura suscitées sa tentative d'étendre son autorité. Dès les premiers siècles de l'ère chrétienne, l'Église avait dû, afin d'affirmer son magistère œcuménique, éliminer de multiples courants spirituels qui posaient autrement le problème de la conduite. Louis Dumont a sans doute raison de voir en l'anachorétisme une des premières figures de l'idéologie individualiste occidentale.[1613] Le message christique, et l'exemple des quarante jours passés au désert, pouvaient inciter en effet à une fuite hors du monde, de la société et de ses lois. En ce sens, le mode de vie ascétique[1614] devait entrer en contradiction avec la rationalité du pouvoir pastoral. Car si l'ascèse est bien « un exercice de soi sur soi, […] une sorte de corps-à-corps de l'individu avec lui-même », alors « l'autorité d'un autre, la présence d'un autre, le regard d'un autre est, sinon impossible, du moins non nécessaire. »[1615] S'agissant d'une lutte contre soi-même, l'ascèse vise une identification mystique avec l'élément divin. Le mysticisme court-circuite ainsi les relais du pastorat, car il se recueille dans une expérience ineffable, insaisissable, qui échappe nécessairement aux procédures examinatrices, et qui, par cette communion qui est « révélation immédiate de Dieu à l'âme »[1616], vient suspendre la diffusion hiérarchique de la vérité doctrinale.

Par-delà la diversité des pratiques ascétiques et leur polysémie, qui empêchent sans doute d'en faire un ensemble cohérent, il s'agit néanmoins, pour Foucault, d'un mode de spiritualité en conflit direct avec l'organisation pastorale du pouvoir ecclésiastique, telle qu'elle pouvait

[1613] Louis Dumont : « De l'individu-hors-du-monde à l'individu-dans-le-monde », in *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983, pp. 33-81.
[1614] Foucault reconnaît que son acception de la notion d'« ascétisme » a « un sens plus général que celui que lui donne [...] Max Weber », qui, en plus d'opposer l'ascète au mystique, distinguait dans l'ascétisme des orientations intra- et extra-mondaines (« L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *loc. cit.*, p. 1528).
[1615] *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 209.
[1616] *Idem*, p. 216.

avoir cours dans les institutions monacales. À l'affirmation d'une individualité spirituelle tendue vers l'arrachement aux affres de la vie terrestre, le monachisme oppose la primauté de la règle, et une valorisation de l'humilité qui n'est pas rejet du monde, mais entière soumission à son ordre. Par conséquent, il ne faut pas entendre la notion de « souci de soi » comme le trait d'une culture nécessairement individualiste.[1617] Si les pratiques ascétiques sont clairement une affirmation de « l'individu comme valeur », ainsi que le dirait Dumont, le souci de soi prend d'autres formes sous l'égide du pouvoir pastoral, au sein d'institutions collectivistes comme le furent les monastères. Ce que l'institution pastorale prend en charge de produire, ce n'est pas tant l'individualité d'exception, la sainteté, mais bien une individualité ordinaire, si l'on peut dire; une individualité qui tend, à travers des procédures où elle doit révéler sa vérité spécifique, vers le point de son effacement.[1618]

En mettant en œuvre cette forme singulière du pouvoir qu'est le pastorat et en le faisant fonctionner à une aussi grande échelle, le christianisme aura eu une influence décisive sur la culture occidentale. C'est que, pour la première fois peut-être, le pouvoir ne se contentait pas d'acquiescer aux signes apparents de la soumission. Il entreprenait de « conduire les conduites », infatigablement et exhaustivement. Il se proposait de produire une forme de subjectivité non pas simplement marquée du sceau de la loi, mais modelée continûment par des procédures de vérité. Or, à l'observer ainsi à travers le prisme du type de rationalité qui orienta les pratiques de pouvoir au sein de l'Église, l'histoire de la chrétienté paraît comme une longue suite de conflits dont les enjeux furent toujours cette même question de la conduite. Pour Foucault, l'importance du pastorat se mesure à l'intensité des luttes qui s'y rapportèrent, et des résistances qu'on n'eut de cesse de lui opposer. Depuis la querelle de la gnose, en passant par la révolte des hussites, celle de Müntzer, ou le mouvement des béguines,

[1617] « Le style de l'histoire », *loc. cit.*, p. 1472.

[1618] Comme Weber l'a montré, cependant, cette tension entre une éthique de « virtuose », projetée vers la sanctification de soi-même, et une morale vulgaire visant à la simple subordination des masses aura eu une influence décisive sur le devenir institutionnel de la religion chrétienne.

et jusqu'à la Réforme, « toutes ces luttes qui ont culminé dans les guerres de Religion étaient fondamentalement des luttes pour savoir qui aurait effectivement le droit de gouverner les hommes, […] pour savoir qui a ce pouvoir, de qui il le tient, comment il l'exerce, avec quelle marge d'autonomie pour chacun, quelle qualification pour ceux qui exercent ce pouvoir, quelle limite de leur juridiction », etc.[1619]

Plus que des conflits doctrinaux, ces luttes furent les multiples épisodes d'une « grande bataille de la pastoralité » qui n'a eu de cesse de traverser l'Occident depuis l'effondrement de l'empire romain. Les aspects de la doctrine avaient sous doute leur importance, mais ce qui ne cessait de rejaillir, c'était l'ambiguïté profonde du problème de la conduite, que l'Église avait tendance à réduire par un pouvoir bienveillant et totalitaire. Ainsi en fut-il de l'expérience mystique, qui posait la possibilité de se conduire soi-même à travers un cheminement absolument singulier. C'était un type d'expérience qui fascinait, à voir le nombre de mystiques qui furent canonisés, mais qui menaçait en même temps l'institution ecclésiale, en se soustrayant aux mécanismes de pouvoir qui l'appuyaient. Ambiguïté, donc, de cette notion de conduite, qui se manifeste dans la résistance plus ou moins déclarée de certaines formes de spiritualité à l'égard du pastorat. Car ce furent « des mouvements qui [eurent] pour objectif une autre conduite, c'est-à-dire : vouloir être conduit autrement, par d'autres conducteurs […], vers d'autres objectifs et vers d'autres formes de salut, à travers d'autres procédures et d'autres méthodes ».[1620] Or ces « révoltes de conduite » dont parle Foucault, loin d'avoir simplement pour but d'en finir avec la domination cléricale, eurent bien plutôt pour motivation, comme Weber l'a montré, un désir d'approfondir et d'intensifier la réglementation religieuse des conduites.

Si la révolte de Luther prit la forme ouverte d'une contestation doctrinale, celle-ci portait largement sur les techniques pastorales, et au premier chef sur le sacrement de pénitence. Ce

[1619] *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, pp. 152-153.
[1620] *Idem*, p. 198.

que les réformés contestaient ouvertement, c'était le commerce des indulgences. Mais plus profondément, c'était tout le système de l'autorité ecclésiale qui était mis en cause, précisément du point de vue des pratiques spirituelles. La technique de la direction de conscience avait fait de la confession une instance para-juridique, aux ramifications d'autant plus profondes qu'il ne s'agissait pas simplement de juger du permis et de l'interdit. Il en allait d'« une autre forme d'analyse du comportement, une autre forme de culpabilisation, un autre type de condamnation, beaucoup plus fin, beaucoup plus serré, beaucoup plus ténu ».[1621] En s'attaquant au sacrement pénitentiel, la Réforme reprenait d'une certaine manière le fil d'expériences spirituelles qui n'avaient eu de cesse de protester contre la « très forte "codification" […] de l'expérience morale ».[1622] Ce faisant, elle allait remettre radicalement en question le rôle juridictionnel du pasteur, la part d'arbitraire qui le caractérise, et d'où germait la corruption qui gangrenait Rome. C'est sous le même angle d'attaque qu'elle posait le problème de l'Écriture. La traduction de la Bible en langue vernaculaire indiquant que la Parole était accessible et interprétable par le croyant lui-même, fut là encore une manœuvre explicitement dirigée contre la médiation pastorale.[1623]

La Réforme fut une « crise majeure » du pastorat, la critique radicale d'un certain type de pouvoir religieux et du modèle d'individualité qu'il promouvait. « Le besoin alors ressenti d'une participation directe à la vie spirituelle, au travail du salut, à la vérité du Grand Livre – tout cela témoigne d'une lutte pour une nouvelle subjectivité. »[1624] D'une part, la Réforme allait considérablement affaiblir l'emprise du pouvoir pastoral sur la détermination des conduites individuelles et collectives, mais d'autre part, elle eut pour effet de radicaliser la prégnance de l'enjeu qui justifiait le pastorat. La question du salut allait s'y poser avec une nouvelle rigueur, et Weber aura montré combien, notamment par la manière dont la doctrine

[1621] « Sexualité et pouvoir », *loc. cit.*, p 563.
[1622] « Usage des plaisirs et techniques de soi », *loc. cit.*, p. 1378.
[1623] *Sécurité, territoire, population*, p. 217.
[1624] « Le sujet et le pouvoir », *loc. cit.*, p. 1047.

de la prédestination a pu affecter les croyants, cela rendit saillant le problème du rapport de soi à soi. S'il y a bien, comme le soutient Weber, un rapport d'« affinité élective » entre les enjeux éthiques du protestantisme, et les formes de rationalité qui allaient déployer leurs effets avec le développement du système capitaliste, c'est donc que ce dernier constitue, d'une certaine manière, un prolongement du problème pastoral de la conduite. Car si un « énorme désir d'individualité » s'est manifesté dans la Réforme, pour préparer l'avènement d'une « conscience bourgeoise » notamment marquée par l'idée de la propriété de soi-même, ce ne fut pas autre chose que la « recherche démultipliée » d'une nouvelle manière de se conduire, d'être conduit, que l'affirmation insistante d'un insatiable « besoin de conduite ».[1625]

La question de la conduite s'est trouvée soustraite, aux abords des temps modernes, à l'autorité exclusive de l'Église. Elle allait se poser autrement et se propager sous de nouvelles formes. C'est peut-être sous cet angle du problème de la conduite qu'il faut analyser la prolifération, observée par Elias, des manuels de civilité à partir des XVI^{e} et XVII^{e} siècles. Ce serait moins, alors, l'affirmation soudaine, au nom de la civilisation, d'une contrainte sociale dirigée contre le déchaînement pulsionnel typique de l'habitus médiéval, mais le prolongement d'une histoire déjà longue de la problématisation du rapport à soi et aux autres. Une continuation s'étant progressivement détachée de sa référence à la transcendance divine, et qui vint poser le problème de la conduite dans un langage séculier et mondain. Aussi ne faut-il pas s'étonner que même un philosophe comme Érasme ait pu juger digne de sa fonction d'écrire un traité sur les choses de la « civilité puérile ». Le problème de la conduite était devenu l'élément central d'un projet pédagogique général.[1626]

La philosophie moderne allait faire un très large écho à cet enjeu posé par l'influence déclinante du pastorat et de la morale chrétienne. Qu'est-ce d'autre, au fond, que la deuxième question kantienne, sinon celle de savoir comment faut-il se conduire? Et lorsque Kant invita

[1625] *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 237.
[1626] *Ibidem*.

l'homme à sortir de son état de minorité, « par un changement qu'il opérera lui-même sur lui-même »[1627], n'était-ce pas poser, à nouveaux frais, le problème des techniques de soi dont l'usage devait habiliter à la conduite d'un être libre? Et n'était-ce pas, dans ce rapport à soi fondé en raison que Kant appelait l'autonomie, une autre façon de poser la vieille question pastorale de l'obéissance? À travers cette reformulation dans le discours des Lumières, loin de s'éteindre, le pastorat allait ainsi contribuer à définir le problème politique moderne.

5.4 Souveraineté, discipline et châtiment

Au-delà du simple rapport de soi à soi, la question de la conduite soulève également celle, proprement politique, de la vie collective. La démarche individualiste de l'ascèse fut sans doute une des principales voies permettant d'échapper à l'emprise du pouvoir pastoral, mais comme le signale Foucault, la contestation du pastorat prit aussi souvent la forme d'un questionnement sur la nature de la communauté. À travers la critique voire le refus d'une médiation cléricale, le modèle communautaire était porté par l'exigence d'une expérience spirituelle plus proche du christianisme originel. Comme l'expliquait aussi Weber, au « dimorphisme » du prêtre et des laïcs, cependant, le modèle communautaire substituait souvent la distinction entre les élus et les réprouvés.[1628] Mais cette opposition s'enracinait plus profondément que dans le seul rapport d'une appartenance immédiate au groupe, plus solidement qu'avec le seul lien des sacrements et des rites. C'était une manière de renouer avec le sens premier de l'*ecclésia*, le rassemblement fusionnel des hommes en une totalité unie par la même éthique. D'une certaine manière, la critique communautariste du pastorat remontait vers cette autre source du problème politique occidental, celle qu'Aristote avait

[1627] « Qu'est-ce que les Lumières? », *loc. cit.*, p. 1384.
[1628] *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, pp. 213-214.

identifiée en définissant la Cité par le partage des mêmes conceptions du bien, du beau et du juste.

Sur quelle base cette exigence faisant du corps social une totalité éthique pouvait-elle se fonder? Les Grecs ont légué à la postérité cette idée voulant que la loi soit en elle-même constitutive de l'unité sociale. La loi définissait le cadre de l'action, et celle-ci, par son caractère émulatif, encourageait à l'acquisition des vertus civiques grâce auxquelles la Cité pouvait se conserver. Dès lors, « sitôt que le bon législateur grec, tel Solon, a[vait] réglé les conflits, il laiss[ait] derrière lui une cité forte dotée de lois qui lui permett[aient] de durer sans lui. »[1629] La loi était ainsi conçue comme la condition d'une autonomie à la fois individuelle et collective. Et au terme du long intermède chrétien, l'Europe des Lumières allait retrouver cette même idée de la loi comme fondement et aboutissement d'un bon usage de la liberté. L'appel kantien à sortir de son état de minorité consistait précisément à rejeter la tutelle des autorités traditionnelles. Il rappelait ainsi, contre l'hétéronomie pastorale, à l'antique problème de la conduite, qui se trouvait reformulé dans un questionnement sur l'usage légitime de la raison. Mais au-delà de l'éthique personnelle, la critique de la raison posait d'emblée le principe de son usage légitime comme condition de l'unité politique. Seule une loi fondée en raison justifiant son exigence d'obéissance, il fallait impérativement que le pouvoir laisse à la raison l'espace nécessaire à son développement. Dès lors, « l'usage public et libre de la raison autonome sera[it] la meilleure garantie de l'obéissance, à la condition toutefois que le principe politique auquel il fa[llait] obéir soit lui-même conforme à la raison universelle. »[1630]

[1629] « "*Omnes et singulatim*" : vers une critique de la raison politique », *loc. cit.*, p. 957.
[1630] « Qu'est-ce que les Lumières? », *loc. cit.*, p. 1386

5.4.1 Hobbes, le pouvoir et la guerre

Nous avons montré dans le premier chapitre que cent cinquante ans avant Kant, au vu de la guerre civile qui ravageait l'Angleterre, dont le brasier lui semblait avoir été alimenté par ce qu'il percevait comme une habileté particulière de la raison à multiplier les erreurs, Hobbes avait conclu à l'impossibilité d'atteindre, en matière de lois et de justice, semblable universalité rationnelle. La polysémie du vocabulaire était telle que le langage lui-même, loin de pouvoir mener les hommes à un accord sur la nature du bien, excitait au contraire leurs passions et amplifiait leurs contentieux au point de précipiter l'affrontement guerrier. Seule la mort, comme négativité pure, de par la peur qu'elle suscite en tout homme assez sage pour vouloir se conserver lui-même, pouvait unanimement être désignée comme un mal. Pour ce qui est du bien, en revanche, chacun ayant en cette matière un jugement particulier et incommensurable, l'accord était impossible, et par conséquent, la raison d'un seul devait prévaloir, celle du souverain législateur.

La loi, comme émanation de la volonté souveraine, recevait ainsi dans le théorème hobbesien, ce même pouvoir d'unification qu'on lui prêtait déjà à l'époque de Solon. Au lieu de se substituer au jugement des particuliers, l'intériorité de la conscience étant par définition inaccessible au regard et à l'emprise du souverain, la loi devait plutôt s'y superposer pour baliser un espace de liberté, allouant par le fait même à chacun un droit d'agir afin d'atteindre, à l'intérieur du cadre légal, ce qu'il jugeait bon pour lui-même. On ne peut dire que la loi, chez Hobbes, se faisait constitutive d'une totalité « éthique », mais elle n'en était pas moins un principe de totalisation et de pacification du corps social. Mais c'est moins en tant que principe formel que la loi opérait cette totalisation, qu'en ce qu'elle manifestait la volonté du souverain. En ce sens, c'était la présence efficiente, personnalisée et permanente du pouvoir

dans la figure du souverain qui constituait la communauté, à partir d'une multiplicité éparse d'« individualités séparées » dont elle provoquait la « coagulation ».[1631]

De la sorte, quoique Foucault ne le dise pas ainsi, Hobbes retrouvait, au principe de l'unification du social, une modalité du pouvoir qui « branchait », en quelque sorte, la souveraineté sur le pastorat. La caution religieuse qu'il apposait à sa théorie politique n'était donc pas seulement une justification supplémentaire de ce qui pouvait se déduire simplement des prémisses matérialistes du désir et de son mouvement interne. La charge pastorale qu'il confiait au souverain introduisait une dimension nouvelle dans la rationalité politique de l'État : la nécessité d'opérer, dans le menu détail, une régulation effective des conduites et des affects qui les orientent. Tandis qu'elle sécularisait la notion de « salut » pour en faire un synonyme du bonheur et de la sécurité terrestres, la théorie de Hobbes s'inscrivait ainsi dans cette laïcisation générale du problème des conduites, en articulant la modalité pastorale du pouvoir à un nouveau régime de finalités.

Certes, on connaît surtout la théorie de Hobbes pour avoir posé, la première, les fondements « juridico-politiques » de la souveraineté de l'État. Sous cet angle, le problème hobbesien, paraît s'être formulé essentiellement en termes de légitimité du pouvoir, sur la base d'une codification rationnelle de son origine dans le pacte social, et par opposition à ce qu'il présentait comme la conséquence inéluctable de la nature humaine : la guerre. Le souverain se voyait confier le droit légitime de commander à ses sujets parce qu'en pacifiant leurs rapports, il leur procurait à tous la sécurité. La guerre semble donc avoir une fonction essentielle dans la philosophie de Hobbes : c'est à partir d'une étude des causes de la guerre naturelle, dont la guerre civile n'était qu'une variante, qu'il devenait possible de saisir rationnellement la raison d'être de l'État. Dans l'histoire de la pensée politique, Hobbes apparaît bien, dit Foucault, comme celui qui a « placé le rapport de guerre au fondement et au

[1631] *« Il faut défendre la société »; Cours au Collège de France. 1976*, *op. cit.*, p. 26.

principe des relations de pouvoir ».[1632] De la guerre serait né l'État, et elle se maintiendrait encore, même sous l'empire de ses lois, dans une rivalité faisant de tout un chacun l'adversaire de son semblable.

Mais il s'agit en fait d'un leurre. Comme Foucault l'explique, d'une manière qui n'est pas sans évoquer la lecture de Zarka, l'état de nature, chez Hobbes, ce n'est pas la guerre proprement dite. Ce n'est pas la bataille, la lutte au corps-à-corps. L'état de nature est un « état de guerre », certes, mais celle-ci se déroule essentiellement dans l'échange de signes, dans ces « représentations calculées »[1633] au moyen desquelles chacun manifeste sa force aux yeux d'autrui, ce qui institue entre les adversaires un rapport comparatif, un quasi marché sur lequel chacun peut évaluer sa propre puissance à l'aulne de celle des autres. L'institution de l'État ne procède pas, elle non plus, du rapport de force, mais bien de ce même jeu de signes et de représentations par lequel chacun rend visible sa volonté de vivre en paix. Même ce que Hobbes désigne comme « république d'acquisition », ce type de pouvoir souverain qui découle du droit de conquête, du droit de la force par laquelle le vainqueur réduit le vaincu en esclavage, et dont Hobbes admet qu'il constitue la racine effective de tout État empiriquement constitué, ne serait pas véritablement guerrier par essence. Si ce type de république semble bien émaner de la violence, de « rapports de force à la fois réels, historiques et immédiats », ce n'est pas la guerre comme telle qui s'avère fondatrice ici non plus, car en se soumettant par peur de la mort, le vaincu conclut avec le vainqueur le même rapport de souveraineté « juridique et légitime » que s'ils avaient passé entre eux un contrat d'égal à égal.[1634]

« Au fond, écrit Foucault, tout se passe comme si Hobbes, loin d'être le théoricien des rapports entre la guerre et le pouvoir politique, avait voulu éliminer la guerre comme réalité historique, comme s'il avait voulu l'éliminer de la genèse de la souveraineté. »[1635] En ce sens,

[1632] *Idem*, p. 77.
[1633] *Idem*, p. 79.
[1634] *Idem*, pp. 81-82.
[1635] *Idem*, p. 83.

la théorie de Hobbes aurait pris acte de ce processus historique analysé par Elias et Weber, celui de la constitution, par la monopolisation de fait et de droit des « pratiques » et des « institutions de guerre », de l'État moderne. L'« étatisation de la guerre », en repoussant celle-ci vers les frontières du corps politique, aurait ainsi permis de mettre fin à la « guerre quotidienne » qui déchirait jusqu'alors le tissu social.[1636] Mais tout en rationalisant les effets de cette monopolisation de la violence, en fondant la légitimité de l'État sur le pourvoiement de la sécurité individuelle, la théorie hobbesienne aurait en quelque sorte délibérément obscurci le processus historique, essentiellement guerrier, qui avait permis d'y parvenir.

S'il faut en croire Michel Foucault, c'est au moment même où s'est réalisée cette pacification sous l'égide de l'État, soit, *grosso modo*, au sortir de ces grandes « batailles de la pastoralité », ces guerres de religion qui avaient enflammé l'Europe au XVI^{e} siècle, que serait apparu pour la première fois un « discours historico-politique sur la société » directement opposé au « discours philosophico-juridique » dans les termes duquel la monarchie entreprenait de justifier ses prétentions à l'absolutisme. Affirmant que « la guerre a présidé à la naissance des États » et qu'elle « continue à faire rage » en son sein, ce discours, contrairement à la « grande image de l'organisme ou du corps humain que Hobbes » a dépeinte au service de la Couronne, se serait voulu porteur d'une « conception binaire de la société », où maîtres et sujets, loin de former un tout unifié, poursuivent depuis toujours un affrontement sans trève. Celui qui tenait ce discours, explique Foucault, ne cherchait pas à occuper la « position du sujet universel, totalisant ou neutre » du juriste ou du philosophe, pour qui, comme le disait Hobbes, vérité et paix sont de même essence. Son discours était un parti-pris faisant valoir les « droits » des uns contre ceux des autres, en ressuscitant la mémoire de la liberté bafouée des ancêtres, le souvenir douloureux de la défaite et de l'oppression. Ici, la vérité se trouvait indissociable de la partialité des rapports de force,

[1636] *Idem*, pp. 41-42.

c'était une « vérité-arme », qui visait à déterrer des sables du temps le savoir enfoui des luttes dont découlait l'ordre actuel.[1637]

La « théorie juridico-politique » du pouvoir souverain, ce discours qui, à l'instar de Hobbes, entendait légitimer le droit des autorités établies, était fonctionnellement proche d'une certaine modalité du récit historique. Comme celui des juristes et des philosophes, le discours des historiens avait toujours eu un caractère cérémoniel servant à magnifier la souveraineté. En effet, selon Foucault, « la fonction traditionnelle de l'histoire, depuis les premiers annalistes romains jusque tard dans le Moyen Âge et peut-être [...] plus tardivement encore a[vait] été de dire le droit du pouvoir et d'en intensifier l'éclat », en « montr[ant] le caractère ininterrompu du droit du souverain », légitimement transmis depuis les temps mythiques de la fondation. En présentant le pouvoir, dans son immémorielle continuité, comme le « fondateur et garant de l'ordre », l'histoire renforçait les aspects juridiques et magiques qui, comme l'explique Foucault en suivant Dumézil, ont toujours codifié la souveraineté dans la culture indo-européenne.[1638]

L'apparition d'un nouveau type de discours, de cette « contre-histoire » posant la guerre au fondement de l'ordre social, opéra de ce point de vue une cassure profonde dans la conscience historique de l'Occident. Dans la trame continue de l'histoire officielle, la contre-histoire a introduit la rupture, le récit s'articulant dorénavant autour du moment de la conquête et de l'assujettissement. Son émergence est ainsi venue dissiper « l'identification implicite entre le peuple et son monarque ». Sous cette lumière, le souverain « asservit » plutôt qu'il n'unifie et ne « lie ». Ce discours fait donc apparaître le droit, la loi et l'obligation non pas comme ce qui assure la permanence du lien social et politique, mais comme ce qui cherche au contraire à masquer la réalité du pouvoir, qui n'est qu'« abus », « violence », et « exaction ».[1639] Foucault souligne la parenté de ce discours avec l'historicisme juif, ce récit à la fois mythique et

[1637] *Idem*, pp. 43-46.
[1638] *Idem*, pp. 58-60.
[1639] *Idem*, p. 61; voir aussi pp. 65-66.

prophétique qui raconte le malheur des ancêtres et promet le rétablissement de leurs droits. La réémergence de ce genre de discours, en ce qu'elle est rupture avec une « conscience historique [...] centrée sur les rituels de la souveraineté et sur ses mythes » de fondation, inaugurerait même, selon Foucault, le passage du Moyen Âge à la « modernité », c'est-à-dire à un autre mode de narration historique, axé non plus sur la continuité du passé mais sur l'avenir et la promesse de la révolution. L'accumulation du savoir historique n'est pas, ici, un loisir lettré, mais bien un instrument pour la guerre qui s'annonce.[1640]

On ne se surprendra pas de constater que cette narration contre-historique a joué un grand rôle dans ce qui fut la première révolution politique moderne, la guerre civile anglaise de 1642.[1641] Dans ce contexte de lutte entre la bourgeoisie et la monarchie, le conflit s'alimentait du souvenir vivace, dans la conscience populaire anglaise, « du vieux clivage de la conquête » normande survenue au XI^e^ siècle. La conception binaire de la société prenait ici l'allure d'une véritable « guerre des races », où l'aristocratie et son chef couronné étaient perçus comme des envahisseurs étrangers. Les six siècles écoulés depuis la conquête n'avaient en rien adouci ce clivage, et les nombreux conflits politiques qui avaient ponctué l'histoire de l'Angleterre depuis lors s'étaient tous vus « codés » dans les termes de cette étrangeté raciale entre Normands et Saxons. La revendication continue d'un droit censément attaché par nature au « *free-born people of England* », l'affirmation répétée d'une primauté de la « *common law* » et du droit coutumier puisaient ainsi dans cette référence à la guerre des races, référence qui soutenait autant la position de la monarchie, d'ailleurs, que celle des parlementaires, et qui a entièrement coloré la « discussion juridico-politique des droits du souverain et des droits du peuple » au XVII^e^ siècle.

Comme le montre Foucault en s'appuyant surtout sur les écrits du juriste Edward Coke, les parlementaires anglais arguaient de ce que la légitimité de la monarchie, depuis Guillaume le

[1640] *Idem*, pp. 62 et 69-70.
[1641] Le passage suivant s'appuie sur les pages 84 à 96 du cours *« Il faut défendre la société »*.

Conquérant, tenait au fait qu'il avait non pas conquis mais dûment hérité du trône en acceptant de régner en conformité avec le droit et les traditions des Saxons, un droit qui, précisément, était censé limiter la souveraineté. «[C]e qui légitim[ait], dans cette analyse, la monarchie de Guillaume, c'est également ce qui limit[ait] son pouvoir ». Dans cette perspective, la conquête n'aurait véritablement commencé qu'à la suite de ce transfert légitime de la royauté saxonne, lorsque les aristocrates auraient entrepris d'échapper à ces limitations du pouvoir. C'est à l'encontre de ces abus que les droits du Parlement et la *common law* auraient été opposés. La guerre civile n'aurait ainsi été que l'ultime épisode d'un affrontement séculaire, dont elle reprenait la logique et les codes narratifs. Ainsi, la position des parlementaires s'appuyait sur une certaine idée du droit saxon présenté comme « loi originaire et historiquement authentique » et en même temps comme « l'expression même de la raison humaine à l'état naturel ». Comme l'écrit Foucault, « l'historicisme qu'on opposait à l'absolutisme des Stuart basculait dans une utopie fondatrice » que la destitution du roi et l'établissement de la république devaient ressusciter. Au cours de la guerre civile, *Levellers* et *Diggers* allaient même radicaliser les conséquences politiques de cette illégitimité alléguée du droit positif. Découlant de la conquête, ce droit était donc nul et non avenu. L'ordre civil n'était en fait qu'« un état de non-droit qui frapp[ait] d'invalidité toutes les lois et toutes les différences sociales qui marqu[aient] l'aristocratie, le régime de propriété, etc. » Dans cette optique, les lois n'étaient même plus des « limites du pouvoir » mais des « pièges », des « instruments du pouvoir ». Elles devaient donc être intégralement supprimées.

Devant cette tangente radicale du discours contre-historique, on comprend l'insistance avec laquelle Hobbes argua de l'identité principielle de la conquête et du contrat. Ce n'était pas seulement, comme Skinner l'a montré, l'« humanisme civique » et sa conception positive de la liberté dont Hobbes s'était voulu le rival théorique. Son « vis-à-vis stratégique », cet

adversaire qu'il voulait non pas seulement « réfuter » mais « éliminer et rendre impossible », c'était plus généralement encore cette attitude consistant à « faire fonctionner le savoir historique dans la lutte politique ».[1642] Ce ne serait donc pas tant à cause de l'instabilité inhérente au savoir historique, de son incapacité à dégager des aléas de l'histoire des fondements stables permettant de répondre à l'immémoriale question de la justice, qui aurait fait se détourner Hobbes de ce genre de discours, comme le suggère Strauss. L'histoire n'était pas simplement pour Hobbes une source d'insatisfaction intellectuelle. Elle était, en tant que « discours de la lutte et de la guerre civile permanente », justifiant la révolte au nom d'une « nécessité de l'histoire », l'ennemi qu'il fallait abattre, le délire dont il fallait conjurer l'influence.[1643]

5.4.2 Violence souveraine et assujettissement

En reconstituant ainsi la généalogie de la « contre-histoire », ce discours faisant du pouvoir un essentiel « rapport de force » et de la paix le simple masque d'une guerre larvée et incessante, Michel Foucault s'est employé à dégager les conditions de possibilité de son propre discours sur le pouvoir. Son entreprise intellectuelle n'est autre chose, en effet, que la continuation de cette perspective ouverte au sortir du Moyen Âge et que Hobbes a cherché à toute force à refermer. C'est pourquoi il importe à Foucault de « se débarrasser du modèle du Léviathan », c'est-à-dire d'un type d'analyse politique axé sur l'État, son origine et sa légitimité, afin de retrouver et de revivifier tous ces « savoir assujettis », cette « mémoire des combats » passés que le paradigme de la souveraineté a recouverts et étouffés.[1644] Mais comme souvent, lorsqu'il tente de dégager le terrain sur lequel il entend bâtir ses propres analyses, Foucault tend à exagérer ce qui le distingue des tenants d'autres perspectives. En l'occurence,

[1642] *Idem*, p. 84.
[1643] *Idem*, pp. 85 et 96.
[1644] *Idem*, pp. 8-9 et 30.

quoiqu'il soit juste de voir en Hobbes l'adversaire acharné de l'« historicisme politique », Foucault méconnaît le fait que le propos de Hobbes, en deux occasions au moins, en partage plus ou moins ouvertement les présupposés. Certes, devant la force de la contre-histoire, Hobbes va déhistoriciser complètement la théorie juridique de la souveraineté, ce qui le conduit même à nier les justifications traditionnelles du pouvoir royal, basées sur la continuité historique et le droit divin. Il a ainsi offert à la souveraineté un mode de légitimation radicalement nouveau et « moderne », en ce sens qu'il s'est voulu tiré de déductions rationnelles concernant la nature de l'homme et le mouvement universel.

Mais dans son *Léviathan*, Hobbes pratique lui-même la « contre-histoire », lorsqu'il critique le pouvoir des clercs et les prétentions de la papauté. Foucault écrit que la Bible « a été, à partir de la seconde moitié du Moyen Âge au moins, la grande forme dans laquelle se sont articulées les objections religieuses, morales, politiques, au pouvoir des rois et au despotisme de l'Église ».[1645] Hobbes entend peut-être servir la cause des rois, mais il se veut néanmoins et pour cette raison même un féroce adversaire de l'Église romaine, qu'il place au faîte d'une longue histoire au cours de laquelle les religieux n'ont eu de cesse de chercher à usurper le pouvoir temporel. Et c'est bien en se fondant sur la Bible qu'il réfute leurs prétentions. Les clercs sont les ennemis historiques des rois, mais ils le sont également des laïcs, dont ils ont érodé la liberté et l'indépendance qu'avaient jadis connues les premiers chrétiens. Sous l'unité eucharistique de l'Église, la lutte n'a jamais cessé, et c'est pourquoi la Réforme a fini par se produire. Dans sa discussion de la liberté d'interpréter les Écritures, on a vu tout de même l'embarras de Hobbes, qui, pour sauver l'autorité civile de l'État, est obligé d'admettre celle des clercs, qui, pour avoir assuré la transmission des Écritures à travers les âges, doivent bien avoir préséance en matière de doctrine. Il reste que c'est bien dans les termes d'une

[1645] *Idem*, p. 62.

certaine « contre-histoire » religieuse que Hobbes parvient à justifier la charge pastorale de l'État.

Hobbes rejoint également le discours de la guerre comme fondement de l'ordre souverain dans sa discussion du droit de punir. On en a longuement discuté dans les deux premiers chapitres et il n'y a pas lieu de s'y appesantir de nouveau, mais rappelons qu'il est impossible pour Hobbes de fonder le droit de punir sur les termes du contrat social, car l'individu ne saurait être réputé avoir consenti à ce qu'une violence soit exercée contre lui. Même s'il n'avoue pas la contradiction, pourtant majeure, Hobbes reconnaît tout de même le droit du condamné de résister à la violence du souverain. En ce qu'il est la garantie ultime de l'ordre législatif, le droit de punir relève bien d'un rapport de force primitif. Cette prérogative n'est en effet autre chose, dit-il, que le résidu du droit naturel, qui est le droit de la guerre. C'est pourquoi le crime réintroduit l'état de nature dans la société civile, non seulement parce qu'il soustrait celui qui le commet aux obligations du contrat, mais aussi parce qu'il active ce pouvoir guerrier que le souverain garde toujours en réserve.

La question de l'origine du droit de punir importe peu à Michel Foucault. Plutôt que de savoir ce qui fonde ce droit ou ce qui lui procure sa légitimité, il vaut mieux, estime-t-il, examiner les modalités de son effectuation, car c'est dans la forme que prend la punition que l'on peut saisir la logique véritable du pouvoir.[1646] Sous ce rapport, le fait que Hobbes se soit vu contraint de situer l'origine du châtiment légal dans la seule violence incommensurable du souverain rejoint l'analyse formelle et historique que Foucault donne de la punition sous l'ancien régime, où l'assujettissement paraissait découler d'un rapport de force asymétrique entre l'individu et la puissance souveraine. Car tel était bien le calcul implicite dans l'économie des châtiments qui prévalait encore à l'époque de Hobbes. Le supplice y faisait office de « rituel politique » destiné à rappeler que « dans tout crime il y a comme un

[1646] *Idem*, p. 25.

soulèvement contre la loi et que tout criminel est un ennemi du prince ».[1647] La lente agonie du condamné devait symboliser le rétablissement de l'autorité, et manifester le poids physique de la loi incarnée en la personne de l'exécutant. Le supplice devait faire jaillir la dissymétrie radicale entre la force abattue, anéantie du criminel et celle, éclatante de toute-puissance, du souverain. Ce qui passe, sous l'angle éliasien d'une mutation des sensibilités, pour une pratique barbare et sanguinaire, possédait pourtant sa rationalité propre. Elle était sous-tendue moins par un souci d'exemplarité que par une « politique de l'effroi », visant à « rendre sensible, sur le corps du condamné, la présence déchaînée du souverain ».[1648]

Dans cette perspective, le droit souverain de punir ressortit bien à l'idée d'un rapport de force primitif, faisant de l'ordre légal une instance essentiellement interdictrice et répressive qui maquille sa violence interne par le recours à un langage juridique. Cette conception négative du pouvoir, celle-là même que Foucault reprochait aux psychanalystes de reproduire sans la critiquer, n'est pas sans lien avec la constitution historique effective des États centralisés, telle que Weber et Elias en proposent l'analyse. La « théorie juridico-discursive du pouvoir » a en effet servi de levier dans le processus de consolidation des monarchies européennes, face aux pouvoirs féodaux. Comme l'écrit Foucault, « dans cette lutte […] le droit a toujours été l'instrument du pouvoir monarchique contre les institutions, les règlements, les formes de lien et d'appartenance caractéristiques de la société féodale ».[1649] *Pax et justitia*, telle fut bien la devise d'un pouvoir qui s'est établi en s'attachant un privilège d'arbitrage ultime, en vertu duquel il s'est porté garant de la paix sociale. Le droit est le mode de représentation du pouvoir souverain, « le code selon lequel il se présente et prescrit lui-même qu'on le pense ».[1650]

[1647] *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 61.
[1648] *Idem*, p. 60.
[1649] « Les mailles du pouvoir », *loc. cit.*, p. 1004.
[1650] *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 116.

Néanmoins, ce codage des relations de pouvoir n'est ni adéquat ni exhaustif, car le pouvoir souverain est toujours en excès sur la forme du droit. Le supplice fut bien un type de châtiment légal, mais sa fonction était moins de rappeler la signification de la loi que de manifester la puissance qui l'énonçait. Le supplice était la démonstration exorbitante du rapport de forces sous-jacent à l'ordre légal, l'étalage spectaculaire de l'exceptionnalité du pouvoir souverain. Et c'était bien le sens de la critique que les tenants de la « contre-histoire » opposèrent à une monarchie usurpatrice à leurs yeux, soit l'idée que la guerre d'où a émergé la royauté « continue aussi à faire rage à l'intérieur des mécanismes du pouvoir, ou du moins à constituer le moteur secret des institutions, des lois et de l'ordre ».[1651] Sous couvert de l'ordre légal se poursuivrait ainsi la démarche de conquête et d'expropriation. Le droit ne serait donc que la façade d'un pouvoir essentiellement prédateur, d'où le fait que la prérogative de mettre à mort ses ennemis soit demeurée le fondement ultime de son ordre. « Après tout, il se symbolisait par le glaive. Et peut-être faut-il rapporter cette forme juridique à un type historique de société où le pouvoir […] était avant tout droit de prise : sur les choses, le temps, les corps et finalement la vie; il culminait dans le privilège de s'en emparer pour la supprimer. »[1652]

Le droit de mettre à mort n'était pas le mal nécessaire à la préservation d'un ordre destiné à protéger la vie, quoique Hobbes ait pu en dire, mais la révélation du caractère fondamentalement violent et exceptionnel du pouvoir souverain. La violence était bien l'*ultima ratio regum*, ainsi que Louis XIV le fit graver sur ses canons. La violence du pouvoir n'était pas chute dans l'irrationalité et l'insignifiance. Elle participait au contraire du système symbolique auquel le pouvoir souverain appartenait, d'où son aspect dramaturgique. « La souveraineté fonctionnait au signe, à la marque creusée sur le métal, sur la pierre ou la cire; le corps du roi se gravait. » Le corps du roi était la figuration politique par excellence, un

[1651] Michel Foucault : « Il faut défendre la société », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 126.
[1652] *La volonté de savoir*, *op. cit.*, pp. 178-179.

« miracle de la théologie et de la politique, le royaume incarné, le temple matériel de la souveraineté, le sang précieux, le foyer d'où rayonn[aient] tous les signes du pouvoir ».[1653] Et dans l'ombre que projetait sa figure lumineuse, tel le masque grimaçant confirmant sa majesté, gémissait le corps du supplicié. Le supplice était le cérémonial destiné à tracer « sur le corps même du condamné des signes qui ne [devaient] pas s'effacer ».[1654] La violence qui s'acharnait sur lui était une œuvre à la gloire du souverain, voulue pour s'inscrire à jamais dans la mémoire des hommes.

Si l'on extrapole à partir des idées d'Elias, la disparition des supplices signifierait que ceux-ci ont été rendus superflus par l'intériorisation effective de la domination étatique, et intolérables pour la sensibilité civilisée qui en était le produit. Ainsi, le recul généralisé de la violence consacrerait une transformation des mœurs corrélative à l'affermissement du droit, ce qu'attestait, selon Weber, la disposition des modernes à se représenter leurs intérêts et leur liberté en termes de « droits subjectifs ». Mais force est d'admettre, selon Foucault, que la société « civilisée » est bien plutôt « un type de société où le juridique peut de moins en moins coder le pouvoir ou lui servir de système de représentation ».[1655] La critique de l'« hypothèse répressive », de la prohibition légale et de la violence souveraine doit ainsi permettre de distinguer des types de pouvoir irréductibles au paradigme de la souveraineté, et qui s'en différencient d'après les techniques spécifiques et les stratégies qu'ils emploient.

Le problème politique qui caractérise la souveraineté concerne sans conteste les questions de la légitimité du pouvoir de commander et de l'obéissance des sujets aux lois, et c'est à l'aulne de ces questions que se spécifie la logique du droit de punir. Tel était bien, fondamentalement, le problème que la théorie de Hobbes cherchait à résoudre, et c'est également en référence à ce modèle du commandement et de l'obéissance que Weber a défini l'État. Dans cette perspective où l'État est posé comme disposant d'un « monopole de la

[1653] Michel Foucault : « Les têtes de la politique », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 10.
[1654] *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 44.
[1655] *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 118.

contrainte physique légitime », la question du façonnement de la subjectivité se formule essentiellement sur le mode de l'intériorisation normative, à savoir comment, en vertu de quel principe ou de quelle disposition, la contrainte physique potentielle devient pour le sujet une « contrainte psychique » qui oriente ses conduites et circonscrit l'étendue de sa liberté. Il s'agit alors de savoir pourquoi le sujet reconnaît la légitimité du commandement et accepte de se plier à ses ordres, en renonçant, éventuellement, à certains de ses désirs, voire à certains de ses « droits naturels ».

Reprenant la définition classique de Weber, Norbert Elias voyait dans la consolidation du monopole étatique de la contrainte le facteur causal décisif expliquant la mutation des habitus dans la voie d'une « civilisation des moeurs ». Privés de la possibilité d'extérioriser leurs pulsions violentes, les individus auraient été amenés, en fonction d'une nécessité sociale, à exercer sur eux-mêmes un contrôle inflexible. Mais dans quelle mesure la potentialité d'une contrainte physique souveraine a-t-elle pu véritablement engendrer une transformation des mœurs? Est-ce dire, comme le ferait peut-être Freud, que les individus auraient renoncé à la satisfaction pulsionnelle en vertu d'un système d'attentes rationnelles, saisissant les avantages de la soumission, et souscrivant ainsi aux termes d'un quelconque « contrat social »? Auraient-ils sinon plié simplement par crainte d'un châtiment dont ils pouvaient anticiper la rétorsion?

Weber avança, pour expliquer la transformation générale des conduites économiques qui accompagna la mise en place du capitalisme, l'idée selon laquelle les individus avaient été contraints de « s'adapter » aux nouvelles règles du jeu économique, la machinerie abstraite du marché imposant sa rationalité aux individus et leur dictant le cadre normatif de leurs actions. Le point de vue était le même chez Elias, lorsque, analysant la logique interactive des configurations sociales, il faisait de l'habitus psychique une sorte de mécanisme d'adaptation permettant de maintenir sa position dans le jeu concurrentiel. Dans cette optique, la

consolidation des États centralisés et la pacification des relations sociales qu'elle a entraînée auraient moins compté au chapitre de la légitimité du commandement qu'elles n'auraient modifié l'équilibre de ces rapports de force ou de concurrence ainsi que le registre des actions admissibles pour y participer.

Dans cette perspective, l'idée d'un face à face entre l'individu et l'État, implicite dans la problématique de la légitimité et de l'obéissance, ne paraît pas la plus féconde pour expliquer le développement d'une disposition à l'autocontrainte, et du reste, même Hobbes semblait comprendre que la simple édiction de la loi comme balise de la liberté des individus n'était pas suffisante pour garantir le maintien de l'ordre social. Il fallait en passer, plus précisément, par une sorte de régulation de l'affectivité et des conduites, et c'est en ce sens qu'il renouait avec cette technique du pouvoir que Foucault a analysée sous le terme de pastorat. En ce sens, si l'on veut comprendre le caractère du sujet moderne, et la ressemblance qu'il peut avoir avec le portrait que Hobbes en a fait, il faut peut-être renoncer à concevoir l'assujettissement dans l'optique d'une institutionnalisation de l'État et de son mythe légitimateur, pour envisager plutôt ce processus de façonnement de la subjectivité à la lumière des techniques spécifiques qui sont déployées à l'échelle des relations de pouvoir, où les sujets ne font pas face à un souverain, mais bien à d'autres sujets.

5.4.3 Le problème politique du corps et la morale du travail

Ce qu'il importe dès lors de prendre en compte, c'est une autre économie du corps, qui n'est pas celle de la souveraineté, mais qui est pourtant déjà présente, en filigrane, chez ce souverainiste par excellence qu'est Hobbes, où le problème politique prend sa mesure sur la matérialité du corps et du désir. Pour saisir la spécificité de cette économie, il faut revenir à l'analyse foucaldienne du pastorat, et à ce qui distingue son fonctionnement de celui de la loi.

Cette distinction est essentiellement d'ordre temporel. La loi a pour principe une temporalité ouverte et indéfinie. Elle est faite pour durer, mais ce qui assure son effectivité présente et future, c'est essentiellement le moment passé, statique, de son origine. Il faut certes la rappeler de temps à autre, mais sa validité tient de sa seule édiction première. Au contraire, le pastorat s'exerce dans la permanence du présent. S'il se justifie par la promesse d'un avenir salutaire, le pouvoir pastoral n'en est pas moins fondamentalement actuel. En témoigne l'importance de l'emploi du temps dans la vie monastique, et ses « trois grands procédés » consistant à « établir des scansions, contraindre à des occupations déterminées, régler le cycle des répétitions ».[1656] L'emploi du temps n'est pas une loi, ni même une règle générale. Il est le principe d'un contrôle continu de l'activité, indéfiniment répétée dans l'éternité du présent. On voit ainsi, dans cette forme collective par excellence de la vie religieuse qu'est le monastère, la tension entre deux conceptions d'une politique des multiplicités. Si elle se constitue dans l'idée de former une totalité éthique, fondée sur l'obédience aux lois divines, la communauté monastique est aussi le lieu d'émergence d'une autre conception du corps social, soit celle d'une multitude gérable par le biais d'une organisation, individuelle et collective, de l'activité.

Dans la rationalité du pouvoir souverain, la loi définit un partage du permis et de l'interdit qui circonscrit un cadre pour l'action. Elle s'adresse ainsi à la liberté du sujet entendu comme moralement responsable de sa conduite. L'action est en ce sens indéterminée dans son rapport à la loi. Celle-ci n'est contraignante que secondairement, dans la mesure où elle n'est rappelée à la conscience que par la sanction d'une liberté fautive. Au contraire, dans le pastorat, l'activité, comme succession d'actes discrets et interreliés, est régentée dans le détail, en vertu de prescriptions qui inscrivent fonctionnellement le sujet dans un ensemble programmatique. Tandis que la loi interpelle « l'esprit » d'un sujet moral, de manière à

[1656] *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 175.

orienter son action, la conduite pastorale de l'activité vise aussi à faire marcher son corps, à orchestrer ses mouvements, à articuler ses gestes en fonction d'une finalité précise. Ce type de pouvoir s'exerce donc moins au niveau de la pensée qu'à celui du corps, de l'entité vivante qui se trouve ainsi investie dans une problématisation nouvelle. Le corps prend une valeur qui lui est propre. Dans l'histoire politique de l'Occident, on aurait ainsi glissé, selon Foucault, d'un pouvoir théocratique, axé sur le soin des âmes, vers une « somatocratie »[1657], où le pouvoir accorde de plus en plus d'intérêt au fonctionnement du corps, en tant qu'il est le siège de l'activité. « Le pouvoir est devenu matérialiste. »[1658]

Alors qu'il portait essentiellement, jadis, sur des sujets juridiques, sur des sujets d'action dont la conduite était balisée par les repères de la loi, le pouvoir s'est déplacé vers la matérialité du vivant. On trouve d'ailleurs chez Hobbes le point d'inflexion entre ces deux conceptions de la subjectivité politique. Car si le « corps social » n'est encore chez Hobbes qu'une « métaphore juridico-politique »[1659], il n'en demeure pas moins que la question de l'ordre légal y repose sur une problématisation du corps vivant. Le Léviathan est au fond la solution institutionnelle aux contraintes propres de la vie organique, résultant des exigences de l'autoconservation. Hobbes traçait ainsi les premières lignes du « grand livre de l'Homme-machine »[1660], qui fascina tant les esprits éclairés de l'âge classique.

Si, d'une part, avec la médecine clinique naissante, on a cherché à comprendre le fonctionnement spécifique de l'organisme, jusqu'à réduire la vie de l'esprit au jeu mécanique du corps, ce savoir s'est trouvé en même temps reversé, d'autre part, dans un projet politique. Connaître le fonctionnement de la machine corporelle, c'était aussi une manière de valoriser son utilité. Ainsi, subtilement, s'est produit un changement fondamental dans le rapport du pouvoir au corps. Jadis, on exigeait « que le corps fournisse, produise, mette en circulation

[1657] Michel Foucault : « Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine? », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 43.
[1658] « Les mailles du pouvoir », *loc. cit.*, p. 1013.
[1659] Michel Foucault : « L'évolution de la notion d'"individu dangereux" dans la psychiatrie légale du XIX^e^ siècle », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 450.
[1660] *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 160.

des signes : signes de respect, signes de dévotion, signes d'assujettissement et de servilité. »[1661] Le corps ne comptait alors qu'en qualité d'indicateur d'un certain état d'esprit, et chez Hobbes encore, le sujet se devait de donner de telles preuves de l'honneur qu'il était censé rendre au souverain. Bien sûr, le pouvoir pouvait exiger de lui d'autres prestations. Il pouvait obtenir de lui une certaine dépense de force, de manière à prélever les fruits de son travail. Il pouvait le réduire en esclavage, voire le mettre à mort. Mais le pouvoir ainsi porté sur le corps n'était plus que violence brute, pillage et prédation. Au contraire, l'obéissance relevait toujours, pour l'essentiel, d'un jeu de représentations et de signes.

Mais on a aussi vu que, lorsqu'il fait de la puissance vitale et instrumentale des particuliers qui s'actualise dans leur activité industrieuse, la source même de celle du souverain, Hobbes glisse vers une autre conception politique du corps, où celui-ci s'apprécie en fonction d'un critère versatile d'« utilité ». La spécificité de cette forme de pouvoir, axé sur l'activité, que Foucault qualifie de « disciplinaire », n'est de l'ordre ni de la coercition, ni de l'obéissance. Il s'agit bien plutôt d'une mise au service du corps, du calibrage de ses énergies, de la programmation de ses gestes, en vertu d'un calcul utilitaire qui l'insère dans le fonctionnement complexe d'une machinerie institutionnelle. Si les monastères ont pu fournir un des premiers modèles de dispositif disciplinaire, il n'y a pas lieu d'en faire la source unique ni même principale de ce type de pouvoir, qui prendra, par sa dissémination, une importance décisive pour le fonctionnement des sociétés modernes. « L'"invention" de cette nouvelle anatomie politique, il ne faut pas l'entendre comme une soudaine découverte. Mais comme une multiplicité de processus souvent mineurs, d'origine différente, de localisation éparse, qui se recoupent, se répètent, ou s'imitent […] et dessinent peu à peu l'épure d'une méthode générale. »[1662] L'école, l'hôpital, l'usine, la caserne, comme les *workhouses* dont

[1661] « La scène de la philosophie », *loc. cit.*, p. 586.
[1662] *Surveiller et punir*, *op. cit.*, pp. 162-163.

Hobbes célébrait les vertus pédagogiques : ces lieux sont moins liés par une finalité commune que par la convergence des techniques qui président à leur fonctionnement.

Dans chacun d'eux, le rôle, la valeur et l'importance du corps découlent d'une rationalité et répondent à des enjeux spécifiques. Mais l'analyse des techniques particulières qui ciblent le corps dans chacun de ces lieux dessine le portrait d'une logique d'ensemble qui vaut pour caractériser l'époque. Ainsi en va-t-il de la discipline militaire. L'invention du fusil a considérablement transformé la manière dont le corps du soldat prend place dans la pratique de la guerre. Les changements dans l'ordre tactique, avec l'avènement des batailles rangées, transformèrent le système d'attentes, ou la « valeur » du corps du soldat. On n'exaltait plus, comme jadis, la force physique et la hardiesse. Être soldat n'était plus affaire de signes distinctifs, exprimant la vaillance, la bravoure, et inscrivant le corps dans « une rhétorique de l'honneur ». La soldatesque serait dorénavant affaire d'entraînement et de capacité. Depuis l'invention du fusil, « le soldat est devenu quelque chose qui se fabrique; d'une pâte informe, d'un corps inapte, on a fait la machine dont on a besoin […]; lentement, une contrainte calculée parcourt chaque partie du corps, s'en rend maître, plie l'ensemble, le rend perpétuellement disponible, et se prolonge, en silence, dans l'automatisme des habitudes ».[1663]

La raison d'être de la discipline militaire est certes spécifique et irréductible. L'invention du fusil n'a que très marginalement affecté la logique de fonctionnement des autres institutions disciplinaires, comme le collège ou la clinique. Mais cet exemple singulier permet de saisir la signification plus générale du pouvoir disciplinaire. Par le biais de techniques chaque fois particulières, l'individu se trouve constitué comme rouage d'une machine. La discipline est un « art du corps humain » qui consiste en la composition savante de ses forces, qu'il s'agit d'une part de majorer en développant des habiletés qui en augmentent le rendement, tout en les inversant, d'autre part, afin de contenir ces mêmes forces dans « un rapport de sujétion

[1663] *Idem*, pp. 159-160.

stricte ».[1664] Aussi la discipline militaire engendre-t-elle une puissance considérable, politiquement dangereuse pour qui ne saurait la contrôler, mais qui assure en même temps la docilité de l'ensemble, et la rend du coup à la fois utile et inoffensive.

Du point de vue du rapport qui articule l'individu et le groupe, la partie et le tout, on peut saisir la différence entre les types pastoral et disciplinaire de pouvoir. Pour le pastorat, l'individualisation était la clef de la gestion des ensembles. La production de la vérité subjective par les procédures d'examen et de direction de conscience était la technique principale assurant la permanence du rapport de dépendance du sujet à l'égard de l'autorité. Au demeurant, la finalité de ce rapport, qui était de conduire au salut, demeurait fondamentalement individuelle. La conduite du troupeau, dans son ensemble, était secondaire par rapport à cet objectif. Avec la discipline, par contre, le rapport de subjectivation est inversé, parce que c'est d'abord l'ensemble que l'on vise à organiser. De même que l'histoire naturelle avait cherché, par la description systématique des structures visibles de la plante, à réduire et faire entrer « la grande prolifération des êtres […] dans le champ d'une *mathesis* qui serait science générale de l'ordre »[1665], la discipline fonctionne aussi comme un système de classification et de rangement. Elle partage ainsi avec la botanique cette manière d'opérer qui consiste en « la constitution de "tableaux vivants" qui transforment les multitudes confuses, inutiles ou dangereuses, en multiplicités ordonnées ».[1666] La discipline est une procédure d'analyse et de distribution spatiale qui se donne d'abord un point de vue sur l'ensemble. L'individu n'entre ainsi que secondairement dans le champ du pouvoir disciplinaire, prenant sa place respective dans un schéma préétabli, dont il est une variable. Certes, « la discipline "fabrique" des individus »; elle fait d'eux à la fois ses « objets » et ses « instruments », qu'elle intègre comme éléments fonctionnels d'un dispositif.[1667] Mais les

[1664] *Idem*, p. 162.
[1665] *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 178.
[1666] *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 174.
[1667] *Idem*, p. 200.

individus n'y représentent qu'« une certaine manière de découper la multiplicité ». « La discipline est un mode d'individualisation des multiplicités et non pas quelque chose qui, à partir des individus travaillés d'abord à titre individuel, construirait ensuite une sorte d'édifice à éléments multiples. »[1668]

Il ne faut pas conclure de ce qui précède que la discipline aurait historiquement remplacé la souveraineté au titre de modalité principale de l'exercice du pouvoir en Occident. On devrait plutôt suivre la ligne de tension qui les unit et les sépare tout à la fois. D'un côté se maintient la figure du sujet éthique et juridique, du sujet conçu comme acteur moral sous le signe de la loi. De l'autre, le sujet n'est plus que l'extension fonctionnelle d'une machinerie, réduit à la somme mesurable et exploitable de ses énergies corporelles. Cette tension entre l'éthique et le physique traverse, par exemple, la problématisation du travail. À l'âge classique, comme chez les Puritains de Weber, le travail était encastré dans un schème moral. L'oisiveté faisait ainsi l'objet d'une critique qui y voyait la source de tous les désordres sociaux. Aussi, le « Grand Renfermement » que symbolise l'édit royal de 1656 portant création de l'Hôpital général prend son sens premier dans une opération de « police » visant à lutter contre la mendicité et le chômage. La rationalité de l'hôpital n'était donc pas prioritairement de porter soin et assistance aux nécessiteux. « Ce qui l'a rendu nécessaire, c'est un impératif de travail. »[1669] Un siècle plus tard, c'est le même raisonnement qui présida à la création de la « maison de force » de Gand, en Flandres, suite à une enquête ayant montré que les malfaiteurs étaient pour la plupart « des fainéants voués à la mendicité ».[1670] Crime et folie, dont Hobbes avait montré la consubstantielle problématicité, se rejoignaient ainsi non plus tant dans l'insoumission à la loi que dans une commune réticence au travail. Le travail en est

[1668] *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 14.
[1669] *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 75
[1670] *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 143.

donc venu à fonctionner non seulement comme une norme morale, mais *a fortiori* comme un principe de différenciation et d'exclusion sociale.[1671]

Or, l'enfermement des fous ou des criminels n'était pas seulement le moyen pour la société de se protéger des méfaits et des désordres causés par les oisifs et autres vagabonds. Il définissait par le fait même un espace qui allait s'organiser en fonction de cette même norme du travail, maintenant conçue comme méthode d'orthopédie morale. Ainsi, à la Retraite du Quaker Tuke, le travail était vu comme possédant une vertu thérapeutique, « en ceci que la régularité des heures, les exigences de l'attention, l'obligation de parvenir à un résultat détachent le malade d'une liberté d'esprit qui lui serait funeste et l'engagent dans un système de responsabilités ».[1672] Hobbes avait bien vu que forcer l'acquisition d'une discipline du travail était un moyen de prévenir des troubles sociaux. Aussi, la mise au travail forcée sera-t-elle une des pierres angulaires du système carcéral qui s'est rapidement généralisé au tournant des XVIII^{e} et XIX^{e} siècles, le labeur « étant par lui-même une machinerie qui transforme le détenu violent, agité, irréfléchi en une pièce qui joue son rôle avec une parfaite régularité ».[1673] Le travail devient ainsi le signe d'une « attitude du cœur », qui vaudra même comme indice d'une libération possible du détenu, « non pas tellement qu'il soit à nouveau utile à la société, mais parce qu'il a souscrit à nouveau au grand pacte éthique de l'existence humaine ».[1674]

Le travail, entendu à la fois comme norme sociale et comme activité concrète, se trouve donc étroitement associé à la liberté, dans la mesure où il est à la fois ce qui habilite à l'exercice de celle-ci, et la forme même que la liberté doit prendre. D'où cette « étrange polyvalence du travail : châtiment, principe de conversion morale, technique de réadaptation, critère

[1671] « La folie et la société », *loc. cit.*, p. 485.
[1672] *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 505.
[1673] *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 281.
[1674] *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 86.

d'amendement et but final ».[1675] La norme fonctionne donc à la fois comme critère de différenciation et comme objectif à atteindre, car il s'agit, après avoir été exclu par défaut de travailler, de réintégrer une société dont le travail est non seulement le principe d'ordre moral, mais *a fortiori* le mécanisme concret de fonctionnement. Car la société moderne en est venue à se concevoir elle-même, à l'image de cet « homme artificiel » auquel Hobbes comparait l'État, comme un gigantesque assemblage fonctionnel, une machine dont le roulement repose sur la mise au travail généralisée et l'accroissement indéfini de la productivité d'ensemble. L'oisiveté étant un frein à l'établissement de l'industrialisation, les différents mécanismes disciplinaires qui entreprirent de l'éradiquer servirent non seulement à mettre au pas les récalcitrants, mais aussi à absorber les trop-pleins de main d'œuvre, de même qu'à fournir, lorsque la conjoncture l'exigeait, des travailleurs d'appoint.

Le travail fonctionne moins, dans cette perspective, comme indice de moralité individuelle, qu'en tant que schème d'orchestration collective qui fait du corps sa matière première. La discipline du travail s'impose comme un principe de quadrillage de l'espace et de décomposition temporelle de l'activité productive. « Elle individualise les corps par une localisation qui ne les implante pas, mais les distribue et les fait circuler dans un réseau de relations. »[1676] L'individu n'est plus alors qu'un segment de la force productive qui se dégage de l'organisation, liant les corps et les gestes les uns aux autres. Il ne se définit plus que par le « rang » occupé dans le processus productif. Harnaché à la machine, l'individu n'est pas appelé à se constituer comme sujet éthique. Comme le montre aussi l'analyse wébérienne de la « psychophysique du travail industriel », le travailleur est fonctionnellement réduit à son corps, et lui-même se trouve désindividualisé, enchaîné à celui des autres, simple rouage d'une « machine dont l'effet sera maximalisé par l'articulation concertée des pièces

[1675] Michel Foucault : « Michel Foucault : crimes et châtiments en U.R.S.S. et ailleurs… », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 70.
[1676] *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 171.

élémentaires dont elle est composée ».[1677] Ainsi, de technique d'orthopédie morale visant à habiliter le sujet à la liberté, la discipline du travail est devenue une méthode d'agencement et de composition des forces, la formule d'un pouvoir n'ayant que peu à faire de ceux qu'il instrumentalise.

5.4.4 De la loi à la norme : optique du pouvoir et régimes d'individualisation

On voit dès lors la différence entre la logique du pouvoir souverain et celle de la discipline. Il ne s'agit plus seulement d'actualiser la puissance souveraine en rappelant par une violence spectaculaire la force de la loi. L'idée n'est plus d'obtenir la soumission et l'obéissance, mais bien la production d'une prestation. Il ne s'agit donc pas d'une simple question de reconnaissance symbolique du pouvoir, où serait posée la question de sa « légitimité », mais bien d'exécution immédiate et irréfléchie. La discipline est une « technique de dressage ». De ce point de vue, « l'ordre n'a pas à être expliqué, ni même formulé; il faut et il suffit qu'il déclenche le comportement voulu. Du maître de discipline à celui qui lui est soumis, le rapport est de signalisation : il s'agit non de comprendre l'injonction, mais de percevoir le signal, d'y réagir aussitôt, selon un code plus ou moins artificiel établi d'avance. »[1678]

Dans la mesure où il s'agit sans doute d'une condition pour l'exécution des ordres, l'autocontrainte est bien visée par les techniques du pouvoir disciplinaire. Mais celle-ci n'est pas une fin en soi. Ce qui compte dans l'analyse du pouvoir disciplinaire, c'est moins cet effet secondaire, et à la limite optionnel, en quoi consiste l'autocontrainte, que la rationalité du mécanisme qui vise à induire un tel effet. La discipline est un régime d'habilitation. Elle ne cherche pas tant à soustraire des individus une parcelle d'eux-mêmes qu'à augmenter leurs capacités utiles. Le pouvoir disciplinaire ne vise pas à empêcher mais à faire agir. Le

[1677] *Idem*, p. 192.
[1678] *Idem*, p. 195.

règlement n'est donc pas essentiellement une forme de contrainte, car il est « en même temps la loi de construction de l'opération ».[1679] Il sert ainsi le but de la discipline, qui consiste en l'orchestration des conduites en vue d'une finalité productive.

Pour saisir ce caractère productif du pouvoir, il faut rompre avec la conception négative qui lui est le plus souvent rattachée, soit la conception d'un pouvoir par nature législatif, dont « la prise […] se ferait par le langage ou plutôt par un acte de discours créant, du fait même qu'il s'articule, un état de droit. »[1680] Dans cette perspective qui est essentiellement celle de Hobbes et qui demeure encore chez Freud, Weber et Elias, le pouvoir serait de l'ordre du privilège, un droit, voire une sorte de propriété pouvant s'acquérir et s'échanger. Selon Foucault, il faut délaisser une telle théorie « juridico-discursive » du pouvoir, au profit d'une « analytique » de son fonctionnement. On devrait donc abandonner l'idée d'une origine du pouvoir, inhérente à la question de sa légitimité. Il faut délaisser par conséquent une interrogation sur la genèse de l'État, et l'idée si prégnante dans la philosophie politique moderne depuis Hobbes, selon laquelle celui-ci se serait formé par l'association de sujets préexistants, titulaires de droits naturels. « Il faudrait essayer d'étudier le pouvoir non pas à partir des termes primitifs de la relation, mais à partir de la relation elle-même en tant que c'est elle qui détermine les éléments sur lesquels elle porte : plutôt que de demander à des sujets idéaux ce qu'ils ont pu céder d'eux-mêmes ou de leurs pouvoirs pour se laisser assujettir, il faut chercher comment les relations d'assujettissement peuvent fabriquer des sujets. »[1681]

La question étant de savoir par quels moyens peut s'opérer le façonnement subjectif dont procède l'individualité disciplinaire, il faut remarquer la particularité technique du type de pouvoir qui en est constitutif. Le pouvoir disciplinaire ne s'exerce pas sur le mode de l'extériorité, au contraire de celui exercé par le Prince qui demeure toujours radicalement

[1679] *Idem*, p. 180.
[1680] *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 110.
[1681] « Il faut défendre la société », *loc. cit.*, p. 124.

étranger à ce sur quoi il règne. L'exercice d'un tel pouvoir « ne s'ajoute pas de l'extérieur, comme une contrainte rigide ou comme une pesanteur, sur les fonctions qu'il investit ».[1682] Il ne se commet pas dans la dépense somptuaire, mais obéit plutôt à un souci d'économie, ce pourquoi il vient s'ajouter à ce qu'il vise à contrôler, dans le but d'en optimiser le rendement. L'analyse des disciplines doit « montrer comment les rapports de pouvoir peuvent passer matériellement dans l'épaisseur même des corps sans avoir à être relayés par la représentation des sujets ».[1683] Par conséquent, cela suppose une inversion du schème de la visibilité du pouvoir. Alors que le pouvoir souverain se déployait dans les fastes de l'apparat et le décorum cérémonial, n'attendant de ses sujets que la réverbération ébahie des signes de sa majesté, la discipline vise au contraire à générer une activité productive qui doit pouvoir être constatée et mesurée. « Le pouvoir disciplinaire […] s'exerce en se rendant invisible; en revanche, il impose à ceux qu'il soumet un principe de visibilité obligatoire. » Cette mise en visibilité, « c'est la technique par laquelle le pouvoir au lieu d'émettre les signes de sa puissance, au lieu d'imposer sa marque à ses sujets, capte ceux-ci dans un mécanisme d'objectivation ».[1684]

Cette nouvelle optique du pouvoir rappelle à bien des égards la théorie de la civilisation des mœurs, qui suggérait que l'individu était sommé de réguler ses comportements du fait que ses conditions d'existence l'obligeaient à vivre constamment sous le regard d'autrui. Et Foucault définit bien en termes d'autocontrainte l'efficace d'un pouvoir fondé sur la visibilité. « Celui qui est soumis à un champ de visibilité, et qui le sait, reprend à son compte les contraintes du pouvoir; il les fait jouer spontanément sur lui-même; il inscrit en soi le rapport de pouvoir dans lequel il joue spontanément les deux rôles; il devient le principe de son propre

[1682] *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 241.
[1683] « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps », *loc. cit.*, p. 231.
[1684] *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 220.

assujettissement. »[1685] La subjectivité disciplinaire, c'est le caractère d'un individu qui est pour lui-même son propre objet et son propre juge. Or, ce que Elias ne semble pas avoir bien perçu, c'est que la réflexivité subjective est l'effet d'un pouvoir pour lequel la contrainte, même potentielle, reste secondaire par rapport au mécanisme de l'objectivation. Et comme le visible, pour Foucault, est toujours dans un rapport tendu à l'énonçable, l'objectivation du sujet le place sous la coupe d'un pouvoir qui vise non pas à oblitérer, mais à connaître les objets auxquels il s'applique.

Telle est la différence, d'un point de vue discursif, entre la loi et la norme disciplinaire. Comme principe de représentation du pouvoir souverain, la loi se rapporte à une conception de l'ordre qui se déduit de tout ce qui n'est pas interdit. La norme disciplinaire, au contraire, prescrit tout ce qui est à faire. La première fonctionne par élagage, pour ne laisser subsister, mais dans une indétermination fondamentale, que le domaine plus ou moins étendu de ce qui, à défaut d'être prohibé, est, sinon possible, du moins permis. La seconde est exhaustive et spécifique; elle vise à programmer l'entièreté du possible.[1686] La norme n'est pas moins dichotomique que la loi, mais elle ne consiste pas en un partage du permis et du défendu. Son binarisme est autoréférentiel. C'est-à-dire que la norme étant une programmation de l'activité, c'est dans l'accomplissement de celle-ci que se distingue ce qui lui contrevient. Là où la loi ne fait que réagir à ce qui la nie, la norme se réalise performativement, c'est-à-dire qu'elle se spécifie à travers l'activité qu'elle cherche à diriger. D'où l'importance, pour la

[1685] *Idem*, p. 236. De ce point de vue, Foucault semble se contredire lorsqu'il écrit que le pouvoir disciplinaire n'a pas à être « relay[é] par la représentation des sujets », car son efficace suppose bel et bien une double objectivation du corps et de l'affectivité : une objectivation externe, fondée sur des mécanismes d'observation et de contrôle, et une auto-objectivation des sujets eux-mêmes, par laquelle ils intériorisent les attentes normatives du pouvoir. Comme il en va, plus largement, d'une capacité à participer à des assemblages fonctionnels complexes qui supposent l'interdépendance de leurs parties constitutives, la discipline, au sens où l'entend Foucault, semble bien impliquer le genre d'autorégulation pulsionnelle à laquelle Elias référait son concept de « civilisation ». Le concept foucaldien de « force » dont la discipline constituerait un dispositif de calibrage, doit peut-être s'envisager plus généralement en lien avec celui d'« affect », notion qui suggère une puissance d'affecter non moins que d'être affecté. On comprendrait mieux ainsi pourquoi la régulation de l'affectivité a été posée depuis Hobbes comme un des enjeux fondamentaux du problème politique moderne, ce qui paraît d'ailleurs relever d'une articulation entre les modèles de la souveraineté et de la discipline.

[1686] *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, pp. 47-48.

discipline, de disposer d'un mécanisme d'observation permanente. Les différentes procédures de surveillance et d'examen n'ont pas simplement pour but de vérifier la conformité des actes à l'égard de ce qui est prescrit, elles fonctionnent également comme un outil de repérage, de spécification et de compilation de ce qui s'en écarte.

Autrement dit, la norme est à la fois une injonction préalable à l'action, et ce qui se définit dans sa réalisation. Ce qui échappe à la règle n'est pas donné d'avance, comme l'est un interdit. Son caractère prescriptif est au contraire cela même qui permet de distinguer ce à quoi elle s'oppose, c'est-à-dire « l'anormalité ». En ce sens, le pouvoir disciplinaire est un processus de « normalisation » beaucoup plus qu'un acte de volonté qui sanctionnerait un défaut d'obéissance. Il « consiste d'abord à poser un modèle […] optimal qui est construit en fonction d'un certain résultat, et l'opération de normalisation disciplinaire consiste à essayer de rendre les gens, les gestes, les actes conformes à ce modèle, le normal étant précisément ce qui est capable de se conformer à cette norme et l'anormal, ce qui n'en est pas capable ».[1687]

La discipline homogénéise et individualise tout à la fois, puisque, d'une part, elle définit l'étalon de mesure auquel tous sont appelés à se conformer, alors que, d'autre part, elle spécifie les individus en les différenciant selon la distance qui les en sépare. En ce sens, l'avènement d'une société disciplinaire marque « le moment où s'effectue ce qu'on pourrait appeler le renversement de l'axe politique de l'individualisation ».[1688] Dans la rationalité du pouvoir souverain, seule compte la personne du monarque. Le degré d'individualisation s'apprécie par la proximité de son auguste figure, jusqu'à jeter dans l'indistinction la plus complète la masse anonyme des sans-grade. L'individualité est synonyme de grandeur. Elle se manifeste ainsi par un statut social; elle s'authentifie par des marques de prestige. Si elle doit entrer dans un champ documentaire, ce sera sous la forme du récit de ses hauts-faits. À

[1687] *Idem*, p. 59.

[1688] *Surveiller et punir*, *op. cit.*, pp. 225-226. On peut rapprocher en partie ce « renversement » de la disparition, signalée par Zarka, de la figure du héros et de son remplacement par celle de l'« individu universel », à condition toutefois de voir dans cette universalité de l'homme-individu le dispositif intellectuel à travers lequel s'est opérée la diffraction des multiples formes de l'anormalité.

l'inverse, sous l'égide d'un pouvoir normalisateur, l'individualité est « descendante ». Les individus sont des « cas », révélés par le système d'observation qui les enregistre, les rend visibles, mesurables et comparables entre eux. Ce qui les distingue, c'est l'écart par rapport à la norme, c'est le degré d'« anormalité ».

La norme ne ressortit donc pas à un langage juridique, mais bien plutôt à celui des sciences humaines, car elle déduit de ce qu'elle observe le principe d'une règle naturelle constitutive de l'homme.[1689] Cela n'induit pas l'effacement du droit, mais il en découle que le droit prend de plus en plus lui-même une tournure normative.[1690] S'il faut distinguer les formes du pouvoir d'après leur rationalité et leur technologie spécifiques, il n'en demeure pas moins qu'ils se combinent parfois. Souveraineté et discipline, lois et normes sont incommensurables. Il ne faut pas en conclure, néanmoins, à un remplacement de l'une par l'autre : la discipline n'a pas éclipsé le pouvoir souverain, mais elle en a profondément altéré la logique. « Le pouvoir s'exerce dans les sociétés modernes à travers, à partir et dans le jeu même de cette hétérogénéité entre un droit public de la souveraineté et une mécanique polymorphe de la discipline. »[1691]

5.4.5 Entre rationalité et pathologie : le nouveau problème pénal

Pour mieux comprendre cette hétérogénéité, qui introduit une tension dans la rationalité politique moderne, il faut en revenir une fois de plus à la question du châtiment, pour saisir la différence entre « pénalité judiciaire » et « pénalité de la norme ».[1692] La première se base sur

[1689] « Cours du 14 janvier 1976 », *loc. cit.*, p. 188.
[1690] *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 190. L'avènement de la normalisation disciplinaire est en effet plus ou moins contemporaine de la consolidation d'une « société contractuelle » basée sur la figure du sujet de droit. Mais en ce sens, il en va d'un renversement de ce que Weber considérait être une formalisation croissante de l'ordre juridique, car la normalisation implique la réintroduction, au sein même de la rationalité du droit, de considérations étrangères à son idéal de cohérence logique et d'exhaustivité subsomptive à l'égard des faits.
[1691] « Cours du 14 janvier 1976 », *loc. cit.*, p. 187.
[1692] *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 215.

un corpus de textes. Elle ne s'intéresse qu'à des actes qui, référés au code, permettent d'établir un verdict de culpabilité. Mais pour la seconde, ce qu'il s'agit de juger, ce sont moins des faits que des phénomènes, ce sont moins des gestes que ceux qui en sont les auteurs. La culpabilité n'est plus pour elle que l'indice de quelque chose de plus profond, le révélateur d'une individualité marquée par un coefficient de déviance. En ce sens, elle élargit considérablement le spectre du punissable, car la « sanction normalisatrice » sévit dans les interstices de la loi, pour viser des comportements, des attitudes plutôt que des actes. « Les disciplines établissent une "infra-pénalité"; elles quadrillent un espace que les lois laissent vide; elles qualifient et répriment un ensemble de conduites que leur relative indifférence faisait échapper aux grands systèmes de châtiment. »[1693]

L'irruption du vocabulaire de la norme dans le langage judiciaire fut l'effet paradoxal d'une tentative d'accroître la prégnance de la loi en réformant l'économie traditionnelle des châtiments. Hobbes en avait déjà fait la suggestion, et à sa suite, les réformateurs des XVIII^{e} et XIX^{e} siècles entreprirent de faire jouer la peine comme élément d'un calcul rationnel. Il ne s'agissait plus simplement de manifester par la punition la puissance effroyable du souverain, mais de s'attaquer aux motivations mêmes qui poussent au crime. La peine passait ainsi dans le domaine de la virtualité, c'est-à-dire que le crime étant maintenant conçu comme le moyen par lequel un individu cherche à se procurer un avantage, il fallait lier au calcul de cet intérêt l'idée d'une punition éventuelle, dont la seule perspective serait censée avoir un effet dissuasif.[1694] La cible de la pénalité s'en trouvait alors modifiée. Plutôt que d'opposer à la violence du crime la surviolence du pouvoir qui punit, dans un affrontement physique des forces, la pénalité devait maintenant opérer dans un système de représentations, où l'esprit

[1693] *Idem*, p. 209.

[1694] Sous ce rapport, l'idée wébérienne selon laquelle toute action sociale repose, d'un point de vue idéal-typique, sur quelque « expectation » relative aux conséquences qu'elle est susceptible d'entraîner, y compris quant au comportement d'autrui, paraît tributaire d'un mode de pensée historiquement contingent.

était confronté à lui-même. Ce qu'il s'agissait d'atteindre, par la punition, c'était l'autonomie du sujet, d'où la signification de l'emprisonnement, peine privative de liberté.

La rationalité pénale en vint ainsi à s'appuyer sur une théorie du libre-arbitre, mais ce faisant, elle s'éloignait d'une qualification des faits en termes de légalité pour se rapprocher d'une conception normative de l'individualité. Elle faisait de l'intentionnalité un problème. La spécification optimale des codes juridiques, assortie de l'idée d'une modulation individuelle des châtiments, était censée accroître l'efficacité dissuasive de la loi. On aurait pu s'attendre, par conséquent, à une diminution asymptotique des faits de criminalité, car il allait de soi que tout individu rationnel se devrait d'être respectueux de la loi, sinon par conviction, à tout le moins par prudence. Pourtant, le crime ne faiblissait pas. Il fallait continuer à juger. Mais qui fallait-il donc punir, dès lors que la dissuasion avait visiblement échoué? Un être rationnel ayant sous-estimé les chances d'être pris? Ou bien un monstre, inapte à la vie en société, réfractaire à son ordre, incapable d'exercer la liberté qui est en son fondement? L'idée que le crime se nourrit du vice n'était sans doute pas nouvelle. « Parce qu'il est plus intérieur, le vice est aussi plus primitif : il est le crime lui-même, mais avant son accomplissement, dès sa source dans le cœur des hommes. »[1695] Dans le cadre d'une théorie pénale rationaliste, cette idée allait prendre une nouvelle dimension.

Le problème de la volonté criminelle remettait en question les fondements mêmes de la loi, et la légitimité éminemment problématique d'un droit de punir conçu comme émanant d'un contrat librement et rationnellement consenti. Formellement, ce qui, aux yeux du juge, entraîne la condamnation, c'est bien, toujours, un acte illégal. Mais ce qu'on entreprend de punir, désormais, c'est une volonté. La punition ne visera plus exclusivement, ni même en priorité, à l'expiation du crime. Elle aura dorénavant pour tâche de corriger l'intentionnalité fautive. Ce nouvel objectif de la rationalité pénale substitue ainsi à l'infracteur, défini par ses

[1695] *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 468.

actes, un personnage autrement plus complexe, dont le crime par lui commis et qui le constitue comme tel n'est qu'un indice, qui ne s'explique que par référence à l'entièreté de sa vie : le délinquant. « L'introduction du "biographique" est importante dans l'histoire de la pénalité. Parce qu'il fait exister le "criminel" avant le crime et, à la limite, en dehors de lui. Et qu'à partir de là une causalité psychologique va, en doublant l'assignation juridique de responsabilité, en brouiller les effets. »[1696]

La théorie pénale moderne se fondait sur une conception anthropologique où l'individu était juridiquement imputable de ses actes puisque ceux-ci avaient été librement décidés au terme d'une délibération rationnelle. Or, en entreprenant de corriger cette liberté fautive, elle découvrait un enchevêtrement confus de facteurs qui prenaient l'aspect et la pesanteur de déterminismes. La prison, cette administration spécialisée à qui l'on confia cette tâche ambiguë consistant à punir, à traiter, à éduquer, à amender et à guérir, devint ainsi une sorte de laboratoire, le lieu permettant d'observer non pas tant des criminels, qu'une « criminalité » entendue comme phénomène et comme nature. Ce que l'on entreprit de punir chez le délinquant, ce n'est plus tant ce qu'il a fait, mais bien ce qu'il est, cela en vertu d'une conception de l'être comme « virtualité d'actes ».[1697]

C'était là un renversement complet des prémisses du droit de punir, tel que l'entendaient les réformateurs, un droit fondé sur l'égalité formelle de tous et donc sur l'indifférence de chacun devant la loi. Dorénavant, la pénalité allait fonctionner comme un régime de différenciation des individus, sur la base d'un coefficient de « dangerosité » dont l'acte criminel ne serait plus qu'une dimension secondaire et virtuelle. Ce dernier semblant avoir été commandé par un ensemble de déterminations psychologiques, la justice pénale se trouvait ainsi à punir des crimes ayant « pour auteur, pour "responsable juridique", en quelque sorte, ce qui, dans le

[1696] *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 293.
[1697] « L'évolution de la notion d'"individu dangereux" dans la psychiatrie légale du XIX^e^ siècle », *loc. cit.*, p. 463.

sujet, est hors de sa responsabilité ».[1698] Le délinquant s'est donc trouvé défini essentiellement non plus par son crime, mais par une pathologie qui, à un degré ou un autre, avait pesé dans l'enchaînement causal y ayant conduit.

Ayant pris une telle importance dans la logique même de la pénalité, la notion de dangerosité demeure pourtant insaisissable dans les termes d'un langage juridique. Et de fait, seul un spécialiste des sciences de l'esprit est à même de poser une évaluation de la dangerosité d'un prévenu.[1699] Si l'expertise psychiatrique est devenue aussi incontournable dans la procédure pénale, ce n'est pas le fruit d'une campagne délibérée de la part des psychiatres pour s'inféoder les juges et les avocats. Il en allait sans doute d'un avantage stratégique pour la psychiatrie, science incertaine et avide d'asseoir sa légitimité sociale. Cette transformation de la rationalité pénale, et la constitution de cette « sorte de complexe juridico-médical »[1700] furent plutôt l'effet d'un processus endogène, dont le point de départ avait été le projet d'une pénalité visant la liberté du sujet, et qui en vint à défaire ses propres catégories en découvrant, derrière la liberté fautive, le jeu des déterminismes psychologiques. La liberté n'était plus référée à la loi comme à un principe extérieur, mais à un ensemble de possibilités inhérentes au sujet, relativement invisibles à ses yeux, et qui pesaient sur sa conduite. Au grand partage binaire du permis et du défendu succédait ainsi le dégradé de la norme.

On voit ainsi comment le vieux pouvoir souverain de punir a vu sa logique expiatoire être transformée par l'introduction de cette référence normative. La rationalité du pouvoir disciplinaire a investi cette prérogative régalienne, et elle en a transformé la fonction au point où la punition ne vise plus à contraindre, mais à guérir. C'est pourquoi, si l'on suit Foucault, la monopolisation étatique de la contrainte ne semble pas être le fait décisif de la transformation des mœurs. On ne saurait saisir, par conséquent, le fait historique d'un

[1698] *Idem*, p. 448.

[1699] Il convient de noter que Weber avait lui aussi remarqué cette transformation de la rationalité du droit procédant de l'introduction, dans l'acte du jugement, de référents tirés de la psychiatrie. *Cf.* Max Weber : *Sociologie du droit*, *op. cit.*, p. 233.

[1700] « L'extension sociale de la norme », *loc. cit.*, p. 76.

adoucissement des peines comme étant la conséquence d'une « mutation des sensibilités » ou d'un progrès dans l'individualisation, car la relation est plutôt inverse.[1701] Ce sont de nouvelles techniques de pouvoir, fondées sur la norme et sur des procédures d'habilitation et de surveillance, qui ont engendré la figure moderne de la subjectivité disciplinaire. Dans ce cadre, l'État n'a joué qu'un rôle relativement secondaire. Certes, l'État fut bien « une matrice de l'individualisation »[1702], notamment dans la mesure où il s'est porté garant d'un système de droits subjectifs qui a permis l'accroissement de l'interdépendance sociale. Mais, ne serait-ce que parce que l'individualité, entendue comme rapport de soi à soi, découle de pratiques autrement plus anciennes que ne l'est l'État, il est plutôt simpliste de faire de ce dernier le principe déterminant de l'individualisme, dans la forme que lui prête la théorie de la civilisation.[1703]

5.5 Économie et politique : la rationalité du libéralisme

S'il est vrai que la subjectivité se constitue dans des rapports de pouvoir, alors c'est une erreur de méthode, d'après Foucault, que de prendre pour point de départ de l'analyse le principe totalisant de l'État. « [I]l s'agit, au contraire, de saisir le pouvoir à ses extrémités, dans ses derniers linéaments, là où il devient capillaire. »[1704] Le pouvoir doit être saisi au plus près de sa cible, et étudié d'après sa localisation, ses stratégies et ses procédés. Il est avant toute chose cette dynamique relationnelle qui lie l'un à l'autre deux sujets, et par laquelle ceux-ci se constituent réciproquement. C'est là qu'il naît et qu'il produit ses effets. C'est donc là, dans l'immanence de son domaine, que se développent les enchaînements, les emboîtements et les stratifications qui dessinent, par accumulation, la trame générale d'une « cristallisation

[1701] *Surveiller et punir*, *op. cit.*, pp. 30-31.
[1702] « Le sujet et le pouvoir », *loc. cit.*, p. 1049.
[1703] « Le style de l'histoire », *loc. cit.*, p. 1473.
[1704] « Cours du 14 janvier 1976 », *loc. cit.*, p. 178.

institutionnelle ».[1705] De sorte que, si le pouvoir est « omniprésent », c'est dans la mesure où il produit ses effets en chacun des points qui soutiennent l'architecture institutionnelle. Il est en quelque sorte le ciment qui fait tenir l'ensemble, tout en étant aussi, inversement, le tenseur qui en mine, parfois, la cohérence. Dès lors, en ces sociétés, du moins, où le pouvoir n'est pas identifié à une personne, il prend l'aspect d'« une machine où tout le monde est pris, aussi bien ceux qui l'exercent que ceux sur qui ce pouvoir s'exerce […]; il devient une machinerie dont nul n'est titulaire ».[1706]

Si le domaine effectif du pouvoir est de niveau « microphysique », il n'en demeure pas moins possible d'analyser des processus de systématisation qui, à partir des rapports de pouvoir locaux, échafaudent des structures d'ensemble. Si « le pouvoir vient d'en bas », il tisse néanmoins un réseau de relations multiples, enchevêtrées et cumulatives supportant « de larges effets de clivage qui parcourent l'ensemble du corps social ».[1707] À leur tour, ceux-ci rétroagissent sur les premières, solidifiant ou modifiant leur équilibre, greffant sur elles des rationalités venues d'ailleurs, traçant entre elles des lignes de convergence pour former la structure générale des « grandes dominations ». C'est sous ce rapport qu'il faut envisager l'État, entendu au sens moderne du terme. « L'État ce n'est pas un universel, l'État ce n'est pas en lui-même une source autonome de pouvoir. L'État, ce n'est rien d'autre que l'effet, le profil, la découpe mobile d'une perpétuelle étatisation […]. »[1708] Plutôt qu'une forme définie, recouvrant par-delà ses multiples variantes le principe général d'une « totalité » sociale, l'État est un processus de confluence de pratiques de pouvoir disséminées. Il se trouve donc dans une position « superstructurelle » par rapport à celles-ci; il est en quelque sorte le « métapouvoir » qui organise le codage de ces multiples pratiques relationnelles, dont

[1705] *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 122.
[1706] Michel Foucault : « L'œil du pouvoir », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 199. Cela ressemble à ce que Weber appelait un « esclavage sans maître », dans lequel il voyait le principe de l'assujettissement au sein du capitalisme moderne.
[1707] *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 124.
[1708] *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 79.

l'étendue déborde en fait largement le cadre toujours limité que forment ses appareils institutionnels.[1709] Ces institutions qui remplissent les grandes fonctions régaliennes, l'armée, la justice, l'administration fiscale, existent quant à elles depuis fort longtemps. L'État moderne n'est donc pas apparu par génération spontanée. Il a fait fond sur un ensemble d'institutions déjà existantes, dont il a recodé la rationalité pour la faire servir à ses propres fins. Mais l'État n'est pas né d'elles, comme s'il en allait d'une nécessité intrinsèque, d'un mécanisme mystérieux menant le pouvoir à accroître toujours son emprise. Si ces institutions ont été « étatisées », elles ne le furent qu'à partir du moment où « l'État a commencé à être projeté, programmé, développé à l'intérieur [d'une] pratique consciente », du moment où « il est devenu un objet de connaissance et d'analyse, […] [où] il est entré dans une stratégie réfléchie et concertée […] [et] a commencé à être, par les hommes, appelé, désiré, convoité, redouté, repoussé, aimé, haï ».[1710] En tant qu'événement historique, la théorie de Hobbes constitue sans doute un moment crucial dans ce processus d'« étatisation » du pouvoir.

Nous disions qu'il fallait distinguer des types spécifiques de pouvoir : pouvoir pastoral, pouvoir disciplinaire, pouvoir souverain. Nous avons longuement essayé de clarifier la particularité de chacun, sa rationalité interne, ses objectifs stratégiques, les techniques employées pour les atteindre. Nous avons rappelé l'argument de Foucault selon lequel la représentation traditionnelle du pouvoir, centrée sur l'État et la loi, est inadéquate pour décrire son fonctionnement concret dans les sociétés modernes, et nous croyons avoir montré comment la formule disciplinaire est venue investir et travestir cette fonction régalienne primordiale qu'est le pouvoir de punir. Or, il se trouve que c'est dans un même mouvement historique, celui dont on peut dire, *grosso modo*, qu'il a fait naître la modernité, que le pouvoir souverain s'est vu bousculer par l'irruption d'une rationalité disciplinaire, et que l'État est devenu une forme de pratique réfléchie. Si l'on veut se rendre au bout de notre

[1709] « Entretien avec Michel Foucault », *loc. cit.*, p. 151.
[1710] *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 253.

raisonnement, et saisir, s'il est possible, le processus génétique qui accoucha de l'individualisme libéral, il faut se pencher sur cette mutation de la rationalité politique occidentale qui a fait des conduites un enjeu de gouvernement. Ainsi, en filigrane de l'étatisation des pratiques de pouvoir, une autre partie s'est jouée, celle d'une « gouvernementalisation de l'État ».[1711]

5.5.1 La « Raison d'État » et le mercantilisme

S'il fallait marquer symboliquement l'apparition d'un État de gouvernement, la signature du Traité de Westphalie en 1648 en serait l'acte de naissance. Car ce fut le moment où fut solennellement abandonné ce qui avait jusqu'alors constitué la focale téléologique de l'Occident : la reconstitution de l'Empire. En s'entendant sur le principe d'un équilibre des puissances, les principales dynasties européennes reconnaissaient par le fait même que « l'Empire n'est pas la vocation ultime de tous les États, l'Empire n'est plus la forme dans laquelle un jour il faut bien espérer ou rêver que les États se fondront ».[1712] Le songe impérial hérité de la Rome antique se dissipant, ce fut aussi le constat de disparition de cette autre grande référence d'universalité qui avait si longtemps imprégné la culture occidentale, celle de l'Église, dont la Réforme avait définitivement prononcé l'éclatement. *Cujus regio, ejus religio*, ce nouveau credo, qui permit d'éteindre l'incendie ravageur des guerres de religion, fut en même temps l'enterrement d'un modèle politique s'étant voulu prolonger le pastorat de Dieu sur les hommes.

Ce traité a donc scellé le destin d'une certaine manière d'envisager le pouvoir politique, qui faisait de lui l'instrument d'une finalité supérieure, soit de rassembler la chrétienté sous une seule tutelle pour préparer le retour du Messie et l'avènement de la fin des temps. L'abandon

[1711] *Idem*, p. 112.
[1712] *Idem*, p. 299.

de cet idéal œcuménique et impérial dégageait du coup un nouvel horizon, une nouvelle temporalité politique, ouverte et indéfinie. En délaissant la question des fins, une nouvelle rationalité politique rompait également avec celle des origines. Autrement dit, à cette même époque, au cours des quelques décennies qui précédèrent la paix de Westphalie, un courant de pensée avait vu le jour, qui posa, pour le plus grand scandale des contemporains, si l'on en croit Foucault, la nécessité d'une réflexion spécifique sur le problème politique, séparée et indépendante de la question juridico-théologique des origines et de la légitimité du pouvoir souverain. Avant la constitution de ce domaine d'action, de ce champ objectif qu'on appelle la politique, il y eut « les politiques », ceux qu'unirent « une certaine manière de concevoir ce que doit faire un gouvernement et sur quelle forme de rationalité on peut l'appuyer ».[1713] Ils furent ceux qui cherchèrent à fonder un art de gouverner, orienté non plus vers une fin autre, mais bien calquée sur la nature même de ce qu'il s'agissait de diriger. Ces auteurs plus ou moins obscurs, les Palazzo, Chemnitz, Bacon, ou ces grands ministres, tels Richelieu et Mazarin, furent ceux qui firent entrer l'État dans le domaine de la pratique réfléchie. Sous leur plume ou dans leurs gestes, ils promurent cette rationalité nouvelle qui ne référait plus l'État qu'à lui-même. Ils inventèrent la Raison d'État, cet art du gouvernement qui consiste à la fois en une technique de pouvoir et en une forme de savoir sur l'objet étatique. « La raison d'État, c'est l'essence même de l'État, et c'est également la connaissance qui permet de suivre en quelque sorte la trame de cette raison d'État et d'y obéir. »[1714]

Coïncidence historique? Il se trouve que cette manière nouvelle d'envisager la pratique politique correspondait parfaitement avec l'ordre international mis en place par le Traité de Westphalie. Dans cette configuration continentale, en effet, l'État était conçu comme un acteur évoluant dans un espace de compétition entre puissances rivales. La rivalité entre

[1713] *Idem*, p. 251. Même si Hobbes demeure, à la même époque, le théoricien de l'origine légitime de l'État, on a vu qu'une fois institué, ce dernier compose une réalité nouvelle dont il importe de comprendre la rationalité spécifique, ce savoir devant présider à l'administration du gouvernement en vue du « *salus populi* ». Hobbes est donc à cheval entre ces deux modèles dont Foucault exagère peut-être le contraste.
[1714] *Idem*, p. 263.

« unités de domination » n'était probablement pas chose nouvelle, peu s'en faut. L'inédit, par contre, c'était cette forme de réflexivité stratégique qui codait désormais le phénomène de la concurrence entre États, et qui en faisait le principe devant orienter la conduite des affaires, tant dans les relations avec les autres puissances, qu'à l'intérieur même des frontières.[1715] Dans cette dynamique concurrentielle transparaissait ce qui devait être le but premier de toute politique : maintenir l'État, dans l'indéfini d'une temporalité ouverte, ce qui voulait également dire accroître sa puissance par rapport à celle des autres. L'art de gouverner ne devait donc plus se baser sur les antiques vertus de sagesse et de prudence que le souverain devait méditer, pas même sur celles que Machiavel prescrivait comme le moyen pour le Prince de perpétuer sa domination. La Raison d'État était davantage qu'une simple problématique de souveraineté, au sens de ce rapport d'extériorité entre le monarque et ses domaines qu'il s'agirait de conserver contre les prétentions des rivaux. Si l'État était bien un sujet politique, en lutte avec d'autres, il n'était plus identifiable avec la personne du souverain, quoi qu'ait pu dire Louis XIV.

L'État apparaissait maintenant comme une réalité ayant sa consistance propre, une réalité qu'il était non seulement possible mais nécessaire d'objectiver dans les termes d'un savoir. Car le maintien de l'État en son être exigeait de connaître les facteurs dont cet objectif dépendait. Il ne s'agissait donc pas de préserver simplement l'unité territoriale ni même d'en accroître infiniment l'étendue. La puissance de l'État, à la fois condition et objectif de la gouverne, dépendait dorénavant d'un calcul. L'« estimation de la puissance » reposait sur la « recherche des forces plus solides, même si elles sont plus secrètes, qui vont caractériser un État : c'est-à-dire […] les richesses intrinsèques à l'État, les ressources, ce dont il peut disposer, ressources naturelles, possibilités commerciales, balance des échanges, etc. »[1716] Cet ensemble de forces latentes, c'est le composé de tout ce qui fait de l'État une entité active, car

[1715] *Idem*, p. 301.
[1716] *Idem*, p. 302.

les ressources sont inertes en elles-mêmes. Ce qui compte, c'est l'activité concrète qui transforme ces ressources en puissance effective. Et cette activité procède d'une réalité qui va faire son entrée dans le lexique politique occidental : la population.

Traditionnellement, le pouvoir souverain attendait bien quelque chose des sujets sur qui il régnait. Un bon souverain, c'est celui qui sait se faire obéir. Or, la population, ce n'est pas simplement une collection de sujets liés par la loi à une volonté souveraine. La population est un sujet collectif; elle est le principe de l'activité qui confère à l'État sa puissance d'agir. Bien plus que de manifester sa soumission, ce qui est attendu de la population, c'est qu'elle soit conforme à elle-même, c'est-à-dire qu'elle génère l'activité par laquelle elle se reproduit et qui lie ensemble les facteurs de la puissance étatique. Si la population est un sujet politique en ce sens, elle révèle par le fait même sa complexité objective, qui va faire d'elle, en sa qualité même de sujet, une cible de la pratique politique. La population va ainsi devenir un objet de gouvernement, la matière manipulable de l'art politique, et cela, précisément en tant que sujet, « puisque c'est à elle qu'on demande de se conduire de telle et telle façon », de manière à ce que cette conduite serve au maintien de l'État.[1717]

Considérée du point de vue de son activité, la population est d'abord et avant tout une réalité économique. C'est-à-dire que le domaine où se déploie son activité est isomorphe à un certain type de savoir qui en appréhende la réalité. La population apparaît dans le prolongement des réflexions qui, déjà au XVI^{e} siècle, avaient entrepris l'analyse des richesses. De fait, non seulement son activité se prêtait-elle à une analyse objective, cette analyse était elle-même partie prenante de l'activité. « C'est que la réflexion sur la monnaie, le commerce, les échanges est liée à une pratique et à des institutions. Mais si on peut opposer une pratique à la spéculation pure, l'une et l'autre, de toute façon, reposent sur un même savoir

[1717] *Idem*, p. 44.

fondamental. »[1718] Les pratiques « économiques » comportent elles-mêmes un savoir qui leur est immanent, et c'est par ce biais du savoir qu'elles ont pu devenir un enjeu de gouvernement. Puisque l'art de gouverner s'apparentait lui-même à « l'économie », entendue comme cette forme de rationalité qui consiste à administrer et à faire fructifier ses possessions, il était bien, en ce sens, « l'art d'exercer le pouvoir dans la forme et selon le modèle de l'économie ».[1719] En tant que modèle de gouvernement, l'économie désignait donc d'abord une certaine manière de considérer des objets, et ce sont ces objets, dans leur phénoménalité, qui constituèrent, plus tard, ce niveau de réalité que l'on qualifie aujourd'hui d'« économique ».

On comprend alors pourquoi une doctrine économique comme le mercantilisme a pu constituer le pendant de la Raison d'État. L'équilibre des puissances et son « armature diplomatico-militaire » posaient en principe la limitation de l'option guerrière dans le jeu concurrentiel, puisqu'un tel déploiement de puissance par un État susciterait en retour la collusion des autres États afin d'y faire contrepoids. La compétition interétatique allait dès lors investir un nouveau terrain d'affrontement, l'économie, et le mercantilisme devint ainsi la clef d'une stratégie commerciale conçue comme « technique d'importation de la monnaie ».[1720] À première vue, il en allait simplement de la poursuite de la guerre par d'autres moyens, la compétition économique, en tant qu'elle consistait à s'accaparer une part maximale d'un ensemble fini de richesses, étant un jeu à somme nulle. Au demeurant, l'accumulation monétaire dans les coffres de l'État devait permettre d'entretenir cet outil traditionnel de la puissance qu'était l'armée. Mais la monnaie était par ailleurs l'objet d'une analyse qui interrogeait sa fonction, elle qui, en tant que représentation et outil de mesure des richesses, était également instrument de l'échange économique. Dans la mesure où elle servait à exprimer des besoins, par rapport auxquels s'organisait l'échange, la monnaie se trouvait

[1718] *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 179.
[1719] *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 98.
[1720] *Idem*, p. 345.

donc profondément liée à la dynamique productive de la population. Hobbes la comparait, d'ailleurs, au sang qui irrigue l'organisme.[1721] Tandis que l'analyse savante commençait à percevoir derrière la monnaie-signe et sa fonction représentative un processus anonyme de circulation, de production et d'échange, l'activité commerciale et productive devenait par ailleurs, pour les États, le nouveau nerf de la guerre. On n'en était pas encore à formuler une théorie de la valeur fondée sur le travail, mais la mise au travail généralisée de la population était déjà un impératif de la *realpolitik*. Ainsi, dans le champ du savoir comme dans celui du pouvoir, la population fut comprise comme le sujet d'une activité économique, qui la liait organiquement à l'ensemble des richesses dont le territoire est composé. En ce qu'elle était à la fois le savoir et la pratique du rapport entre une population et son milieu, l'économie commença à être pensée comme une dynamique du vivant.[1722]

5.5.2 Une politique de la vie

Nous avons eu l'occasion de signaler plus haut comment l'invention du fusil avait transformé la stratégie militaire, et fait entrer la conduite des armées dans une rationalité de type disciplinaire, en vue d'habiliter le soldat à un usage optimal de ce nouvel outil guerrier. L'armée, fer de lance de la Raison d'État, avait ainsi déjà opéré la jonction entre les pouvoirs de type souverain et disciplinaire. Sous ce rapport, le corps individuel, celui-là même qu'il s'agissait de dresser, s'est trouvé prendre une valeur politique nouvelle : « C'est en effet précisément à cette époque que la formation de l'individu, sa capacité, ses aptitudes, commençaient à avoir un prix pour la société. »[1723] Parce qu'il coûtait cher à entraîner, on ne

[1721] *Les mots et les choses*, *op. cit.*, p. 191. Foucault signale, à ce passage, la parenté entre cette représentation du rôle de la monnaie chez Hobbes et l'analyse de la circulation sanguine développée par son contemporain et ami, William Harvey.
[1722] Michel Foucault : « La technologie politique des individus », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 1645
[1723] Michel Foucault : « L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, pp. 513-514.

pouvait plus se permettre de laisser mourir le soldat blessé. Les premiers hôpitaux eurent ainsi comme fonction première de soigner le corps-machine, en raison de son utilité politique croissante. Hétérotopies disciplinaires eux-mêmes, les hôpitaux furent les compléments d'une politique générale par laquelle s'accomplit l'étatisation des pratiques de discipline.

Or, à travers ce soin apporté au corps individuel commença à percer une nouvelle représentation politique du corps, celle de l'espèce. Prit alors forme un nouveau type de « pouvoir sur la vie […] centré sur le corps-espèce, sur le corps traversé par la mécanique du vivant et servant de support aux processus biologiques : la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier ; leur prise en charge s'opèr[ant] par toute une série d'interventions et de *contrôles régulateurs : une bio-politique de la population*. »[1724] La vie, comprise comme un processus ayant sa dynamique intrinsèque et ses régularités propres, entra dans le régime du savoir, lorsque se mit en place, avec des gens comme Cuvier, une conception du vivant comme articulation fonctionnelle d'un organisme à son milieu.[1725] C'est précisément en vertu de ce rapport qu'il devenait possible, sous ce nouvel épistémè, d'organiser la connaissance des êtres. Or, parallèlement, la biologie, c'est-à-dire le phénomène que constitue la science du même nom, allait devenir l'objet d'une stratégie politique générale, et former le mécanisme d'un « bio-pouvoir » qui serait dorénavant la grille d'analyse et d'intervention par lequel l'État de gouvernement se rapporterait à sa population.[1726]

La notion de milieu allait ainsi migrer du domaine de l'étude des êtres vivants à celui de la régulation des phénomènes populationnels. S'il est vrai que le dispositif est une « formation, qui, à un moment historique donné, a eu pour fonction majeure de répondre à une urgence »[1727], la greffe du biologique sur la rationalité politique occidentale fut opérée par la

[1724] *La volonté de savoir*, *op. cit.*, pp. 182-183. Italiques dans le texte.
[1725] *Les mots et les choses*, *op. cit.*, pp. 285-286.
[1726] *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 3.
[1727] « Le jeu de Michel Foucault », *loc. cit.*, p. 299.

problématisation d'un phénomène gravissime, l'épidémie. Car l'épidémie est sans doute ce qui menace le plus le principe vital dont l'État se voit dépendre. Plus qu'une maladie, et avant même que ne soit compris son mécanisme contagieux, l'épidémie devint une grille de lecture de l'espace social, interprété en termes de milieu vivant ayant des processus pathogènes spécifiques. Or, à travers ce concept de milieu référé à la nature, la société va prendre l'aspect d'une contre-nature et révéler par là même son caractère artificiel.[1728] En ce sens, à travers le regard médical, la société commence à être perçue comme un objet qui appelle une attention vigilante. Foucault raconte ainsi comment, avec la création de la Société royale de médecine en 1776, fut mis en place un dispositif d'encadrement de cette pratique, qui soumit celle-ci à un contrôle politique, et qui fit en sorte d'organiser, par la mise en réseau d'antennes médicales disséminées sur le territoire, une « conscience collective » des phénomènes épidémiques.[1729]

Ainsi, c'est l'espace social, et en particulier l'urbain, qui fit entrer la pratique médicale dans la scientificité; une « médecine des choses » qui permit, à travers l'analyse du milieu, d'observer ses effets spécifiques sur l'organisme et de saisir, par le fait même, les déterminants de la santé humaine. Or, cette médecine scientifique était immédiatement collective et politique, car la connaissance des facteurs pesant sur la santé en faisait *ipso facto* une technique d'intervention ciblant le corps social, dans les interstices qui relient la population à son milieu ambiant. La création, dès la Révolution française, de « comités de salubrité » promut la médecine au rang de science régalienne, car la notion de salubrité désignant « la base matérielle et sociale capable d'assurer la meilleure santé possible », elle définissait par le fait même les prises éventuelles pour une technique idoine, l'hygiène publique.[1730] Le milieu urbain devint ainsi à la fois un immense laboratoire, objet d'une multitude d'enquêtes, et un vaste chantier visant son assainissement. Le problème de la vulnérabilité s'avérant ici aussi

[1728] *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 393.
[1729] *Naissance de la clinique*, *op. cit.*, pp. 26-28.
[1730] Michel Foucault : « La naissance de la médecine sociale », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, pp. 222-223.

un principe moteur de la rationalisation, la « ville pathogène » devint ainsi un « objet à médicaliser », tandis que se constituait, dans l'ordre politique, un ensemble de pratiques et de réflexions fondées sur un « savoir "médico-administratif" ».[1731]

On mesure par là la singularité du bio-pouvoir. Concept de la biologie, le milieu définit désormais un :

> « champ d'intervention où, au lieu d'atteindre les individus comme un ensemble de sujets de droit capables d'actions volontaires – ce qui était le cas de la souveraineté – au lieu de les atteindre comme une multiplicité d'organismes, de corps susceptibles de performances […] requises comme dans la discipline, on va essayer d'atteindre […] une population[,] […] une multiplicité d'individus qui sont […] biologiquement liés à la matérialité à l'intérieur de laquelle ils existent. »[1732]

Mais dans l'œil du pouvoir, les individus ne sont plus que la découpe de phénomènes sériels qui, comme dans une épidémie, enchaînent les causes et les effets. Le « fait individuel » est réduit à un croisement de variables propres au milieu, et qui « enveloppent un ensemble infini d'événements séparés ».[1733]

C'est à ce titre que l'individu est appelé à figurer dans les colonnes de la statistique. Par exemple, les tables de mortalité, en usage dès la seconde moitié du XVII[e] siècle, permirent, à travers l'enregistrement des décès individuels, de saisir pour la première fois les dynamiques d'ensemble de la population. Malades ou sains, les individus furent tous ainsi inclus dans un « jeu des normalités différentielles »[1734], répartissant affections et accidents autour d'une courbe générale, une « normale », qui allait dorénavant valoir à la fois comme référent optimal des politiques hygiénistes, et comme figure de la nature humaine sous son aspect sanitaire. C'est bien en ce sens, en tant qu'elle fut une pionnière dans la constitution d'un

[1731] Michel Foucault : « La politique de la santé au XVIII[e] siècle », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 22-23.
[1732] *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 23.
[1733] *Naissance de la clinique*, *op. cit.*, p. 30.
[1734] *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 65.

savoir des populations, que la médecine a préparé le développement des sciences humaines. Car qu'est-ce que l'« homme », finalement, sinon une « figure de la population »?[1735]

5.5.3 La police du bonheur

Contrairement à la médecine, « les sciences humaines ne sont pas analyse de ce que l'homme est par nature; mais plutôt analyse qui s'étend entre ce qu'est l'homme en sa positivité (être vivant, travaillant, parlant) et ce qui permet à ce même être de savoir (ou de chercher à savoir) ce que c'est que la vie, en quoi consistent l'essence du travail et ses lois, et de quelle manière il peut parler ».[1736] C'est en tant qu'il se donne des représentations de sa propre positivité que l'homme entre dans le champ du savoir. Aussi, par-delà la description des processus productifs qui attachent l'homme au travail et permettent la conservation de sa vie, l'économie ouvre sur une analyse de la représentation que l'homme se fait de ses besoins et des moyens qu'il a socialement de les satisfaire. Les sciences humaines vont alors former le langage qui va permettre d'opérer la corrélation entre ces besoins humains, individuels, et une échelle de l'utilité publique qui servira à calibrer les politiques de l'État. Le bonheur, si l'on définit celui-ci, un peu à la manière dont Hobbes parlait de la « félicité », comme la satisfaction des besoins élémentaires, l'assurance du lendemain et la jouissance du superflu, est ainsi devenu un « objet politique ». Ce ne fut pourtant pas en tant qu'il devait être simplement l'effet d'un « bon gouvernement », comme l'entendait la tradition : le bonheur était maintenant « une nécessité pour la survie et le développement de l'État […][,] une condition, un instrument, et non simplement une conséquence. Le bonheur des hommes dev[int] un élément de la puissance de l'État. »[1737]

[1735] *Idem*, p. 81.
[1736] *Les mots et les choses*, *op. cit.*, pp. 364-365.
[1737] « La technologie politique des individus », *loc. cit.*, p. 1643.

Au croisement de l'économie politique, réflexion sur les besoins et les moyens de les satisfaire, et de la science médicale, comme pratique visant à optimiser l'état de santé, s'est donc posé le problème du bonheur. Le bonheur constitua ainsi une grille de lecture des phénomènes sociaux, une manière de saisir et de régir les populations à travers la dynamique immanente de leurs activités. À une époque qui n'allait pas tarder à situer le bonheur dans une idéalisation bucolique de la nature, cette notion était pourtant devenue un principe de gestion des espaces urbains. Comme elle était à la fois la condition du bonheur des hommes, en tant qu'elle pourvoyait à leurs besoins et leur fournissait les agréments de la vie civilisée, mais aussi - et cela Weber ne l'avait pas vu - la source d'un ensemble de maux qui en compromettaient sans cesse la réalisation, la ville a représenté de manière ambiguë le foyer politique principal des sociétés modernes. La ville est essentiellement, pour Foucault, un espace événementiel. Milieu vivant, autonome, en constant développement, la ville est le lieu d'un fourmillement intense. Des événements s'y produisent, des hommes, des marchandises, des choses aussi évanescentes que des rumeurs ou des courants d'air chargés de miasmes s'y déplacent et circulent, faisant de la ville une sorte d'organisme traversé de flux divers et entrecroisés. Or, ceux-ci sont aussi nécessaires à la vie urbaine que périlleux par moments. Le problème de la ville sera donc appréhendé politiquement dans les termes d'un « dispositif de sécurité », consistant à gérer des processus relativement incontrôlables parce que découlant de l'interaction d'éléments incompressibles, et qu'il s'agira d'aménager de manière à maximiser la circulation et le rendement des éléments positifs, et à contenir et limiter ceux jugés indésirables. La question de la sécurité va donc se poser en termes sériels, séries des événements qui se produisent, des « éléments qui se déplacent » et des « unités qui s'accumulent », pour former, à partir de leur dynamique à la fois nécessaire et aléatoire, cette entité complexe qu'est la ville.[1738]

[1738] *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, pp. 20-22.

L'objectif du gouvernement étant d'optimiser la vie sociale de manière à augmenter les forces vives dont l'État tire sa puissance, il fallut donc mettre en place un instrument capable de veiller sur la population dans son ensemble. C'est instrument fut ce qui, en Allemagne, s'organisa sous le titre de *Polizeiwissenschaft*, une « science de la police » qui allait fournir le modèle général de l'État administratif, tel qu'il se mit en place partout en Occident à partir de la fin du XVIII[e] siècle.[1739] La police visait d'abord à connaître. En ce sens, elle constitua un immense appareil d'observation et d'enregistrement portant sur l'ensemble des facteurs touchant à la vie sociale. Celle-ci étant marquée à la fois par des phénomènes réguliers et par des événements aléatoires et impondérables, sa réalité ne pouvait donc être appréhendée qu'en termes de probabilités, d'où le fait que la statistique ait été la forme principale du savoir policier. Or, la police était également une technique de pouvoir, l'instrument tactique d'une « gouvernementalité » que Foucault définit comme la conduite des conduites et l'aménagement des probabilités.[1740] La police fut donc l'organe général à travers lequel se fit le branchement de la rationalité disciplinaire sur la problématique de la souveraineté. Sortant des lieux clos où ils avaient germé, les mécanismes de la discipline ont ainsi « essaimé »; ils se sont mis à « circuler à l'état "libre" […][,] se décompos[a]nt en procédés souples de contrôle », que la police allait adapter pour former un « appareil […] coextensif au corps social tout entier », et chargé d'embrasser dans le détail « la poussière des événements, des actions, des conduites, des opinions ».[1741] Or, il ne s'agissait pas seulement d'organiser la perception, par le menu, de tout ce qui était susceptible d'arriver; encore fallait-il, pour la police, entreprendre de réguler ces phénomènes. Prenant en charge la matérialité du corps social, la police devait devenir un mécanisme d'orchestration exhaustive de la vie des individus. Dans ce dessein, « [c]'est sur le mode réglementaire que la police intervient ».[1742]

[1739] *Idem*, p. 325.
[1740] « Le sujet et le pouvoir », *loc. cit.*, p. 1056.
[1741] *Surveiller et punir*, *op. cit.*, pp. 246-249.
[1742] *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 348.

Cette forme quasi juridique et infiniment détaillée qu'est le règlement fut donc l'instrument grâce auquel on visa à étendre à la société tout entière les formes de contrôle de l'activité qu'avaient jadis inventées les moines. C'est en ce sens que l'État de gouvernement recueillit l'héritage du pouvoir pastoral, pour en faire le programme d'un « système de réglementation de la conduite générale des individus où tout serait contrôlé, au point que les choses se maintiendraient d'elles-mêmes, sans qu'une intervention soit nécessaire », un programme « qui réussirait à pénétrer, à stimuler, à réglementer et à rendre quasi automatiques tous les mécanismes de la société ».[1743]

5.5.4 La contention du souverain et la rationalisation du pouvoir

Le problème de la sécurité consistait donc à faire fonctionner jusqu'à son point optimal la dynamique immanente de la population, tout en l'encadrant, par un corpus réglementaire extensif doublé d'un appareil de surveillance étendue, cela afin de tarir les sources des multiples désordres compromettant la réalisation de ce principe vital du bonheur. C'est précisément par rapport aux données de ce problème que s'est constituée, si l'on en croit Foucault, une rationalité politique libérale. Car dans le type de gouvernementalité qui se met en place avec l'État policier et administratif, une tension demeure entre les objectifs de la souveraineté, qui ne considère la vie sociale qu'en tant qu'elle sert ses propres fins, c'est-à-dire sa propre perpétuation indéfinie, et le principe d'un bon gouvernement économique, qui consiste à gouverner les choses selon leur finalité spécifique.[1744] Issu d'une réflexion sur la légitimité de la souveraineté, le libéralisme a conduit à une critique radicale de la Raison d'État. En effet, lorsque la souveraineté ne renvoie qu'à elle-même, en l'absence de toute finalité transcendante, il semble qu'il n'y ait pas moyen de fonder une quelconque obligation.

[1743] « Espace, savoir et pouvoir », *loc. cit.*, p. 1091.
[1744] *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, pp. 102-103.

Seule la violence, réelle ou imagée, est à même de soumettre les sujets à l'ordre de la loi. En revanche, dès lors que le gouvernement se donne pour finalité, même « hors de tout modèle naturel et hors de tout fondement théologique », de disposer correctement des choses en fonction des « nécessités intérieures, intrinsèques à la cité », alors le lien unissant gouvernants et gouvernés devient-il véritablement contraignant.[1745]

On retrouve ici le type de raisonnement qui, chez Hobbes, déjà, menait à fonder une théorie de l'obligation à l'égard du pouvoir souverain sur les nécessités vitales, le souci d'autoconservation des individus. Mais comme on le sait, pour le philosophe anglais, la rationalité du contrat social ne pouvait être maintenue contre les désirs violents de ses signataires que par l'exercice d'un pouvoir absolu, illimité. Or, le libéralisme, depuis Locke au moins, fut précisément un programme de gouvernement dont la ligne générale consistait justement en la nécessité de poser une limite aux prérogatives du pouvoir exécutif. C'est bien pourquoi la « critique politique » moderne a retourné contre la monarchie la « réflexion juridique » dont elle s'était servie pour coder et légitimer son pouvoir, alors même que celle-ci « débordait sans cesse le droit et se plaçait elle-même au dessus des lois ».[1746] Au nom d'une conception épurée du droit, renvoyant à la dignité naturelle de l'être humain, la critique politique libérale s'attaqua donc aux diverses formes que prit l'arbitraire monarchique.

L'internement fut ainsi critiqué, non seulement parce que les lettres de cachet qui scellaient la réclusion des internés étaient le symbole de l'arbitraire et du secret, mais parce que les lieux d'enfermement entassaient pêle-mêle indigents, fous furieux et prisonniers politiques. Plutôt que le sort affreux fait aux déments, c'est bien cette indistinction contagieuse qui irritait les critiques de l'époque. Le fou était « le plus obscur et le plus visible, le plus insistant des symboles de la puissance qui enferme »; à travers lui se révélait « la vérité brutale de

[1745] *Idem*, pp. 249-250.
[1746] *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 116.

l'internement ».[1747] À l'*hubris* du souverain répondait par écho, du fond de leur geôle, le délire des insensés. Pour l'opinion éclairée des réformateurs des XVIII[e] et XIX[e] siècles, il fallait concevoir un mode d'enfermement qui fut conforme aux exigences de la raison et au primat de la liberté. C'est ainsi qu'un Pinel, dirigeant inflexiblement son asile, a pu passer pour un « libérateur » des fous. Or, c'est le même raisonnement qui mit aussi fin à la cérémonie des supplices, et qui déplaça le théâtre des peines capitales dans le gris anonymat des cours de prisons. Non seulement le supplice était-il la manifestation outrancière de l'exceptionnalité du souverain, il comportait toujours une part d'ambiguïté. Ainsi, le souverain pouvait toujours interrompre le rituel et accorder sa grâce au condamné. Mais parfois, c'était le peuple qui se mêlait au cérémonial. Quand il ne pressait pas le bourreau dans l'accomplissement de ses œuvres, il pouvait soudainement s'emparer du supplicié, soit pour lui administrer lui-même sa justice, soit pour le soustraire à ses exécuteurs et à l'autorité qui les mandatait. La critique des supplices fut moins motivée par les états d'âme des observateurs humanistes, que par une « peur politique » des désordres qu'une telle procédure ne manquait pas de susciter.[1748] Il fallait donc inventer une façon de punir qui soit rigoureusement calquée sur la raison du droit, et qui défasse ainsi ces mélanges volatils et dangereux. La prison, avec son architecture savante, allait en délivrer la formule.

Ce qui était en question dans la pensée des réformateurs, c'était bien, opposée à la démesure du pouvoir souverain, l'idée d'un « exercice légitime du pouvoir : la tyrannie, selon eux, y fai[sai]t face à la révolte; elles s'appell[ai]ent l'une l'autre ».[1749] En refondant l'association politique sur l'armature solide du droit, il allait donc être possible d'écarter ces deux extrêmes. Cela dit, le problème de la révolte se posait d'une manière particulière, qui semblait irréductible à une question juridique. Dans la pensée d'un Francis Bacon, par exemple, « sédition et émeute » étaient « une sorte de possibilité perpétuellement présente à

[1747] *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 419.
[1748] *Surveiller et punir*, *op. cit.*, pp. 71-78.
[1749] *Idem*, p. 88.

l'intérieur de l'État et qui fai[sai]t partie de la vie quotidienne des États, en tout cas des virtualités intrinsèques mêmes à l'État ».[1750] Cette virtualité avait des signes annonciateurs, elle émanait d'un ensemble diffus de causes, entremêlant la matérialité de l'économie et les mouvements éthérés de l'opinion, un ensemble de facteurs de mécontentement qu'il était possible, à condition de les connaître, de désamorcer. Autrement dit, les troubles politiques ne renvoyaient pas tant à l'illégitimité des fondements de l'autorité étatique, qu'à la dynamique générale de la population et des rapports de pouvoir qui la traversaient. L'émeute était en quelque sorte une fulguration politique du peuple, là où, pour l'État, ne se dévoilait que la régularité monotone d'une population.[1751]

La critique du pouvoir monarchique ne se limitait donc pas à l'invocation du droit comme principe de contention du souverain. L'idée n'était pas simplement de condamner les excès du pouvoir, mais à plus forte raison d'en souligner les défaillances. Il s'agissait plutôt de mettre fin aux lacunes qui caractérisaient cette organisation du pouvoir, trop « discontinue ». La souveraineté se contentait pour l'essentiel de se mettre elle-même en scène. Si elle intervenait concrètement dans la vie sociale, ce n'était que de manière exceptionnelle et spectaculaire. « Les mailles du filet étaient trop grandes, un nombre presque infini de choses, d'éléments, de conduites, de processus échappaient au contrôle du pouvoir. »[1752] Avec l'extension de la rationalité disciplinaire aux dimensions d'un État, l'objectif était de mettre en place une nouvelle économie du pouvoir, dans le but avoué d'en abaisser les coûts tout en augmentant indéfiniment son efficacité.

[1750] *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 277.
[1751] Sur l'opposition peuple/population, voir *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, pp. 45-46.
[1752] « Les mailles du pouvoir », *loc. cit.*, p. 1009.

5.5.5 La vérité du marché comme principe de limitation du pouvoir politique

Or, c'est justement là que l'État de police devint à son tour l'objet de la critique. Son entreprise réglementaire destinée à régir intégralement le fonctionnement de la société n'était pas sans rappeler le caractère excessif du pouvoir monarchique. Au demeurant, elle pesait d'un poids trop lourd sur ce qu'elle visait à réguler. L'État de police butait contre une rétivité ontologique du social. D'après Foucault, le libéralisme est la forme de réflexion politique qui correspond à la découverte d'une « réalité nouvelle », la société. Le libéralisme repose sur « l'idée que le gouvernement doit […] traiter avec une réalité complexe et indépendante, qui possède ses propres lois et mécanismes de réaction, ses réglementations ainsi que ses possibilités de désordre. […] Dès l'instant où l'on doit manipuler une société, on ne peut pas la considérer comme complètement pénétrable par la police. »[1753] La tentative de régenter la vie sociale dans le détail aboutissait, au mieux, dans un échec relatif, au pire, dans l'étouffement et le désordre. Or, face à ce déploiement tout azimut de la puissance étatique, le droit ne pouvait guère opposer ses prétentions. Après tout, le droit n'est qu'une limitation externe à la Raison d'État. On ne peut le lui opposer que du moment où elle l'a de toute façon déjà outrepassé. Dès lors, l'enjeu, pour la pensée politique libérale, aura été de découvrir un nouveau principe de limitation du pouvoir, « un principe de limitation de l'art de gouverner qui ne lui soit plus extrinsèque comme l'était le droit au XVII^e siècle, [mais] qui va lui être intrinsèque. Régulation interne de la rationalité gouvernementale. »[1754]

Exemplaire à cet égard fut la question de la disette[1755], qui passionna tant les littérateurs de la fin du XVIII^e siècle, de l'Abbé Galliani à Adam Smith. Événement problématique par excellence, matrice de bien des révoltes, la disette était pensée dans le double registre de la mauvaise fortune et de la mauvaise nature de l'homme. La disette était vue comme l'effet

[1753] « Espace, savoir et pouvoir », *loc. cit.*, p. 1092.
[1754] *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 12. Crochets dans le texte.
[1755] Le passage suivant s'appuie sur les pages 32 à 43 du cours *Sécurité, territoire, population*.

accidentel d'une nature inclémente, d'une part, mais elle découlait surtout de l'avidité des marchands, et de leur tendance à stocker les denrées pour en faire monter les prix. Afin de contrer la menace de la famine, la pratique consistait alors, conformément aux préceptes d'un État de police, à réguler le commerce des grains, au moyen d'une politique de contrôle des prix, de l'interdiction des accaparements ou des exportations, ou encore par l'imposition autoritaire de certaines cultures. L'idée, typiquement mercantiliste, était donc de maintenir au plus bas le prix des subsistances, ce qui voulait également dire limiter au minimum le revenu des paysans de même que les salaires de la population urbaine. Or, malgré la stricte réglementation du commerce, les épisodes de disette se reproduisaient infailliblement. Selon la critique que firent valoir, en France, les tenants de l'approche physiocratique, cette récurrence de la disette découlait justement de la tentative de l'empêcher par la régulation. Car même en période d'abondance, alors que la trop grande offre provoquait une chute des cours, les paysans parvenaient à peine à couvrir leurs coûts. Suivant l'idée des physiocrates selon laquelle c'est l'avance annuelle, soit la dépense faite aux fins de l'ensemencement, qui est la véritable impulsion du processus économique, la volonté de maintenir les prix au plus bas allait forcément contraindre les producteurs à semer moins, ce qui exposerait d'autant plus les cultures à souffrir des aléas du climat.

Dès lors, il fallait, selon les physiocrates, transformer radicalement l'orientation du gouvernement économique, et c'est ce qu'ils firent, lorsque la France, suivant l'exemple de l'Angleterre trois quarts de siècle plus tôt, leva, en 1764, les restrictions sur l'exportation des grains. Se mettait alors en place un type de raisonnement qui, plutôt que d'envisager le commerce en termes moraux, plutôt que de viser par un ensemble de contraintes réglementaires le maintien d'un « juste prix », voulut fonder sur la nature même du processus économique les principes d'un bon gouvernement. Ainsi, les oscillations inhérentes à ce processus, normales en vertu autant de l'imprévisibilité de la nature que des comportements

intéressés des divers acteurs économiques, plutôt que d'être combattues, devaient être laissées à elles-mêmes, suivant l'idée qu'elles se corrigeraient toutes seules. Dès lors, en période d'abondance, la possibilité de stocker ou d'exporter les surplus entraînerait certes une hausse des prix, mais celle-ci permettant une extension des cultures, finirait par compenser les effets de cette coûteuse raréfaction. La disette pouvait donc être dite une « chimère », car, lorsqu'on prenait en compte l'entièreté du processus économique, de la mécanique naturelle de la culture du grain jusqu'aux intérêts divers des acteurs, on la voyait s'annuler d'elle-même, cela « à partir de la réalité de ce mouvement qui mène vers la disette ». Si la rareté occasionnelle induite par la libre fluctuation des prix continuait à faire mourir les indigents, la « disette-fléau », elle, disparaissait en tant que phénomène global.

Le libéralisme aura donc promu une théorie du bon gouvernement envisagé non plus à partir des sources de sa légitimité, mais au regard des effets concrets des politiques qu'il mettait en place.[1756] En rompant avec l'idée d'une finalité transcendante, le passage à un ordre politique dicté par la Raison d'État avait déjà fait l'aveu du caractère fondamentalement artificiel de l'institution étatique. Or, avec le libéralisme, la question du gouvernement redécouvrit un domaine de la nature humaine, « une naturalité spécifique aux rapports des hommes entre eux, à ce qui se passe spontanément lorsqu'ils cohabitent, […], lorsqu'ils échangent, […], lorsqu'ils produisent ».[1757] De cette nature propre à la société humaine, un savoir aux prétentions scientifiques, l'économie, va revendiquer l'intelligence. La validité de ce savoir ne tiendra pas à la rigueur et à la cohérence de ses énoncés, ceux-ci n'ayant de valeur heuristique, comme le soutenait Weber, que pour autant qu'ils soient éloignés de la réalité. La science économique a pour principe de véridiction un mécanisme qui lui est étranger : le marché. Le marché, dans un État de police, était un lieu de juridiction, cerné par un pouvoir

[1756] De ce point de vue, le pari de Hobbes consiste en quelque sorte à poser ces effets concrets, en l'occurence la production de la sécurité et le « *salus populi* », comme étant l'origine même de la légitimité de l'État, en ce sens que le contrat social engage le souverain à cette prestation. La finalité de l'État, c'est l'origine de sa légitimité.
[1757] *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 357.

réglementaire. Dans la rationalité politique libérale, par contre, le marché doit être affranchi de toutes ces lourdeurs, afin qu'il puisse « formuler sa vérité et la proposer comme règle et norme à la pratique gouvernementale ».[1758] Autrement dit, le marché, dans le discours des économistes, représente le cœur d'un régime de vérité, par lui-même contraignant, dans lequel l'État doit trouver son principe de limitation. « Il y a une nature propre aux objets de l'action gouvernementale. […] Si elle vient à bousculer cette nature, si elle vient à n'en pas tenir compte ou à aller à l'encontre [de ses] lois […], il va y avoir immédiatement des conséquences négatives pour elle-même […]. »[1759]

En vertu des finalités qui lui sont propres, s'il est vrai que sa puissance dépend du bonheur et de la vitalité de sa population, l'État devra donc respecter les processus immanents qui sont la véritable source de ceux-ci, et s'abstenir d'en perturber le jeu naturel. Or, il ne s'agit pas là simplement d'une pétition de principe. L'État est vu comme radicalement impuissant en matière économique. C'est là, du moins, le corollaire politique du principe de la « main invisible » du marché. La science économique peut faire valoir une telle notion dans la mesure où elle se donne, elle, un point d'Archimède à partir duquel elle peut apprécier la mécanique vertueuse des intérêts, qui compose, à travers le jeu inconscient des multiples acteurs, l'équilibre de l'ensemble et la répartition optimale des ressources. Mais l'État ne peut être le souverain omniscient auquel croyaient même les physiocrates. Puisqu'il n'est qu'un acteur parmi d'autres, « il est impossible que le souverain puisse avoir sur le mécanisme économique un point de vue qui totalise chacun des éléments et permette de les combiner artificiellement ou volontairement ».[1760] L'État doit donc se cantonner à sa fonction juridique première, de manière à ce que les processus naturels de l'économie, auquel il est étranger, remplissent leur fonction. Tel est le sens de l'opposition traditionnelle de l'État et de la société civile. Contrairement à ce que soutenait Locke, cependant, l'État n'est pas un

[1758] *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 31.
[1759] *Idem*, p. 18.
[1760] *Idem*, p. 284.

dérivé de la société civile, pour le compte de laquelle il devrait remplir une mission spécifique. Il n'y a pas, pour Foucault, d'extériorité du pouvoir. Il n'y a donc pas, face à l'État, quelque chose comme une société qui lui opposerait son inertie et ses droits. La société est une réalité qui est née dans le champ des savoirs où s'est élaborée la rationalité politique occidentale. « La société civile, ce n'est pas une réalité première et immédiate. La société civile, c'est quelque chose qui fait partie de la technologie gouvernementale moderne. »[1761] Autrement dit, si la puissance de l'État doit être contenue par un ensemble de droits naturels opposables, si l'État doit n'être par le fait même qu'un souverain juridique, c'est dans la mesure où ce à quoi l'appelle le libéralisme, c'est justement à veiller, par des règles de droit, sur la bonne marche du jeu économique, tel qu'il se déroule dans la société civile. Il faut donc que l'État laisse non seulement faire, mais qu'il garantisse, par la règle du droit, la liberté des sujets économiques. L'État n'a plus à être pourvoyeur du bonheur de chacun, car chaque sujet est le principe de son propre bien, et c'est la poursuite aveugle et égoïste de ce bien par chacun qui génèrera celui de tous. En somme, l'État n'a plus qu'à être un « régulateur des intérêts »[1762], c'est-à-dire qu'il n'a plus qu'à fournir le cadre juridique et les garanties suffisantes au libre jeu de ceux-ci.

5.5.6 La liberté du désir comme technique de gouvernement

Malgré sa méfiance viscérale à l'égard de l'interventionnisme d'État, le libéralisme se veut donc un programme de gouvernement opérant à travers la liberté des sujets, c'est-à-dire visant à produire, à partir de cette liberté subjective et par le biais du mécanisme du marché, les effets d'ensemble souhaités en vertu de sa rationalité, une « composition des forces » grâce à laquelle la société trouverait son unité et son dynamisme. Il s'agit bien plus que d'une simple

[1761] *Idem*, p. 300.
[1762] *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 354.

volonté de contention de la puissance souveraine, au nom d'une liberté qu'elle n'aurait pas la légitimité d'enfreindre. Le libéralisme fait de la liberté « un élément indispensable à la gouvernementalité elle-même », la condition même de son efficience.[1763] Mais que signifie cette notion de liberté, si chère aux promoteurs de l'ordre politique moderne? Force est d'abord de constater qu'elle ne se résume pas à n'être que l'attribut d'un sujet de droit. Certes, pour les penseurs libéraux, Hobbes en tête, c'est bien parce qu'il est, par sa naissance, porteur d'un droit naturel que l'individu est libre. Reprenant à la monarchie le langage juridique dont elle avait enrobé son pouvoir, le libéralisme a fait du droit le squelette et la carapace d'un individu souverain, maître de lui-même, apte à s'autodéterminer. Le droit fonde sa capacité d'agir et protège en même temps cette liberté contre les assauts extérieurs. L'individu est donc libre dès lors que l'État honore et respecte son droit, et qu'il le garantit par le fait même contre la puissance d'autrui.

Or, le droit n'est tout au plus que la condition formelle, extérieure, négative, de la liberté du sujet. La liberté requise par la gouvernementalité libérale n'est pas de l'ordre du statut. C'est une liberté agissante. C'est une liberté qui doit trouver à s'exprimer dans une activité concrète. Le droit ne fait pas agir. Ce qui pousse l'individu à s'engager dans une pratique de sa liberté, c'est « l'intérêt ». Depuis ses premiers balbutiements dans l'analyse des richesses, la théorie de la formation de la valeur avait déduit celle-ci d'une problématique du besoin. L'homme échangeait avec ses semblables en vertu d'un calcul d'utilité, et la valeur, exprimée sous la forme du prix, consistait alors en la représentation croisée des utilités particulières. Même lorsque, avec Ricardo, la valeur cessa d'être ce jeu de représentations comparatives, pour devenir le produit concret de l'activité de travail, le problème du besoin demeura central, bien qu'adossé cette fois à la finitude constitutive de l'homme, celle-là même qui l'attelle au

[1763] *Idem*, p. 361.

travail pour repousser sans cesse, dans un combat perdu d'avance, l'imminence de la mort.[1764] Dès lors, si l'activité économique est bien le domaine dans lequel la liberté subjective doit pouvoir se manifester, dans la mesure où elle est impulsée par la mécanique vitale du besoin, c'est donc que la liberté trouve sa source dans une nécessité naturelle. La liberté est conditionnée par le besoin; elle l'est aussi par le désir. Le désir, c'est cette part d'imprévisibilité qui s'insinue toujours dans la conduite des individus, mais qui est en même temps l'invariant, le principe général et régulier qui fait s'activer une population. Le désir, dont la problématisation constitue le socle de la théorie politique hobbesienne, est donc considéré comme une donnée de nature servant, à ce titre, de clef de lecture des phénomènes populationnels. C'est la mécanique souterraine du désir qui fait que se dégage de l'association des hommes l'utilité générale.[1765]

Le besoin, le désir, le rapport de la nécessité et du manque tendus vers les objets convoités, forment ainsi le cœur battant du sujet libéral, en tant qu'il est « sujet d'intérêt », c'est-à-dire en tant que sa liberté consiste en une capacité purement autoréférentielle à définir des préférences et à faire des choix. Si l'on en croit Foucault, la conception anthropologique qui soutient la doctrine libérale du gouvernement est grevée d'une contradiction entre ces deux figures cardinales que sont le sujet de droit et le sujet d'intérêt. Le sujet de droit, c'est celui qui fait face à l'État; c'est également celui qui reçoit de son adhésion au contrat fondateur de l'ordre politique la garantie que ses droits seront protégés. Or, ce qui le pousse à se soumettre aux termes d'un tel contrat, c'est bien un calcul intéressé, pesant les avantages et les inconvénients d'une telle souscription. L'institution de la loi vaut pour lui dans la mesure où elle doit permettre au sujet de poursuivre librement les fins qu'il se donne en fonction de ses besoins et de ses désirs. Le sujet de droit est donc l'instance sous laquelle le sujet d'intérêt peut exister. Mais c'est là que se pose le problème de l'obligation. Dans les théories du

[1764] *Les mots et les choses*, *op. cit.*, pp. 269-270.
[1765] *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, pp. 74-75.

contrat social, le sujet doit céder une part de lui-même, il doit renoncer à certains de ses droits, il doit accepter une limitation de sa capacité d'agir au profit de la puissance souveraine. On retrouve ici la conception négative du pouvoir souverain, celle d'un pouvoir qui dit non au désir. Or, Hobbes l'avait bien vu, cette restriction, cet interdit, le sujet d'intérêt ne saurait se résoudre à les admettre. En effet, comme l'ont montré les économistes, « dans la mécanique des intérêts, on ne demande jamais à un individu de renoncer à son intérêt ».[1766] Au contraire, l'État doit laisser faire le jeu des intérêts, puisque c'est lui, *in fine*, qui soutient et alimente la puissance publique. L'État doit encourager le désir, plutôt que le soumettre. C'est en ce sens que la liberté devient une technique de gouvernement, qu'elle est l'effet et « le corrélatif de la mise en place des dispositifs de sécurité ».[1767] Plus que la protection formelle du droit, c'est la liberté du désir, la liberté de circulation, la liberté du commerce qui sont garantes de la sûreté de l'individu.

La psychanalyse n'a pas été la première à découvrir dans l'épaisseur confuse du désir le véritable moteur de l'action. Le libéralisme, en tant qu'il fut une problématisation politique de la conduite, a reformulé une question que posèrent déjà avant lui les sages de l'Antiquité et les Pères de l'Église. Ce faisant, la pensée libérale a contourné le problème qui, avant elle, avait inscrit le désir dans la dimension éthique du rapport de soi à soi.[1768] Au contraire du stoïcisme, par exemple, la liberté n'y est plus vue comme l'aboutissement d'une démarche. La souveraineté de l'individu, dans le régime libéral, ne repose aucunement sur l'acquisition de la maîtrise de soi, en ce que celle-ci commande l'*apatheia*, le détachement à l'égard des passions, l'affranchissement du sujet par rapport à la servitude des désirs. Bien sûr, cette frugalité toute puritaine qu'a décrite Weber fit le caractère distinctif de la rationalité prévoyante, disciplinée et économe des commerçants protestants. C'était bien un sens de la sublimation dans la recherche du gain, et non l'*auri sacra fames*, la fureur pulsionnelle de la

[1766] *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 279.
[1767] *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 50.
[1768] « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *loc. cit.*, p. 1541.

chrématistique, qui constitua le mobile d'action des premiers capitalistes. Mais tout comme le fit la revendication distinctive de l'interdit en matière sexuelle, la valorisation bourgeoise de la frugalité était au service « d'un autre projet : celui d'une expansion indéfinie de la force, de la vigueur, de la santé, de la vie ».[1769] L'apparente renonciation au désir était en fait l'affirmation de sa toute-puissance. En ce sens, l'individualisme libéral fut bien, comme l'écrivait André Vachet, un « impérialisme vital ». Nul obstacle, pas même le droit d'autrui, ne devait s'ériger contre l'élan viscéral du sujet d'intérêt.

À rebours de l'exigeant cheminement éthique vers la maîtrise de soi, le libéralisme soutient que l'intérêt général ne sera jamais mieux servi que lorsque personne ne visera à l'atteindre. Il n'exige donc de l'individu ni renoncement ni interrogation sur les fins de son action, autre que ceux qui découlent du jugement atomistique de l'utilité ou de l'indésirabilité des objets disponibles à l'appropriation. C'est là ce qui fait la singularité de la notion de « propriété de soi-même » que l'on trouve au fondement de la philosophie juridico-politique libérale. Propriété n'est pas maîtrise. La propriété de soi ne s'acquiert pas au terme d'une démarche spirituelle. Un peu à l'image du salut dans la doctrine de la prédestination, l'incertitude en moins, elle est un état de fait, un donné. Elle procède du rapport immédiat et sensible que l'individu a face à son propre corps. Elle est en quelque sorte un acquiescement inaugural à soi-même. En ce sens, elle n'exige aucune habileté particulière, sinon une capacité à se reconnaître.

Tel est bien le renversement qu'opéra Descartes quant à la possibilité d'accéder à la vérité. Jusqu'à lui, selon Foucault, le rapport à la vérité exigeait une ascèse préalable, un travail d'épuration des pensées et une purification morale. « Descartes a rompu avec cela en disant : "Pour accéder à la vérité, il suffit que je sois n'importe quel sujet qui puisse voir ce qui est

[1769] *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 165.

évident". »[1770] Or, quelle était cette évidence, que pouvait être la « preuve suffisante »? C'était bien, si l'on suit Foucault, la propriété de soi-même. C'était l'évidence sensible d'avoir un corps, la preuve que ce corps pouvait donner d'être assis auprès du feu, un papier sous la main, qui permettait d'enjamber cette épreuve excessive du doute qu'était le risque de la folie. « Comment pourrais-je nier que ces mains et ce corps soient à moi? »[1771] Ceux qui auraient ce doute, ceux qui pourraient s'imaginer qu'ils ont « un corps de verre », ceux-là seraient des fous, et il ne saurait être question de « se régler sur leur exemple ». La certitude d'avoir un corps conjure « le péril de la folie [dans] l'exercice même de la Raison. Celle-ci est retranchée dans une pleine possession de soi […]. »[1772] Ainsi, au problème de la maîtrise de soi se trouve substitué le souci de l'intégrité de soi, de l'intégrité physique en tant qu'elle est garante de cette assurance qu'offre la raison.[1773] La propriété de soi-même n'exige donc pas de qualité particulière, mais elle s'appuie néanmoins sur une condition préalable, celle de n'être pas fou. C'est la disqualification du fou, ce geste politico-juridique philosophiquement corroboré tant par Descartes que par Hobbes, qui a permis au sujet moderne, rationaliste et souverain, de se constituer comme tel. Et cette disqualification dans l'exercice de la raison, c'est cela même qui justifie l'enfermement du fou, non pas tant parce qu'il serait une menace, mais bien parce qu'il est inapte à la pratique de la liberté. Le fou n'est pas simplement dans l'erreur quant à lui-même : il déraisonne. Comment serait-il capable de connaître son intérêt? La théorie politique libérale s'est fondée sur l'affirmation d'une liberté inaliénable et primitive du sujet. Elle s'appuyait sur cette idée d'un sujet hors pouvoir, déjà transparent à lui-même avant que de se lier aux autres pour former une société. Et cette société se devait dès lors d'offrir les conditions et les structures qui permettraient à l'individu de se livrer sans

[1770] « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *loc. cit.*, p. 1230.
[1771] Cité dans « Mon corps, ce papier, ce feu », *loc. cit.*, p. 254.
[1772] *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 58.
[1773] « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *loc. cit.*, p. 1230. Il s'agit ici d'une extrapolation, Michel Foucault mentionnant la question de l'intégrité physique comme élément d'un « paradigme féminin » de l'« autorestriction sexuelle ».

frein à la poursuite de son intérêt particulier. Or, on constate que cette notion de propriété de soi-même, censée exprimer ce rapport d'appartenance et d'acquiescement à soi, induit une conception fortement normée de la liberté. Il faut que les individus se conduisent comme des sujets d'intérêt. Il faut qu'ils revendiquent pour eux-mêmes le droit qu'ils ont d'être propriétaires de leur personne et de leurs biens. Aussi, pour que le marché produise bien ses effets de vérité, il est nécessaire que les individus agissent comme il se doit : que les uns veuillent vendre au prix fort, que les autres souhaitent acheter lorsque les cours sont bas, que les uns désirent s'enrichir et que les autres acceptent d'être pauvres.[1774] Malgré les apparences, « la liberté dans le régime du libéralisme n'est pas une donnée, […] c'est quelque chose qui se fabrique à chaque instant. Le libéralisme, ce n'est pas ce qui accepte la liberté […], c'est ce qui se propose de la fabriquer […], de la susciter et de la produire […]. »[1775]

Le libéralisme s'est conçu comme un principe de limitation du pouvoir. C'était à cette condition que la liberté pouvait produire ses effets vertueux. Or, la liberté n'est pas hors pouvoir. La liberté est une forme de codage des relations de pouvoir. Le sujet n'est libre que dans la mesure où il est produit comme tel, c'est-à-dire dans la mesure où sa liberté fournit une prise possible pour l'exercice du pouvoir. En ce sens, la rationalisation économique du pouvoir, cette recherche d'un optimum d'efficacité de la gouverne, table sur la rationalité du sujet économique. La liberté du sujet est une « grille d'intelligibilité » de ses comportements en fonction de laquelle celui-ci est « gouvernementalisable ». « C'est-à-dire que la surface de contact entre l'individu et le pouvoir qui s'exerce sur lui, le principe par conséquent de régulation du pouvoir sur l'individu, ne va être que cette espèce de grille de l'*homo œconomicus*. L'*homo œconomicus*, c'est l'interface du gouvernement et de l'individu. »[1776] C'est là que la notion de gouvernementalité, entendue comme la « conduite des conduites », prend tout son sens. Dans le libéralisme, l'efficacité de la gouverne dépend de ce que les

[1774] *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 45.
[1775] *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 66.
[1776] *Idem*, p. 258.

conduites individuelles ne soient déterminées par rien d'autre que le jeu des besoins, des désirs, et par les occasions d'affaires qui se présentent à la confluence des intérêts sur le marché. « La mince pellicule phénoménale des intérêts […] sont [*sic*] désormais la seule chose sur laquelle la raison gouvernementale puisse avoir prise. »[1777] C'est donc l'intérêt individuel que le gouvernement peut influencer, d'où toutes ces campagnes destinées à agir sur l'« opinion », qui ne sont qu'un outil parmi d'autres à être employés dans ce vaste chantier de la régulation affective qui s'active au coeur de la rationalité politique moderne.

5.5.7 La transparence et l'opacité

Encore faut-il que le gouvernement sache ce qui se trame dans la tête des gens. Le principe de la « main invisible » avait disqualifié l'État en tant que souverain économique, parce qu'il lui était impossible, soi-disant, d'embrasser du regard l'ensemble du processus de production, de circulation et d'échange. Seul l'individu était à même, dans les limites bornées de son intérêt, d'agir correctement comme sujet économique. Intotalisable, le jeu économique était voué à une opacité qui était la condition même de son efficience. Ce qui est paradoxal, c'est que la rationalité politique mise en place dans la société moderne fut instituée précisément pour dissiper l'obscurité dont aimaient à s'entourer les pouvoirs féodaux. Au contraire, dans l'esprit des Lumières, le pouvoir se devait de fonctionner dans l'élément du visible. « Ce règne de l'"opinion" qu'on invoque si souvent, à cette époque, c'est un mode de fonctionnement où le pouvoir pourra s'exercer du seul fait que les choses seront sues et que les gens seront vus par une sorte de regard immédiat, collectif et anonyme. Un pouvoir dont le ressort principal serait l'opinion ne pourrait tolérer de région d'ombre. »[1778] Dans ce

[1777] *Idem*, p. 47.
[1778] « L'œil du pouvoir », *loc. cit.*, p. 197.

« grand mythe du libre regard »[1779], la liberté se voyait unie à la vérité dans une lumineuse liaison.

L'État se retrouvait alors dans une position ambiguë. D'une part, exposé à la lumière de l'opinion publique, le pouvoir devait se soumettre lui-même à des rituels de vérité, et cette transparence lui indiquerait par le fait même sa limite légitime. Mais d'autre part, de façon à pouvoir jouer son rôle de « régulateur des intérêts », l'État devait lui-même déployer à la surface du corps social le réseau sans faille d'une surveillance continue. Bien sûr, « on peut dire que le panoptique, c'est le plus vieux rêve du plus vieux des souverains : qu'aucun de mes sujets n'échappe et qu'aucun des gestes d'aucun de mes sujets ne me soit inconnu ».[1780] Or, le panoptique de Bentham, celui qui lui servit de modèle architectural pour la construction des prisons, c'était le mécanisme technique d'une utopie politique typiquement libérale. Le panoptique devait fonctionner de telle sorte que le surveillant soit lui-même soumis au jeu de la visibilité et de la transparence. C'était à ce prix que pouvait être évité le risque que « l'accroissement de pouvoir dû à la machine panoptique puisse dégénérer en tyrannie ».[1781] Si la limitation du pouvoir de l'État, quant à sa capacité à intervenir dans le jeu économique, le restreignait de fait à cette fonction de surveillance, celle-ci devint néanmoins cruciale pour la bonne marche de l'ensemble. Le panoptisme était bien « une formule politique générale »[1782] en ce sens : il fallait que l'État s'abstienne d'intervenir dans le fonctionnement d'un jeu qu'il ne pouvait contrôler, mais il n'en fallait pas moins qu'il en surveille le déroulement afin de pouvoir intervenir, au cas où le jeu se détraquerait.

Mais à plus forte raison, la « régulation des intérêts » par le gouvernement supposait une réactivation du droit. On a souligné cette tension qui oppose, selon Foucault, le sujet de droit au sujet d'intérêt. L'État, dans le libéralisme, était peut-être disqualifié comme souverain

[1779] *Naissance de la clinique*, *op. cit.*, p. 51.
[1780] *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 68.
[1781] *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 241.
[1782] *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 69.

omniscient, mais cela vint renforcer en fait sa position d'arbitre dans le jeu des intérêts. En dépit de la promesse d'une « harmonie naturelle », le fonctionnement du marché est générateur de conflits. Laissés à eux-mêmes, les différents intérêts peuvent peut-être s'équilibrer pour le plus grand bien de tous, mais plus ils sont nombreux, plus ils sont intransigeants, « plus […] les surfaces de friction entre [eux] vont être nombreuses et grandes, […] plus les occasions de litiges vont se multiplier ».[1783] Par conséquent, le libéralisme fait davantage que tolérer l'État, il requiert de lui qu'il se pare à nouveau des habits du juge suprême que les anciens tyrans revêtaient. Le pouvoir souverain retrouvait ainsi sa vieille juridiction.

Certes, la régulation sociale des conflits pointait plutôt vers le droit civil, dont l'importance pour le façonnement du sujet moderne, maintes fois soulignée par Weber, est négligée par Foucault. Mais la pierre d'assise de cette capacité à arbitrer entre les différents intérêts litigieux consistait toujours dans le vieux pouvoir de punir. La pénalité, c'est encore l'*ultima ratio* de l'ordre libéral. Or, la raison d'être de ce pouvoir de punir n'est plus de rappeler à la puissance du souverain. La punition doit trouver son fondement dans la logique même de l'intérêt du coupable, ou à défaut, dans celui de la victime. C'est pourquoi la prison s'est imposée comme la formule punitive par excellence des sociétés modernes. C'est aussi pourquoi elle conserve son « évidence » et son « naturel », car comment n'en serait-il pas ainsi « dans une société où la liberté est un bien qui appartient à tous de la même façon et auquel chacun est attaché par un sentiment "universel et constant"? Sa perte a donc le même prix pour tous […]. »[1784] La prison réalise ainsi les deux valeurs que la modernité a inscrites au fronton de ses institutions : liberté, égalité.

[1783] *Idem*, p. 180.
[1784] *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 268.

Mais à qui la punition pourrait-elle bien s'appliquer, dans « ce grand rêve bourgeois d'une cité où règnerait la synthèse autoritaire de la nature et de la vertu »?[1785] Le sujet n'est-il pas naturellement apte à apprécier son intérêt? La liberté du marché ne garantit-elle pas qu'il puisse y trouver de quoi combler tous ses appétits? Et si tant est que ses désirs pussent le porter à enfreindre la loi, l'exercice d'une surveillance constante ne devrait-il pas réfréner ses ardeurs et le dissuader de ses desseins? Or, cela Hobbes l'avait bien compris, lorsqu'il disait que « les conventions, sans l'épée, ne sont que des mots, et sont sans force aucune pour mettre qui que ce soit en sécurité ». L'économie est un jeu, mais il y en a toujours pour ne pas jouer selon les règles.

On trouve sans doute, dans toute société, un certain nombre de « pratiques illégalistes », c'est-à-dire de comportements, voire d'habitudes qui s'inscrivent dans les marges de la loi. En vertu d'un mélange d'impuissance et de magnanimité, il semble que la monarchie tolérait assez bien ces pratiques, qui participaient, somme toute, à l'instar de la contrebande, aux nécessités ordinaires de la vie. Dans le nouvel ordre politique instauré par le libéralisme, qui voulait combler les lacunes et pallier les défaillances du vieux pouvoir souverain, il était attendu que la criminalité s'éteignit. Or, c'est plutôt l'inverse qui s'est produit : avec « le développement de la production, l'augmentation des richesses, une valorisation juridique et morale plus intense des rapports de propriété, des méthodes de surveillance plus rigoureuses, un quadrillage plus serré de la population », il y eut en fait un déplacement et un accroissement des pratiques illégalistes, « corrélatif[s] d'une extension et d'un affinement des pratiques punitives ».[1786] Vols, chapardage, fraudes, ces illégalismes n'enfreignaient plus les droits du souverain, ils attentaient frontalement au régime de la propriété.

Voilà bien pourquoi le libéralisme s'est si complaisamment accommodé du pouvoir disciplinaire. De l'école à l'usine, c'est grâce à la discipline que s'orchestra la mise au travail

[1785] *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 92.
[1786] *Surveiller et punir*, *op. cit.*, pp. 92-93.

de la population. C'est sur la discipline que s'est fondée la domination de la bourgeoisie. Plus qu'au retour comique d'une histoire qui se rejoue, c'est probablement à la forme hybride de son pouvoir que l'on doit la fascination de la bourgeoisie pour le « modèle romain », une « référence romaine [qui] a véhiculé, d'une manière ambiguë, l'idéal juridique de la citoyenneté et la technique des procédés disciplinaires ».[1787] Ces deux faces sont à l'image du règne de la bourgeoisie. À elle, le bon droit. Et si les disciplines se présentèrent comme un moyen pour les masses de « s'intégrer aux exigences générales » de la loi, leur « rôle précis [fut en fait] d'introduire des dissymétries insurmontables et d'exclure des réciprocités ».[1788] Ainsi, derrière la fiction juridique du contrat, sévissait la réalité de l'exploitation. Et comme par un retour aux sources, c'est à la prison, institution disciplinaire par excellence, que l'on confia les récalcitrants de l'ordre salarial. Du coup, cette « ségrégation sociale » de l'indiscipline, celle du fou, celle du délinquant, garantissait « à la morale bourgeoise une universalité de fait ».[1789]

* * *

La discipline fut le prisme au travers duquel s'est construite l'image ambivalente des « classes laborieuses », « classes dangereuses ». Après les désordres que suscitaient les supplices, la discipline devenait à son tour le noyau d'une crainte politique, celle des masses déshéritées, en proie à la dégénérescence physique et morale, toujours prêtes à la révolte et au crime. Or, si la « peur du crime qui est attisée en permanence » par le spectacle médiatique de la délinquance fut bien une « condition pour que le système de surveillance policière soit accepté »,[1790] c'était moins une manière de cacher l'échec de la rationalité pénale moderne

[1787] *Idem*, p. 172.
[1788] *Idem*, p. 259.
[1789] *Histoire de la folie à l'âge classique*, *op. cit.*, p. 515.
[1790] Michel Foucault : « La torture, c'est la raison », in *Dits et Écrits II*, *op. cit.*, p. 394.

qu'un effet spéculaire, l'écho d'une disposition affective propre à la sensibilité bourgeoise. Profondément inscrite dans le souci de l'intégrité physique, et étendue aux possessions par un lien de coappartenance, l'idée de propriété de soi-même suggère une attention inquiète, une vigilance indéfectible, et le sentiment aigu, exacerbé, de sa propre vulnérabilité. Derrière la figure rayonnante de l'individu souverain, le libéralisme recèle une « culture du danger », « c'est-à-dire que les individus sont mis perpétuellement en situation de danger, ou plutôt ils sont conditionnés à éprouver leur situation, leur vie, leur présent, leur avenir comme porteurs de danger. […] [C]ette stimulation de la crainte du danger […] est en quelque sorte la condition, le corrélatif psychologique et culturel interne du libéralisme. »[1791]

Sous le couvert du droit et de la discipline, l'état de nature bouille. Si l'autre, le compétiteur, le pauvre, le délinquant pathologique sont autant de figures de la menace, la peur, cette disposition affective primaire du sujet libéral, finit par se retourner contre lui-même. Derrière la sobriété d'un intérêt bien compris, il découvre en lui-même la rage du désir, la tentation de la violence et l'aiguillon de la convoitise. C'est à un double titre que la vulnérabilité s'installe au cœur du rapport à soi : devant l'hostilité du monde, elle alimente un souci de conservation; elle est aussi la déchirure d'où jaillissent les forces qui échappent à la norme. D'elle naît, éperdu, le « désir d'État ». Et cette expérience, aussi, qu'on dit « folie », et qui expose au bras vengeur du souverain. Tel est bien ce que mène à découvrir cet appel à l'introspection par lequel Hobbes dégage le fondement de l'ordre politique moderne : c'est la fragilité constitutive de l'être en proie au désir qui rend l'État désirable à son tour, lui qui, dans sa propre démesure, répond comme un écho à la folie des hommes dont il se nourrit.

[1791] *Naissance de la biopolitique*, *op. cit.*, p. 68.

Conclusion

Sommes-nous tous devenus des « sujets hobbesiens »? Tiraillés entre désirs et craintes, mus par la certitude d'avoir des droits, et en même temps tétanisés par le sentiment de notre intime vulnérabilité, n'en sommes-nous pas venus à incarner cette figure de l'homme dépeinte par le philosophe anglais? Le sentiment qui nous habite, celui de s'appartenir, d'être propriétaire de soi-même, sentiment à travers lequel se joue également notre appartenance à une communauté politique censément garante de nos droits, ne serait-il autre chose qu'une trace laissée en nous par un séculaire processus de mutation des sensibilités? Décrire et expliquer ce processus, pour rendre compte d'une partie des soubassements affectifs de la culture politique moderne en Occident, et par là, raviver une tension propre à la philosophie politique libérale, telle fut l'ambition de cette thèse.

Démesuré, ce champ d'investigation a dû faire l'objet d'un découpage qui a suivi les lignes d'un triple questionnement. D'abord, en considérant la théorie de Hobbes comme une expression sinon fondatrice, du moins emblématique d'une anthropologie philosophique proprement moderne, il nous a fallu reconstituer la manière avec laquelle la question de « l'homme », comprise dans sa double caractérisation d'être désirant et vulnérable, s'est vue problématisée comme enjeu de gouvernement. La tentative de mettre au jour l'arrière-plan historique sur fond duquel s'est détaché cet événement intellectuel nous a ensuite menés à questionner le rapport qu'il est possible d'établir entre l'énonciation discursive du problème politico-philosophique hobbesien et l'expérience concrète, affectivement vécue et socialement située, des individus. Autrement dit, il s'est agi d'élaborer les prémisses théoriques de ce qu'on s'est proposé d'appeler le « façonnement social-historique de la subjectivité », à l'aulne desquelles nous espérions articuler conceptuellement une relation entre l'affectivité subjective

et la constellation des idées qui se font entendre en un moment donné du développement des formes institutionnelles d'une société.

Cette opération théorique s'est effectuée en filigrane d'une esquisse du processus de modernisation des sociétés occidentales, appréhendé essentiellement au niveau de la genèse de l'État de droit bureaucratique et de l'économie de marché capitaliste. Cette double genèse posait en effet la question de savoir à quels « modes de subjectivation » elle pouvait correspondre, autrement dit, quel « type d'homme » était requis pour en produire l'avènement ou pour en reproduire la structure. Il s'agissait, par là même, d'élucider les affects spécifiques qui sont suscités par l'inscription du sujet au sein de ces formes sociales historiques, tout en analysant la manière dont l'affectivité a pu en même temps constituer un problème dont l'élaboration intellectuelle a contribué en retour à configurer ces mêmes formes sociales. Les conceptions de Sigmund Freud, de Norbert Elias, de Max Weber et de Michel Foucault nous ont ainsi servi, dans la deuxième partie de cette thèse, à recenser les conditions de possibilité d'une expérience psychopolitique, à la fois intime et collective, qui, tout en réverbérant les transformations structurelles ayant secrété, sur les plans culturels, économiques et politiques, la dynamique de la modernité, s'est trouvé à faire écho à l'anthropologie hobbesienne.

Le problème de Hobbes

Jusqu'à quel point les circonstances historiques ont-elles pesé sur la pensée de Thomas Hobbes, et quelle est la teneur du legs intellectuel et culturel qu'il a laissé à la postérité? On a vu que les commentateurs divergent considérablement sur le sujet. C'est qu'il en va, en cette matière, d'un débat apparemment inépuisable et qui touche à la nature même de l'interprétation en histoire des idées. Entre l'approche contextuelle d'un Skinner, pour qui la théorie hobbesienne ne prend sens qu'en relation avec un espace discursif circonscrit à ses

interlocuteurs contemporains, et celle d'un Strauss selon qui Hobbes représente un moment décisif dans un long processus de mutation anthropologique ayant fait perdre de vue la question des finalités essentielles de l'homme, le fossé est profond et peut-être infranchissable. Il n'est pas certain que la position mitoyenne de Zarka puisse réconcilier ces deux perspectives, quoiqu'elle pointe en direction d'une expérience du langage qui, tout en tirant ses racines de la longue histoire de la pensée philosophique, paraît constitutive de ce qui fait la spécificité de la culture occidentale moderne.

Nous n'avons pas la prétention de trancher ce débat herméneutique. Notre intention se situe à un autre niveau, et si notre interprétation de Hobbes peut s'avérer un tant soit peu novatrice, c'est en tant qu'elle ressortit à un projet visant à aborder son oeuvre de pensée comme un artefact historique. L'oeuvre de Hobbes nous paraît être une concrétion des dynamiques sociales de son époque, qui en fut une de profonds bouleversements politiques, économiques et culturels. Elle est un effet de ces transformations historiques, et en même temps, elle en constitue une réflexion qui, du fait des propriétés performatives du discours, a pu contribuer, dans une mesure qu'il est cependant impossible d'établir, à en influencer le cours. C'est donc en tant qu'elle est située en un moment charnière du devenir historique des sociétés occidentales qu'elle nous a intéressé.

Cette situation historique de l'oeuvre hobbesienne, c'est d'abord l'épreuve de la guerre civile anglaise. Sous ce rapport, sa théorie participe pleinement à la lutte intellectuelle qui s'est jouée en contrepoint du vacarme des combats militaires. Mais cette guerre civile, bien qu'elle doive s'expliquer avant tout comme le produit de circonstances locales particulières, recèle une signification qui se prolonge au-delà des événements eux-mêmes. Elle a mis en scène un rapport conflictuel entre des forces dont les positions respectives étaient certes tributaires des caractéristiques singulières du régime politique de la Grande-Bretagne. Elle signale néanmoins un mouvement dont la dynamique déborde largement, en amont comme en aval,

ce seul pays, et qui a donné à l'Occident en général une bonne part de ce qui a fait sa « modernité », soit l'émergence politique de la bourgeoisie.

Nous rejoignons donc partiellement l'analyse de C.B. Macpherson lorsque celui-ci souligne une certaine homologie entre la structure des relations sociales typiques d'une économie de marché et la conception hobbesienne de l'humanité socialisée. Cela étant, la théorie de Hobbes n'est pas pour nous un simple reflet de la structure sociale de son temps. Si Hobbes a pris acte de la vision bourgeoise du monde, il nous paraît moins avoir calqué sa théorie sur elle qu'il ne l'a posée au centre d'une problématisation aporétique de l'art de gouverner. La guerre civile, cet affrontement entre la classe bourgeoise et la monarchie aristocratique, rendait urgent de procurer à la structure étatique héritée des siècles féodaux une nouvelle forme de légitimité rationnelle. Tel était bien le problème de Hobbes, que d'asseoir les prérogatives de la souveraineté sur la revendication même d'une liberté citoyenne qui se dressait contre elles. C'est par cette opération politico-intellectuelle que la théorie hobbesienne nous paraît avoir été porteuse d'effets historiques concrets.

Une condition s'imposait cependant comme préalable à son entreprise de refondation des droits de la souveraineté. Plutôt que de justifier ceux-ci par un appel à la tradition ou par l'invocation d'une grâce divine, c'est en constituant l'homme comme l'objet d'un savoir positif que Hobbes a su dégager les bases conceptuelles nécessaires à l'édification d'un État qu'il souhaitait stable et pérenne. Sous ce rapport, sa théorie se voulait participer de la vaste rationalisation des connaissances à laquelle présidaient ses contemporains et interlocuteurs que furent Bacon, Galilée, Descartes et autres. La philosophie civile, celle qui concerne les droits et les devoirs de l'homme, devait pouvoir atteindre à la même exactitude que le savoir des phénomènes physiques, d'où l'emploi d'une méthode de raisonnement modelée sur l'exemple de la géométrie euclidienne. Dépouillé de toutes les scories morales dont la tradition l'avaient erronément affublé, l'homme devait être envisagé à la lumière des lois qui

gouvernent l'univers, totalité des corps au mouvement desquels il participe entièrement et qui, en se présentant à son entendement, lui révèlent en même temps ses capacités d'artificier.

C'est sous ce jour matérialiste que l'homme apparaît comme étant guidé par un intarissable désir de puissance. À l'instar de toute chose, l'homme est un corps qui se meut par réaction au mouvement de ce qui l'entoure et qui s'imprègne en lui sous la forme d'un affect. Le désir de puissance n'est d'abord que la version humaine de la loi d'inertie, qui veut qu'un corps mis en mouvement se perpétue dans son élan tant que rien ne vient entraver celui-ci. Mais cette puissance physique qui cherche à se conserver et à s'étendre se dédouble, en l'homme, sous l'effet de sa nature langagière. L'homme est pris dans une relation à la fois affective et significative avec son monde, et les formes que prennent ses appétits et ses craintes doivent une part de leur contenu à cette médiation du langage, qui fait aussi le lit de ses rapports tumultueux avec ses semblables.

Sous les arguments des protagonistes de la guerre civile, derrière le refus de la taxation et le délire des faux prophètes, se rejoue en fait une tragédie qui mine depuis toujours la condition naturelle de l'humanité. Si la guerre civile possède une seule vertu, c'est d'ouvrir à la connaissance de ces déterminations élémentaires. Fondamentalement « inquiet », le désir de puissance est arrimé à l'échéance d'une mort toujours imminente. Les bravades de l'homme en proie au désir de s'approprier le monde en dominant autrui ne font que masquer cette inexorable vulnérabilité dont le sentiment, sinon la connaissance, alimente un souci de conservation présent dans le moindre de ses gestes. L'état de nature est celui d'une lutte où chacun s'expose au risque de mourir pour la raison même qu'il souhaite y échapper. Cette commune mortalité, telle est la base d'un postulat d'égalité qui jette à bas toutes les hiérarchies de l'ancien monde.

La guerre civile avait montré, selon Hobbes, combien ruineuse pouvait être la capacité langagière des humains. Emportés par des doctrines frauduleuses, parce qu'établies sur de

fausses prémisses, les hommes semblaient condamnés à s'entretuer tant que le langage, toujours décalé par rapport à l'être des choses, toujours inadéquat à la définition du bien et du mal, et toujours source de discorde, n'aurait pas fait l'objet d'une radicale épuration. C'est en ce sens que la connaissance des déterminations naturelles de l'être humain, de son double caractère d'être de désir et d'être vulnérable, devait permettre, en les fondant enfin sur des mots à portée universelle, sur un langage enfin transparent, de reformuler les raisons d'être de l'association politique. La critique du langage et, à travers elle, la critique de l'affectivité humaine, ouvraient sur une solution du problème politique que l'homme se posait à lui-même. La nature est censée avoir conféré à l'homme une liberté absolue, et un droit non moins intégral de faire tout en son pouvoir pour se maintenir en vie. Par une conséquence que Hobbes explique mal, le désir de puissance, d'abord homéostatique en ce qu'il exprime le souci de conservation de soi, s'avère en fait induire une volonté d'accumulation illimitée, qui fait de chacun une menace pour autrui, parce qu'elle mène à un empiètement systématique des uns sur le domaine des autres. Le problème de la justice auquel Hobbes veut apporter une solution scientifique concerne essentiellement cette indistinction des propriétés privées et l'incertitude du droit subjectif qui en procède. Or, la seule manière d'atténuer l'anxiété naturelle des hommes et de mettre fin, du coup, à la guerre qui ruine toute chance de progrès et frustre, par le fait même, tout désir de vie confortable, consiste à instituer une puissance infiniment supérieure à celle des hommes isolés. C'est à ce monstrueux souverain que reviendra le pouvoir de dire le droit et de rendre à chacun ce qui est sien.

S'il faut que les hommes acceptent de se départir de ce droit sur toutes choses pour bénéficier en retour de la paix et de la sécurité, l'ordre étatique ne peut néanmoins s'ériger contre leurs inclinations naturelles. Au contraire, la raison que les hommes ont de se soumettre est contenue dans ce seul motif de l'utilité par lequel ils recherchent le moyen de satisfaire leurs besoins. La garantie du droit subjectif apportée par l'État doit ainsi permettre à l'homme de

jouir d'une sûreté telle qu'il pourra s'abandonner enfin, sereinement, à la quête interminable de son désir. Il faut en somme que l'institution politique sache à la fois limiter et encourager l'expression du désir de puissance, car c'est de celle des particuliers que l'État tire sa propre force.

Ainsi compris, le problème politique exposé par Hobbes demeure encore le nôtre. En fondant le principe du contrat social sur la promotion et la défense des droits individuels, posés comme raison d'être et condition d'effectivité de la puissance publique, le penseur de Malmesbury a en effet jeté les bases théoriques de ce qui deviendra le régime politique libéral. Qu'il ait plaidé en faveur d'une monarchie établie à la faveur de la conquête et de la violence change peu de choses au fait que la souveraineté devra dorénavant sa légitimité à ses prestations de sécurité. L'État est un service public destiné à fournir les conditions d'un épanouissement des citoyens, et c'est pourquoi ceux-ci ont intérêt à sacrifier ce qui est nécessaire à son maintien. L'immémoriale question de l'obéissance et de la soumission se formule maintenant dans le langage des besoins vitaux qui sont ceux d'un homme ouvert à la connaissance de ses déterminations naturelles. C'est pourquoi la théorie hobbesienne marque aussi un déplacement de l'axe de la cohésion sociale. Si la religion conserve une certaine utilité en ce qu'elle contribue à assurer la docilité des hommes, c'est l'économie, dorénavant, comprise à la fois comme un domaine relevant des nécessités métaboliques de l'humain et comme le lieu d'expression de sa capacité à l'artifice, qui devra relier les hommes entre eux. Si l'économie doit offrir le terrain propice à la satisfaction pacifique du désir de puissance, il n'est pas sûr, cependant, dans la mesure où elle introduit parmi les hommes l'inégalité des fortunes, qu'elle ne devient pas, à son tour, la source d'une vulnérabilité renouvelée.

En constituant ainsi le désir comme enjeu principal de l'art de gouverner, Hobbes bute en fait sur un problème insoluble. Car si la loi souveraine est bien censée indiquer à tout homme ce qui lui est permis ou non de faire, chacun reste seul aux prises avec sa propre perception des

choses, son propre sens du bien et du mal. Par le biais d'un pouvoir de punir ultimement injustifiable, l'État doit chercher à réguler les désirs autant que faire se peut, en faisant valoir contre ceux à qui le crime paraît profiter, la crainte d'un châtiment à venir. Or, l'insondable folie des hommes, la relative incapacité qu'ils ont de reconnaître leurs erreurs, leur réticence à se laisser inculquer des préceptes qui attentent à leur fierté, font des êtres humains des créatures irrémédiablement ingouvernables, sinon par une coercition qui contrarie les droits au nom desquels ils sont réputés vouloir obéir. Le problème d'une régulation politique de l'affectivité, loin de résoudre celui de la vulnérabilité naturelle des hommes, l'approfondit en fait sans cesse, en révélant à l'homme l'indéracinable brutalité de ses instincts. Sous la figure du hors-la-loi, qui renie l'ordre souverain et menace ses concitoyens, émerge ainsi celle, quasi universalisable, de l'anormal, dont les désirs indomptables sont pour lui-même et pour les autres porteurs de danger.

La vulnérabilité humaine, inscrite dans sa nature, dans la finitude et la fragilité de son corps physique, et accessible, par le fait même, à une objectivation scientifique, constitue dans la théorie hobbesienne le support le plus solide de l'ordre étatique. Il n'est donc pas étonnant que Hobbes en appelle ses contemporains à l'introspection, à la conscience qu'ils ont tous intimement de leur propre insécurité, et qu'il faut entretenir par le récit d'un état de nature toujours latent, pour valider sur le plan des affects les conclusions qu'il tire de son théorème anthropologique. Tel est peut-être l'effet principal du propos hobbesien, la résonance que cet appel au sentiment d'insécurité a trouvé dans la culture politique occidentale moderne. Mais dans quelle mesure peut-on dire que ce portrait philosophique de l'homme a véritablement correspondu à l'expérience vécue des individus nés au sein de ce régime?

Le façonnement de la subjectivité

Répondre à cette question nous a obligé à délaisser notre lecture de Hobbes pour nous tourner vers d'autres penseurs dont le lien commun, quoique ténu, consiste en un souci de réfléchir à la spécificité des sociétés modernes à partir d'une considération des formes de subjectivité qui leur correspondent. Ce qui suit se veut une tentative de synthétiser l'apport théorique de ces penseurs - Freud, Elias, Weber et Foucault - à la question de savoir comment se constitue un sujet.

Il faut se représenter le sujet comme étant le produit ou la condensation de trois ordres de détermination, affective, idéelle et relationnelle, qu'il importe de distinguer conceptuellement, mais dont les mécanismes n'ont de cesse, en réalité, de se recouvrir et de s'entrecouper. La notion de subjectivité sert alors, sur un plan que l'on pourrait, à la suite de Max Weber, qualifier d'idéal-typique, à désigner l'expérience concrète des individus membres d'une société quelconque, et par extension, à décrire les modes de socialisation qui façonnent en eux la manière particulière qu'ils ont de sentir, de penser et d'agir. Cette « expérience concrète », parce qu'elle est singulière et en quelque sorte indicible, demeure évidemment inaccessible à tout effort de théorisation. Il ne s'agit donc pas de dire que dans une société donnée, le vécu des individus réels correspond terme à terme avec le modèle analytique. Mais on peut présumer, si l'on consent au fait qu'une structure sociale est ancrée dans la psyché de ceux qui la composent, que l'analyse de la subjectivité, en ce qu'elle tente de mettre en rapport affects, idées et formes sociales, s'avère relativement adéquate à restituer, du moins tendanciellement, la signification de l'expérience réelle des individus.

Dans une perspective qui rappelle à maints égards celle de Hobbes, Sigmund Freud considère l'affectivité de l'être vivant comme la matrice principale de son rapport au monde. Le psychisme humain est en ce sens indissociable de la matérialité de ce qui l'entoure, voire de la

propre corporéité du sujet. Animé d'une énergie vitale foisonnante, l'être psychique participe ainsi d'un monde surchargé d'affects. L'affectivité désigne par conséquent la modalité sensible par laquelle un sujet se rapporte à des objets et subit leur influence. Par le biais de ses affects qui sont autant d'imprégnations sensorielles, le sujet intériorise les données d'un monde objectif, déjà-là, un processus qui est en fait une incorporation, puisqu'il résonne à travers les pulsions qui agitent l'individu et qu'il se poursuit jusque dans ses comportements qui extériorisent physiquement celles-ci. Tout comme chez Hobbes, c'est le désir qui est le marqueur principal de ces relations d'objet, mais le désir révèle en même temps la dépendance constitutive du sujet à l'égard d'un monde qui se dérobe constamment à son emprise. Quoique le désir participe à fomenter une volonté propre qui, à travers les actions de l'individu, contribue en retour à la reproduction de ce même monde, il en va néanmoins d'une épreuve potentiellement dangereuse et anxiogène, car ce faisant, c'est le sujet qui se constitue d'abord lui-même dans un rapport à soi éminemment problématique. Que les objets qui peuplent son monde soient des choses ou des personnes, y compris en ce qu'il est un objet pour lui-même, le sujet se trouve lié à eux par des relations significatives, qui ressortissent fondamentalement à des sensations de plaisir ou de douleur, mais qui relèvent ultimement d'une normativité sociale avec laquelle le sujet doit apprendre à composer. Énergétique, l'affectivité constitue ce par quoi il y a de la pensée et de l'action humaines, mais sous ce rapport, elle s'avère elle-même profondément tributaire de déterminations idéelles.

Par « idées », il faut entendre un ensemble de propositions de sens, de normes et de savoirs qui circulent, sous la forme d'énoncés discursifs concrets, au sein de groupes sociaux historiques donnés. Sous cette forme énonciative, les idées possèdent une certaine matérialité. Elles sont déposées dans des artefacts, exprimées par des objets à teneur symbolique, ou consignées dans des écrits. L'oeuvre de Hobbes, à cet égard, vient se ranger sous cette catégorie. Par les significations qui émanent de ses textes, à travers les usages lettrés qui en

sont faits et qui en répercutent le sens, cette oeuvre participe d'une formation culturelle basée sur le partage de certaines valeurs et l'acquiescement à certaines vérités. Les idées sont les produits d'une histoire sociale, mais elles en sont aussi, dans une certaine mesure, le carburant. Car le propre des idées, c'est d'être mises en partage. Les relations humaines ont une tonalité affective plus ou moins forte, mais elles sont aussi enrobées de significations qui donnent à ces relations un sens logique et une direction. Circulant entre les sujets, qui sont autant de réverbères d'une certaine idéalité sociale qu'ils reproduisent et infléchissent, les idées contribuent à définir des formes de rationalité qui assignent leurs buts aux intentions et aux actions individuelles et qui articulent ces actions entre elles. Ces rationalités, ou ces régimes significatifs, en ce qu'ils s'instituent par l'énonciation de distinctions normatives et par l'affirmation de rapports de causalité factuelle, opèrent ainsi une mise en forme sélective et autoritaire de la réalité sociale.

Cette réalité sociale, par quoi l'on veut dire la forme générale des rapports qui se trament entre les individus qui composent un groupe ou une collectivité, réfère à la constitution d'un espace au sein duquel sont distribuées un ensemble de positions que ces individus sont appelés à occuper, et auxquelles correspondent des rôles ou des fonctions différenciés. Le concept de « structure relationnelle » que nous avançons ici, tout comme les notions de « configuration » ou de « dispositif » que l'on trouve respectivement chez Norbert Elias et Michel Foucault, induisent l'idée que chaque société historique se distingue par la forme spécifique des relations intersubjectives qui y ont cours, et par le biais desquelles se pratiquent toutes sortes d'échanges symboliques et matériels qui sont fonction d'un certain ordonnancement de l'espace et du temps. Ces structures relationnelles, qui s'instituent dans la durée, forment ainsi le canevas sur lequel toute action subjective vient prendre place, et où elle trouve à se lier à d'autres, s'inscrivant alors dans une dynamique collective plus ou moins contraignante, dans une activité sociale qui possède ses propres finalités. Or, ces formes

sociales impliquent également des rapports de subordination et de hiérarchie, qui se rattachent à des inégalités de puissance, mais qui font aussi de cet espace le théâtre de luttes pour la mainmise sur certaines ressources et pour la définition même des finalités de l'activité sociale. En ce sens, l'activité qui se déroule au sein de la structure relationnelle peut être dite avoir un caractère politique lorsqu'elle vise explicitement à maintenir ou à transformer cette même structure, soit la répartition des positions et des facteurs de puissance qui leur sont rattachés.

Affects, idées et structures relationnelles peuvent être schématiquement illustrés sous la forme d'un triangle au centre duquel se situerait le sujet, tiré vers chacune de ces pointes par les sensations, les pensées et les actions qui lui sont propres, mais qui n'en sont pas moins déterminées par le milieu physique, social et historique que circonscrivent ces trois sommets et les arêtes qui les relient. Ce sont ces dernières qui, en réunissant ces trois dimensions, donnent son dynamisme au processus que l'on appelle « façonnement » et par lequel un sujet se singularise sur le fond de la culture dont il participe, et qui possède, quant à elle, une historicité propre. Notre schéma conceptuel ne serait donc pas complet sans un examen des rapports qu'il y a lieu d'établir le long de ces lignes périmétriques.

Entre idées et formes sociales, la relation est à double sens. D'une part, les idées qui prévalent au sein d'une société donnée fournissent aux actions prenant place au sein de l'espace positionnel une orientation significative. Les idées donnent ainsi leur sens à des pratiques sociales, par quoi s'entendent des actions stéréotypées, qui suivent les règles d'une certaine méthode, et dont les finalités sont prescrites en fonction de certaines normes morales, esthétiques ou simplement utilitaires. La notion de « technique de soi » que l'on trouve chez Michel Foucault correspond à cela, bien que le genre de pratiques auxquelles elle renvoie ait la particularité de prendre la subjectivité elle-même comme objet d'une élaboration plastique. Or, ces pratiques sociales, normativement orientées, constituent le relais par le biais duquel une structure relationnelle peut se maintenir et se reproduire dans le temps. Mais

inversement, la forme de cette structure en un moment donné de son développement contribue à spécifier le contenu des idées qui s'y font entendre. En ce sens, une théorie comme celle de Hobbes peut apparaître comme le produit d'une évolution propre au tissu de relations sociales, économiques et politiques, le changement de ces dernières ayant fait surgir des phénomènes nouveaux se révélant à l'observateur comme problématiques. Cela dit, le genre d'idées promues par Hobbes a ceci de singulier qu'il porte sur la forme même de l'espace social. En l'occurrence, il en va chez lui d'une problématisation de la structure politique anglaise, visant à la justifier face à ceux qui, au contraire, entendaient la modifier ou la remplacer. Ce genre d'idées pourrait être appelé « programme », et en ce sens, toute institution, c'est-à-dire tout système particulier de relations sociales établi au sein d'un ensemble plus large, obéit tant dans sa forme organisationnelle que dans ses fonctions internes et externes, à un semblable ordonnancement programmatique, à l'égard duquel il est attendu de tout sujet qui en participe un certain nombre de prestations liées au rôle que lui indique sa position.

Les idées n'en sont pas moins indissociables des affects. Intériorisées, elles agissent comme filtres de la perception subjective. Mais comme on peut aussi dire, ainsi que le fait Hobbes, que ces perceptions sont à la racine des idées qui les formalisent et leur donnent sens, c'est donc à travers ces idées, par la manière singulière dont il se les approprie à partir d'un fonds culturel qui le précède, que l'individu se rapporte au monde et en ressent la présence, pour l'exprimer à son tour par un sien discours. Tout comme elles nourrissent les actions en leur assignant des buts, les idées structurent l'expérience affective à laquelle ces actions sont indissociablement liées. Les désirs et les craintes qu'un sujet ressent intimement sont modelés en fonction des significations, socialement construites, qu'on lui a appris à reconnaître à travers les objets qui l'affectent. En ce sens, les idées contribuent également à façonner la conscience de soi, dans la mesure où tout sujet est pour lui-même un objet

d'investissement affectif. Cette conscience de soi ne peut cependant se produire que par le biais d'une certaine image spéculaire, élaborée par l'entremise de discours qui établissent, quant à l'homme en général et quant à l'individu en particulier, un certain nombre de vérités. C'est à ce processus d'intériorisation d'une normativité sociale que réfère la notion psychanalytique de « surmoi », dont on a vu, avec Freud et Elias, qu'elle instaure un mode de relation à soi-même qui est fonction d'un ensemble de conditions de possibilité historiquement déterminées. Or, si les idées contribuent à une régulation de l'affectivité subjective, elles peuvent en retour se trouver elles-mêmes affectivement investies. Les idées s'avèrent être elles aussi des objets de désir, et c'est en ce sens que l'on peut parler de « valeurs », comme le fait Max Weber. Car si l'on entend par là des idées qui font l'objet de préférences subjectives potentiellement concurrentes, la manière dont elles peuvent peser sur l'orientation d'un comportement semble tributaire d'un procès de valorisation qui paraît entièrement inhérent au psychisme individuel.

Sur le dernier versant de notre schéma triangulaire, il reste à concevoir le lien entre les affects et la position du sujet qui les ressent au sein de la structure relationnelle. La position occupée dans un espace social dicte les coordonnées des situations qu'un sujet est appelé à vivre. Autrement dit, selon la forme qu'il prend, l'espace relationnel dessine l'architecture d'un « monde » qui constitue l'arrière-fond de toute expérience possible. Cette expérience subjective, dont le vécu est affectivement connoté, est toujours située en quelque point de la structure, et conditionnée, par conséquent, par le réseau des relations qui en spécifient la teneur, notamment en ce qu'elle s'accompagne d'une distribution des objets auxquels désirs et craintes peuvent se rapporter. Le complexe oedipien théorisé par Freud représente, en un sens, l'illustration la plus basique de ce rapport, montrant la manière dont le désir se constitue en fonction d'une structure relationnelle tripartite où père, mère et enfant correspondent à autant de positions différenciées, ouvrant chacune sur une expérience singulière. L'impact

émotionnel en est peut-être beaucoup plus dilué, mais on peut présumer que la situation d'un sujet au sein d'un espace positionnel aux contours aussi flous que peut l'être un marché contribue également à la production d'une expérience affective particulière, qui donne leur tonalité particulière à ses actions.

Lorsqu'on introduit le facteur de la durée, l'expérience paraît alors conduire à la cristallisation d'habitudes, cognitives et gestuelles, qui contribuent cumulativement à la reproduction de la structure relationnelle. Il en va alors d'une sorte de rationalité immanente aux conduites individuelles, dont rendent compte les concepts sociologiques d'« ethos » et d'« habitus », qui signalent l'incorporation et la performation de schèmes de pensée et d'action relativement adéquats à la forme programmatique de la structure relationnelle. Par la manière dont la dynamique sociale se présente à l'entendement de ceux qui y participent, par la manière dont ceux-ci la perçoivent et se la représentent, les conduites individuelles prennent alors des orientations stratégiques qui, en ce qu'elles correspondent à l'investissement affectif de certaines finalités matérielles ou idéelles, définissent pour chacun le contenu de ce qu'il peut appeler son « intérêt ». Cela suppose, bien entendu, un façonnement normatif de l'affectivité. Mais on voit par là que la structure relationnelle, dans la mesure où elle trouve à se représenter idéellement, peut faire elle-même l'objet d'un investissement affectif. C'est sans doute à ce genre d'expérience que renvoie la notion wébérienne de « légitimité », notion en revers de laquelle prennent sens également ces conduites analysées par Foucault sous le terme de « résistances ».

Ce schéma théorique souffre peut-être d'imprécision, et il mérite sans doute d'être approfondi. Il ne constitue au mieux que l'esquisse d'un travail théorique qui reste à faire. Mais il permet néanmoins d'approcher l'oeuvre de Hobbes en comprenant un peu mieux le rôle que joue l'affectivité dans la formulation que cette oeuvre a donnée du problème politique moderne. Or, ce rôle est double. D'une part, on peut dire que l'oeuvre de Hobbes

réfléchit une certaine expérience affective de l'actualité sociale et politique. Lorsque Hobbes appelle ses contemporains à l'introspection, afin qu'ils reconnaissent dans leurs pensées et dans leurs gestes, voire dans le réflexe qu'ils ont de verrouiller leurs portes, la validité des conclusions qu'il tire d'une anthropologie où l'homme apparaît comme étant clivé entre désir de puissance et sentiment de vulnérabilité, on peut présumer qu'il réfère par là à un certain habitus plus ou moins largement répandu en son temps, et dont il aurait rationalisé les implications. Mais dans le fait même de cette réflexion philosophique par laquelle il a fait de l'affectivité l'enjeu d'une régulation politique, Hobbes énonce un certain nombre d'idées programmatiques qui, par l'effet d'un processus relativement insaisissable de dissémination, ont contribué à leur tour à donner un sens à l'expérience, individuelle et collective, d'une structure relationnelle alors en voie de recomposition.

Genèses et figures du sujet hobbesien

Que signifie, dès lors, la notion de « sujet hobbesien »? Si l'on nous concède l'argument que nous avons avancé à l'effet que le sujet, en tant qu'il sent, pense et agit, est le produit d'une triple détermination, affective, idéelle et relationnelle, qui régit le processus de façonnement social et historique de son expérience, le qualificatif « hobbesien » paraît lui seoir du moment où la dynamique des sociétés modernes s'est avérée requérir de la part des individus qui les composent un mode de sensibilité calqué sur le portrait que Hobbes a peint de la nature humaine, écartelée entre désir et vulnérabilité. Or, une telle manière de se représenter le sujet, qui fournit le vocabulaire dans les termes duquel une expérience concrète peut prendre sens, ne peut qu'être historiquement contingente. Elle dépend d'un ensemble de conditions de possibilité dont nous avons tenté, dans cette thèse, de retracer la généalogie.

Les trois chapitres de la deuxième partie de notre thèse ont visé à mettre au jour non seulement ce qu'ont été ces conditions de possibilité de la théorie hobbesienne, mais plus encore, ce qu'on pourrait appeler ses « conditions de crédibilité », qui ont fait en sorte que le type anthropologique sur lequel s'appuie cette oeuvre a pu paraître adéquat à rendre compte de l'expérience réelle des individus qui habitent le monde moderne. C'est à l'égard de ces conditions de crédibilité, qui renvoient à divers modes de subjectivation ayant été institués en différents moments de la longue histoire des sociétés occidentales, que l'on peut soutenir l'hypothèse selon laquelle la légitimité politique de l'État y repose sur la production d'une expérience de la vulnérabilité, qui entretient l'idée voulant qu'il incombe à la puissance publique de protéger les citoyens.

Michel Foucault nous a enseigné à reconnaître dans la pensée de Hobbes les traces laissées par une réorganisation générale des discours qui, au seuil de l'ère moderne, a fait entrer l'« homme » dans l'ordre des objets accessibles au savoir. C'est dans la béance qui s'est creusée entre les mots et les choses que l'homme a appris à s'interroger lui-même, cherchant à connaître ce qui, dans ses déterminations d'être vivant et parlant, permettait précisément d'énoncer un tel savoir, dont il était à la fois le sujet et l'objet. Accusant le coup de cette rupture dans le langage, qui faisait de la possibilité même de dire la vérité l'enjeu de graves polémiques, Hobbes y a vu autant une cause des troubles politiques dont il a été témoin en Angleterre, que la possibilité de remédier au désordre des passions qui était à leur source. Pour ce faire, l'homme devait apprendre à connaître ce qui le met en mouvement, et saisir les raisons faisant que celui-ci menace toujours de se détraquer.

Or, c'est l'affectivité, le jeu du plaisir et de l'aversion, du désir et de la crainte, qui rendait compte, pour Hobbes, du mouvement des hommes. L'homme est ainsi entré dans le champ d'un savoir positif en tant que sujet de désir, et c'est d'abord à ce titre qu'il a constitué pour lui-même un problème politique. Cette problématisation du désir n'était certes pas nouvelle.

Foucault, encore une fois, a déterré les racines de ces divers « modes de subjectivation » par le biais desquels les individus ont appris à se connaître comme des sujets désirants, et qui, depuis l'*ars erotica* des Anciens, l'usage de la direction de conscience dans le christianisme, jusqu'à la psychanalyse, ont nourri une expérience décisive pour le devenir de le culture occidentale. Or, avec Hobbes, ce problème du désir s'est détaché des finalités morales, celles de l'*apatheia*, ou de l'anéantissement d'une volonté pécheresse, auxquelles il avait jusqu'alors été rapporté. Dans un contexte général marqué par un processus que Weber a identifié comme un « désenchantement du monde », où les guerres de religion et l'émergence de la pensée scientifique ont préfiguré l'évanouissement des doctrines téléologiques, la question du désir s'est reformulée, avec Hobbes, dans le langage matérialiste du mouvement, celui de l'homme-corps, et c'est essentiellement sous cet éclairage qu'elle s'est introduite au coeur de la rationalité politique moderne.

En assignant à l'homme une nature désirante, et en faisant de celle-ci le noeud problématique de sa théorie politique, Hobbes a opéré la jonction entre l'ordre du savoir et celui du pouvoir. Le gouvernement des hommes devrait désormais s'organiser selon les paramètres d'une anthropologie fondée sur la rationalisation des passions humaines. Or, Hobbes observait que celles-ci, bien qu'elles ressortissent à la nature corporelle de l'animal humain, s'avéraient relativement malléables, ce qu'attestait d'ailleurs le rôle néfaste des prédicateurs dans l'Angleterre de son temps, qui, en conjuguant l'éloquence à la promotion de fausses doctrines, avaient façonné dans le coeur des hommes une « disposition séditieuse » qui les avait poussés vers les champs de bataille. Devant le spectacle de cette folie déchaînée, il importait de remonter aux sources premières du désir, là où l'homme révèle ce qu'il veut par nature, pour ensuite rassembler ces inclinations fondamentales sous la forme d'un régime qui leur allouerait des possibilités de satisfaction, tout en neutralisant leurs tendances au désordre et à la violence.

La conception hobbesienne du désir oscille ainsi entre une déclinaison matérialiste qui envisage l'homme d'après ses penchants naturels, biologiques, et une tangeante « sémiologique », si l'on peut dire en suivant Zarka, qui suggère que le langage et ce qu'il contient de significations et de valeurs pèsent sur l'orientation et sur l'intensité du désir individuel. En ce sens, la théorie politique de Hobbes, tout en reformulant le principe de légitimité de l'État en fonction de la satisfaction qu'il devait procurer aux désirs des hommes, faisait en même temps de leur affectivité la matière première à laquelle l'art du gouvernement devait donner forme. Cela dit, cette tension entre la naturalité du désir et sa modulation langagière n'a pas été reconnue comme telle par Hobbes, qui aurait dû sinon en déduire la conséquence logique, soit l'historicité normative des objets, matériels et idéels, auxquels l'énergie affective se lie, ce qui l'aurait obligé à relativiser l'idée d'une pulsion acquisitive, voire même le souci de l'autoconservation, comme appartenant non pas à une « nature humaine » universelle, mais à un ordre culturel et symbolique particulier qui les autorise et les implante dans la conscience des hommes.

C'est sous ce rapport que les idées de Sigmund Freud nous ont paru renverser les postulats de l'anthropologie hobbesienne, malgré leur proche parenté. Même s'il affirme lui aussi la naturalité des énergies libidinales et affectives qui animent l'être vivant, Freud a montré que le désir, pour atteindre la conscience et y recevoir un « accès à la motilité », doit nécessairement se parer de significations symboliques que le sujet ne produit pas lui-même. Bien qu'elles déforment ses pulsions et les détournent peut-être de leurs inclinations premières, ces significations intériorisées, acquises au fil des expériences, et sédimentées dans l'inconscient de l'individu, font de lui un être social, ancré dans une culture qui le précède et l'intronise au sein d'un monde déjà constitué. L'individu y agit alors par l'entremise d'une certaine idéalisation narcissique de lui-même, qui le fait s'attacher singulièrement à son

propre reflet, lequel n'est au fond que le décalque d'une certaine image de l'homme qui est culturellement définie et institutionnellement entretenue.

C'est donc à la lumière de cette normativité sociale qu'il faut comprendre le désir, ce qui implique que celui-ci change de forme ou se lie à de nouveaux objets au fur et à mesure que se transforment les significations structurantes d'une culture. Cela implique que pour que l'image de l'homme proposée par la théorie de Hobbes ait pu paraître le moindrement crédible aux yeux des modernes, et une représentation sinon idéalisée, du moins adéquate de la conscience qu'ils avaient d'eux-mêmes, il a fallu que les normes qui régissaient les institutions à cette époque, soient elles-mêmes formulées de telle sorte qu'elles autorisent le désir de puissance et la possessivité caractéristiques du sujet hobbesien. De ce point de vue, la problématisation par Hobbes du désir et de l'affectivité humaine, de par son influence au niveau de la légitimité des institutions politiques, paraît avoir elle-même contribué à cette transformation normative, dans le sillage de laquelle les possibilités d'expérience subjective et les modalités de la conscience de soi ont été radicalement transformées. C'est en ce sens que Hobbes peut être vu comme un pionnier de la rationalité politique libérale, qui a posé en premier principe la liberté du désir et de la volonté, en vertu de laquelle les hommes ont été appelés à nouer entre eux des liens tissés dans la logique utilitaire de l'échange.

La condition de l'homme moderne, pour parler comme Arendt, paraît tributaire de cette transformation du régime du pensable et du souhaitable, à travers laquelle l'homme et son désir, envisagés dans l'élément même de cette liberté subjective, sont devenus des objets de savoir et des enjeux de pouvoir. C'est dire que la conscience de soi des modernes a dû se mouler dans les termes d'une rationalité politique historiquement contingente, et dont la théorie hobbesienne a constitué la première exposition systématique. Le « sujet hobbesien » correspond, en ce sens, à un certain façonnement de l'affectivité en vertu duquel l'homme a appris à se reconnaître comme un sujet de droit, « propriétaire » de lui-même. Avoir

conscience de soi de cette manière nous paraît en effet recouvrir les deux dimensions de l'anthropologie hobbesienne qui font de l'homme un être désirant et vulnérable. C'est en ce qu'il se perçoit lui-même comme propriétaire de sa personne que le sujet peut s'estimer justifié à revendiquer un droit de posséder ce qui fait l'objet de son désir. C'est aussi parce qu'il ressent toute source de vulnérabilité comme une négation de ce droit qu'il possède sur lui-même que le sujet s'en remet à la puissance publique dont il attend la protection.

Max Weber a montré comment cette image de l'homme conçu comme sujet de droit s'est graduellement incrustée au sein de la culture occidentale, au fil d'un mouvement historique qui, à partir des villes franches du Moyen Âge et de l'Italie renaissante, a marqué l'ascension sociale et politique de la bourgeoisie. L'essor des villes a contribué à répandre l'idée d'une liberté intrinsèque de l'individu, affranchi de toutes les servitudes et obligations personnelles auxquelles l'attachait l'organisation féodale des rapports sociaux. Avec la naissance de ce que Weber appelle une « société contractuelle », les hommes en sont venus à se représenter comme porteurs de droits imprescriptibles, dont les obligations sociales étaient uniquement censées résulter d'un accord volontaire.

En s'identifiant à cette figure du sujet de droit, l'homme paraît ainsi avoir acquis un certain sens de la liberté qui a profondément altéré les fondements normatifs et structurels de l'existence sociale. Il faut en effet comprendre la notion de droit subjectif comme impliquant, selon Weber, un « pouvoir de faire », une capacité d'initiative, une disposition à entreprendre qui, dans la mesure où elle bénéficie d'incitations normatives et d'opportunités matérielles idoines, est à même d'engendrer une activité sociale extrêmement dynamique. Les bourgeois étant devenus « propriétaires d'eux-mêmes », cette modalité particulière de la conscience de soi, coulée dans le moule du droit, n'a pu qu'encourager à l'expansion des échanges, dès lors conçus comme autant d'actes juridiques volontaires, supposant l'aliénation et le transfert de droits sur des propriétés privées.

L'émergence de cette conception juridique du sujet au sein des villes médiévales européennes est advenue en parallèle au développement de l'industrie artisanale et de diverses activités commerciales qui préfigurèrent l'éclosion du capitalisme. Il s'est tissé, entre les grandes villes marchandes du continent, mais aussi entre celles-ci et les campagnes environnantes, un vaste réseau d'échanges économiques qui a favorisé une diversification et une multiplication des besoins. L'institution du marché est devenue le cœur battant de la civilisation occidentale, libérant ainsi un désir d'acquisition que la morale traditionnelle avait longtemps entravé. Ce faisant, l'activité commerciale, encouragée et facilitée par un ensemble de règles juridiques appropriées à son expansion, a induit, par le biais d'un processus d'« allongement des chaînes de l'interdépendance », comme le dit Elias, une profonde transformation de la structure des sociétés occidentales.

Elias voyait l'amorce de ce processus dans les luttes sans fin que se sont livrées pendant des siècles les seigneurs féodaux, et qui ont poussé, par une « loi » immanente entraînant la réduction du nombre des adversaires, à la concentration du pouvoir et à la consolidation de l'institution monarchique. L'accroissement historique de l'interdépendance sociale s'avère donc aussi lié, si l'on suit Elias, au séculaire processus de centralisation politique qui aura fini par accoucher des États modernes. Le déclin de l'organisation féodale du Moyen Âge européen, qui paraît inversement proportionnel au mouvement centripète opéré sur le plan des institutions politiques, fut donc contemporain de l'extension des rapports de marché, qui s'est progressivement intensifiée au point d'entraîner une recomposition des hiérarchies de classes. Au moment même où la noblesse se prenait aux intrigues de la cour, son influence sociale périclitait au profit de la bourgeoisie.

Si les villes renaissantes ont connu pour un temps une large autonomie qui les a placées en opposition avec l'autorité monarchique, Weber montre qu'au contraire des cités antiques, leur organisation économique a fait qu'elles ont moins cherché à préserver leur liberté politique

qu'à faire reculer la menace des désordres. En un sens, dans son opposition au républicanisme civique et dans sa dépolitisation de la liberté, la théorie de Hobbes semble imprégnée de ce souci typiquement bourgeois pour l'ordre et la sécurité, en vertu duquel l'interdépendance sociale a été pensée comme un problème requérant des solutions permettant aux divers participants de se fier les uns aux autres. L'intensification des échanges économiques, en ce qu'elle repose sur des anticipations de gains et des prises de risque monétaire, a en effet engendré un besoin de prévisibilité qui s'est résolu dans le développement de diverses techniques de réduction de l'incertitude : la comptabilité, par exemple, qui a favorisé une rationalisation administrative des pratiques commerciales, et surtout le contrat, dont l'usage s'est répandu depuis les cités italiennes jusqu'à devenir l'élément peut-être le plus singulier de la culture occidentale. Dans cette logique, la théorie de Hobbes assignait à l'État le mandat de garantir la « paix du marché », nécessaire à la bonne marche des affaires. En cela, l'idée même d'un « contrat social » censément fondateur de la société civile renvoyait à cet ordre symbolique, tissé de valeurs antihéroïques et laborieuses, dans les termes duquel la bourgeoisie en est venue à se penser elle-même.

La formalisation du droit a généralement favorisé, selon Weber, une rationalisation de l'art de gouverner. Pour cette raison même, elle a aussi généré son lot de bouleversements politiques, la guerre civile anglaise étant un exemple prémonitoire de toutes les révolutions à venir, et qui retourneront contre l'arbitraire monarchique, cette même rationalité juridique dont elle s'était servie pour justifier ses privilèges. Malgré sa défense de la Couronne, l'œuvre de Hobbes paraît avoir fourni le programme de ce que Elias a appelé la « socialisation » du monopole de la contrainte, dans la mesure où elle a visé à conférer à la structure politique héritée des luttes féodales une justification fondée sur le besoin des citoyens de se voir garantir le respect de leurs droits et la protection de leur vie. À travers Hobbes et ceux qui l'ont suivi, la figure du sujet de droit est ainsi devenue la référence d'un nouveau type de légitimation du pouvoir

politique, que Weber a qualifié de « légal-rationnel ». Or, son institutionnalisation n'est pas sans avoir produit ses propres apories. Et l'on trouve d'ailleurs chez Hobbes une profonde tension entre l'affirmation du caractère absolu et exceptionnel du pouvoir souverain, et la reconnaissance d'un droit naturel des hommes dont la protection est posée comme seule raison d'être de l'institution politique. Cette tension entre la garantie du droit et les conditions politiques nécessaires à la production de la sécurité publique demeure d'ailleurs absolument centrale, voire indépassable, dans l'état actuel de la réflexion politique. À cet égard, le problème politique hobbesien est encore le nôtre.

Mais cette tension qui se fait sentir au cœur de la rationalité politique libérale trouve en quelque sorte son équivalent dans l'expérience même de la subjectivité au sein de ce régime, où désirs et lois, droits et intérêts paraissent parfois s'opposer. Les théories de Norbert Elias et de Max Weber se fondent sur l'idée que la dynamique des relations sociales est tributaire de la représentation que les acteurs se font de leur « intérêt », laquelle conditionne leurs comportements, dont l'orientation répond tendanciellement à une rationalité stratégique et compétitive visant à l'atteinte de buts qui sont prisés parce que rares. Dans cette optique, les relations sociales au sein d'une quelconque « configuration » présentent l'aspect d'un jeu à somme nulle, au terme duquel certains gagnent et d'autres perdent, certains dominent et d'autres doivent se soumettre, et la représentation de ce jeu, la conscience de cette rivalité et l'anticipation de sa position future sont ainsi censées dicter à chaque participant le sens de son intérêt. On peut émettre des doutes à savoir s'il en va, dans cette conception ludique sinon guerrière de l'activité sociale, d'une description adéquate des processus historiques réels, comme celui qui, selon Elias, a transformé de l'intérieur le monde féodal européen.

Mais, chose certaine, on doit reconnaître que la rationalité politique moderne, qui, sous la figure du sujet de droit, convoque chaque homme à la défense de son intérêt particulier, se fonde explicitement sur une conception agonistique du lien social, dont l'image hobbesienne

de l'état de nature, qui fait de la rivalité des hommes une conséquence insurmontable de leur caractère désirant, constitue la représentation dystopique. En ce sens, le régime libéral moderne consiste en l'institutionnalisation d'un jeu compétitif dont l'État est censé dicter les règles, et pour lequel les participants sont qualifiés en vertu de leur statut de sujet de droit. C'est dire que dans l'imaginaire politique moderne, les sujets sont appelés à prendre conscience d'eux-mêmes et à se représenter leurs rapports à autrui dans des termes qui induisent l'idée d'une constante rivalité d'intérêts.

De ce point de vue, l'ordre social, tel qu'il est structuré tant par les lois édictées par la puissance souveraine que par l'échange et le transfert de droits au sein de la société civile, paraît irrémédiablement fragile. Hobbes en était conscient : l'homme est une créature opportuniste, qui ne cède en rien sur son désir, même lorsque son intérêt est contrarié par la loi ou par le droit d'autrui. Si la consécration du droit subjectif impliquait une valorisation de la « puissance de faire » de l'individu, la figure du sujet d'intérêt sous-jacente à sa formalisation juridique indique quant à elle une persistante capacité de nuisance. Hobbes estimait pour cette raison que seule la peur d'être puni était assez forte pour dissuader les hommes de s'adonner à leurs penchants criminels. Mais le problème politique que sa théorie entendait résoudre n'était pas simplement celui d'une légitimation de la puissance souveraine, qui lui donnât l'autorité pour faire les lois devant baliser la liberté subjective des citoyens et punir les récalcitrants. Elle affirmait également la nécessité de mettre en place des procédures permettant de réguler l'affectivité des hommes, de manière à façonner leurs désirs et leurs intérêts afin qu'ils se conforment à l'ordre établi, au point d'« aimer » leur sujétion.

En confiant à l'État une charge pastorale destinée non seulement à renforcer l'obéissance des citoyens mais encore à leur inculquer, en jouant sur les représentations qui ordonnent leurs désirs, un sens de la discipline, Hobbes se trouvait à participer à un vaste ensemble de discours posant de diverses manières, à la même époque, le problème de la « conduite des

conduites ». L'importance que prend la question de l'autorité religieuse dans la théorie hobbesienne témoigne d'ailleurs de l'intensité des bouleversements qui ont touché la structure du pouvoir clérical dans le sillage de cette problématisation des conduites. Comme l'indique Michel Foucault, la Réforme marque un tournant décisif dans la diffusion de cette forme de pouvoir qu'il qualifie de « pastoral », et qui se trouvait jusque-là confinée aux couvents et aux monastères. Par contraste avec le pouvoir de type souverain, qui fonctionne essentiellement au moyen de la loi et de la coercition, ce pouvoir pastoral s'attarde à régir l'individu au moyen d'une mise en discours de son affectivité, d'une production de vérité s'articulant à la finalité du salut des âmes. Bien qu'il ait pensé que les arcanes de la conscience seraient à jamais inaccessibles au regard du souverain, Hobbes semble néanmoins avoir opéré la jonction entre ces deux formes de pouvoir, en inscrivant le pastorat au coeur même de la rationalité de l'État.

Michel Foucault et Max Weber ont montré que la Réforme, cet événement dont la théorie hobbesienne réverbère l'écho, a conduit à la recrudescence et à une intensification considérable du problème des conduites. Ainsi, la prégnance psychologique du problème de la *certitudo salutis* chez les Puritains étudiés par Weber, en ce qu'elle a mené à une profonde rationalisation des conduites quotidiennes, paraît avoir participé d'une sécularisation et d'une généralisation à l'ensemble des domaines de la pratique sociale de cette question de savoir comment l'on doit se conduire. On a vu, du reste, le rôle qu'ont joué les Puritains, selon Hobbes, dans la rébellion contre la monarchie anglaise, et cela semble d'ailleurs confirmer l'opinion de Weber qui voyait dans cet événement la première expression politique d'un capitalisme rationnel, dirigée contre tout ce qui, de l'ancien monde, passait pour entraver la liberté du commerce.

Quoiqu'il soit indubitable que les pratiques économiques qui supportent le régime capitaliste sont motivées par un « désir de puissance » et une volonté d'accumulation sans lesquelles il

serait impossible de se maintenir dans la compétition pour les parts de marché, Weber a montré que l'avènement du type d'homme qui considère sa profession entrepreneuriale comme une vocation impérative, résulte d'un mode de subjectivation fondé non pas sur l'affranchissement du désir à l'égard de toute contrainte morale, mais au contraire, sur la problématisation anxieuse de la rectitude des conduites. L'éthique puritaine paraît ainsi avoir quelque affinité avec « l'esprit du capitalisme », puisque c'est le contrôle de soi, exprimé dans un refus de la gratification et par une objectivation dépassionnée de ses rapports aux autres, qui a favorisé le succès commercial des protestants rigoristes et impulsé, par le fait même, un processus d'accumulation illimitée fondé sur le principe du droit de propriété. En critiquant le luxe ostentatoire et en célébrant les vertus de l'épargne favorables au développement de l'industrie, Hobbes participait aussi, à sa manière, de cet esprit du capitalisme impulsé par ses adversaires puritains.

Si l'on en croit Norbert Elias, la rationalisation des conduites économiques n'a fait qu'accentuer un processus séculaire de « civilisation des moeurs », lequel paraît avoir accompagné la consolidation de l'État et l'accroissement général de l'interdépendance sociale. En effet, cet élargissement des configurations sociales a eu pour condition une pacification des rapports interindividuels, ce qui supposait non seulement, comme l'a pensé Hobbes, l'institutionnalisation d'une puissance souveraine capable de tenir tout un chacun en respect, mais aussi la mise au ban de tout ce qui, dans les comportements privés, évoquait ou manifestait l'agressivité. Elias observe ainsi que sous l'effet du processus de monopolisation de la « violence légitime », la noblesse a vu se raréfier les occasions de faire valoir son goût et ses habiletés pour la guerre. Au contraire, l'intérêt des nobles à se maintenir dans la compétition pour la puissance s'est trouvé lié à l'organisation d'une société de cour, structure relationnelle où les positions de chacun s'ordonnaient en fonction d'une capacité à plaire. Le phénomène historique de curialisation de la noblesse s'est ainsi traduit par le développement

d'un habitus marqué par la sophistication des manières, et un souci de maîtriser et de taire tout ce qui pouvait rappeler à la nature grossière du corps humain.

La popularité croissante des traités d'étiquette à la même époque montre bien comment la régulation de l'affectivité est devenue un problème important dans la culture occidentale, et un enjeu pour quiconque aspirait à s'élever socialement et à jouir des bénéfices de la vie mondaine. Or, pour Elias, l'influence de ces manuels de savoir-vivre va bien au-delà des seules formalités de la vie publique, car elle signale une plasticité fondamentale de la psyché humaine. En s'obligeant à surveiller sa propre façon d'apparaître aux autres, de manière à éviter d'heurter leur susceptibilité, le sujet en est venu à développer une forme de conscience de soi marquée par l'auto-objectivation et la distanciation à l'égard du monde extérieur. Cet « *homo clausus* », comme l'appelle Elias, ce type d'homme qui se perçoit comme séparé du monde et qui trouve refuge au creux de son intériorité personnelle, cet homme privé, cet « individu » au sens plein du terme, en somme, constituerait même la condition anthropologique de la rationalisation moderne des savoirs. En ce sens, la théorie hobbesienne serait au même titre que les « statues pensantes » de Condillac, le produit d'une certaine expérience historique impliquant déjà la pacification sociale qu'elle se donnait pour but d'assurer. À plus forte raison encore, cette modalité historique de la conscience de soi serait une condition *sine qua non* pour que l'idée d'un homme posé comme antécédent à la formation de la société civile et libre de vouloir participer à celle-ci puisse paraître crédible.

L'éthique puritaine analysée par Weber et la sophistication des règles du savoir-vivre étudiée par Elias constituent deux manières de problématiser les conduites dont l'effet subjectif peut être comparé à la formation de ce que Freud a appelé le « surmoi », cette instance psychique chargée de réguler les affects et les pulsions par le rappel d'une normativité sociale que le sujet est censé intérioriser par le biais de ses expériences et de son éducation. Aussi, lorsque Hobbes insistait sur la nécessité de rendre les hommes « dociles », il se trouvait à faire de

l'engendrement de cette instance d'autorégulation psychique une tâche politique de première importance. L'institutionnalisation du marché n'était pas que le défrichement d'un espace propice à l'expression pacifique du désir de puissance des individus. Certes, la force du désir apparaissait comme le ressor de la puissance de l'État, mais l'ordre économique exigeait néanmoins le calibrage des affects afin de préserver les formes juridiques de la propriété privée.

En ce sens, la rationalité politique libérale héritée de Hobbes implique la recherche d'un équilibre délicat entre liberté et contrôle, de sorte que le principe de la propriété de soi-même en vertu duquel le désir peut se convertir en droit suppose, sur son revers, le développement d'une certaine maîtrise de soi posée non plus comme visée d'un idéal de vertu, mais comme condition d'exercice des droits du sujet, liée au maintien de sa position au sein de la structure relationnelle. L'interdépendance sociale implique en effet l'existence de « dispositifs de sécurité », de mécanismes visant à réduire l'incertitude, et telle est bien la fonction du droit que de fonder juridiquement certaines « expectations » relatives au comportement d'autrui. Si le droit est bien une image spéculaire qui informe la conscience de soi du sujet, il suscite aussi à l'égard d'autrui l'attente d'une régularité comportementale, qui fait de la maîtrise de soi non seulement une nécessité pratique de la survie en société, mais encore une obligation normative nouée à un réquisit général de prévisibilité et de rationalité qui conditionne entièrement l'exercice de la liberté.

En dépit de l'image solipsiste de l'homme que semble avoir engendré la civilisation des moeurs et qui s'est traduite dans l'anthropologie hobbesienne, le destin de l'individu dans la société moderne lui impose de s'intégrer au fonctionnement d'organisations complexes et bureaucratisées, dont l'État et l'entreprise privée sont des variantes jumelles. Cette intégration ne repose pas tant, cependant, sur l'anticipation que les individus sauront exercer sur eux-mêmes une nécessaire autorégulation pulsionnelle, mais sur la mise en oeuvre d'une

rationalité programmatique visant à fabriquer, à partir d'une objectivation et d'une « fonctionnalisation » du corps humain, un ensemble de dispositions subjectives permettant de faire usage des forces et des capacités des individus, dans le cadre d'une organisation générale de l'activité sociale. La puissance n'appartient plus, ici, au mouvement spontané de l'homme; elle entre en fait au sein des circuits énergétiques qui font rouler les appareils de production. L'interdépendance sociale, sous cette lumière, n'est plus de l'ordre d'un simple phénomène sociologique spontané, mais l'objet d'une problématisation pour elle-même, qui est en soi un fait social et historique porteur de multiples conséquences. C'est de cette problématisation politique des multiplicités humaines dont il s'agit, par exemple, dans l'éclosion de la science économique et dans le développement de méthodes rationnelles de gestion administrative.

On trouve au fond, chez Hobbes, l'amorce de cette opération intellectuelle par laquelle la « société » est devenue pour elle-même, à travers les rythmes qui lui sont propres, à partir des risques que son organisation et son mouvement génèrent, un problème, et l'objet prioritaire sur lequel doit porter toute intervention politique. La guerre civile n'était au fond rien d'autre, en ce sens, que la conséquence d'une dynamique propre au vivant, une potentialité toujours latente, toujours en germe dans le mouvement des humeurs qui agite une population. Il importait donc que le souverain ait à cœur de connaître ce qui fait la puissance de son État, et ce qui risque, également, de l'anéantir, c'est-à-dire la nature de l'homme et des rapports qu'il tisse avec ses semblables. À travers cette proposition visant à définir l'art du gouvernement en fonction d'un savoir positif de l'homme, Hobbes paraît être en quelque sorte un précurseur de la rationalité « biopolitique » identifiée par Michel Foucault, et ce, même si ce dernier voyait en lui le représentant d'une théorie du pouvoir inapte à rendre compte de celle-ci.

Certes, ce sont les droits du souverain que Hobbes cherche à refonder, c'est la légitimité de l'État qu'il vise à reformuler. Mais sa théorie perce déjà au travers du paradigme juridique pour annoncer les développements ultérieurs de la rationalité politique moderne. Elle anticipe

déjà sur cette forme de gouvernementalité qui s'adosse au problème d'une orchestration disciplinaire de l'activité sociale. Elle est déjà présente, même si elle se formule encore sur le mode d'un transfert de droit, dans l'idée que le souverain doit pouvoir faire un usage combinatoire de la puissance des particuliers. Elle se laisse aussi entrevoir dans sa discussion des *workhouses*, qui lui paraissent utiles à ce que les pauvres acquièrent la discipline du travail. En un sens, tout comme les institutions disciplinaires – prison, asile, école, caserne, usine – ont constitué, pour Foucault, autant de dispositifs ayant permis la constitution et l'accumulation d'un savoir sur les déterminants, les limites et les possibilités de l'homme, la problématique éthico-juridique de la propriété et de la maîtrise de soi se dédouble aussi, chez Hobbes, en un mécanisme – littéraire – d'objectivation de l'homme-corps, de l'homme-espèce.

Or, en posant l'homme au centre d'un problème qui ressortit autant à l'ordre du savoir qu'à celui de la politique, et surtout en faisant de la régulation de son affectivité l'ultime condition de possibilité de la société civile, la théorie de Hobbes montre qu'au-delà de la simple institutionnalisation de l'État souverain, au-delà de la seule garantie des droits subjectifs, le problème politique que les sociétés modernes se posent à elles-mêmes en est un, fondamentalement utilitaire, de normalisation des conduites. Or, comme Foucault l'a montré, la rationalité politique disciplinaire, par cela même qu'elle vise à la production d'individus habilités à l'exercice de fonctions spécifiques, et capables de contribuer à l'optimisation de la puissance collective, révèle en creux les multiples formes de vulnérabilité qui sont constitutives de l'homme.

Ce n'est plus seulement le danger d'une mort violente que le pouvoir doit savoir écarter. L'état de nature est irrémédiablement en l'homme, quelque part au bout du spectre des « normalités différentielles », dans cette folie où il menace toujours de sombrer, dans ce crime où la dépravation de ses instincts l'entraîne. Et à ces formes d'anormalité qui se révèlent en

travers des savoirs portant sur l'homme, et qui trahissent chez les sujets où elles sont repérées une incapacité à se maîtriser, doit répondre l'enfermement, asilaire ou carcéral, entre autres modalités du contrôle social. Si Descartes passait pour emblématique de ce geste de disqualification juridique des fous, rejetés dans l'abîme silencieux de l'erreur, Hobbes, on l'a vu, n'était pas moins attentif à ce problème, dont il a davantage perçu les implications politiques attenantes au problème de l'impossible fondation du droit de punir. Le fou, le criminel, ces figures qui se creusent en revers du sujet disciplinaire, qui se démasquent au moyen des mêmes procédures qui constituent ce dernier, sont les antithèses du sujet de droit, bourgeois et libéral, et comme ses jumeaux monstrueux. Ils assument ainsi, au cœur des sociétés civiles, la présence de l'état de nature.

Pour Elias comme pour Weber, l'émergence de la discipline, à travers les exigences de la civilité et de l'éthique religieuse par lesquelles le sujet devait apprendre à se voir lui-même à travers le regard d'autrui, a entraîné le creusement de l'intériorité subjective, une intensification de la conscience de soi, une attention grandissante aux multiples nuances de l'expérience affective. *Via negativa*, l'autocontrôle auquel le sujet moderne était censé s'astreindre renforçait également la pression psychique du désir, ce en quoi Freud voyait le germe d'un « malaise dans la civilisation ». Pour cela même que l'on avait voulu le pacifier, l'homme restait en proie à des désirs inconciliables avec l'ordre de la bonne société, et le conflit qui l'habitait faisait de lui une menace pour lui-même comme pour autrui.

Hobbes savait certes que rien ne garantirait jamais complètement la paix sociale, que l'homme demeurerait toujours une créature fondamentalement ingouvernable, mais il n'avait pas prévu que l'organisation de la contrainte psychique risquait elle-même de démultiplier, non seulement la conflictualité, mais aussi des formes de vulnérabilité réduisant les individus à l'impuissance. Il appert ainsi que le sujet hobbesien n'est pas seulement celui qui s'institue contre l'état de nature auquel il désire échapper, c'est aussi celui qui le porte en soi. C'est

peut-être la raison pour laquelle la psychanalyse freudienne, cette espèce de hobbisme thérapeutique, a pu acquérir une telle influence dans la culture occidentale, même si elle se voit aujourd'hui supplantée par des formes de traitement qui automatisent, par la médication, la nécessaire régulation de l'affectivité.

Au croisement des regards qu'ils portent sur eux-mêmes et du champ de visibilité auquel les institutions disciplinaires les expose, les hommes ont appris, depuis Hobbes, à reconnaître et à craindre cette part d'eux-mêmes qui toujours leur échappe, cela quand ils ne la voient pas d'abord en autrui. Les sociétés modernes, à l'organisation toujours plus complexe, et exigeant des mécanismes toujours plus précis de régulation des risques et de réduction de l'incertitude, ont engendré un savoir toujours plus exhaustif, et une conscience toujours plus inquiète, des facteurs de vulnérabilité qui affectent les individus, que ce soit du fait de leur propre constitution psychophysique, ou d'une structure sociale qui secrète elle-même ses propres dangers. Requérant de ces individus qu'ils disciplinent leurs instincts, tout en les enjoignant à faire valoir leurs droits, qui sont autant de véhicules par le biais desquels ils tentent d'affirmer leurs désirs et leur vision du monde, la société moderne semble devoir générer, de la part de celles et ceux qui l'habitent, des revendications de sécurité toujours plus pressantes, qui sont liées, comme leur ombre, à l'affirmation d'une soif de bonheur, au désir d'une « vie confortable ».

* * *

Hobbes a écrit son œuvre en un moment charnière de l'histoire occidentale, témoin d'une époque ayant vu émerger une classe bourgeoise qui, comme le disait Marx, n'a cessé depuis de révolutionner toutes les conditions de l'existence. Sa théorie porte la trace d'un processus de recomposition structurelle ayant conduit à l'institutionnalisation des deux principaux

cadres qui circonscrivent l'expérience moderne et qui entretiennent entre eux un rapport dialectique : l'État de droit bureaucratique et l'économie de marché. Son axe théorique, cette anthropologie voyant en l'homme une créature vivante, vulnérable et sujette au désir, a servi à légitimer cette transformation sociale et institutionnelle. Son oeuvre a ainsi contribué, dans une mesure qu'il est impossible de déterminer mais qui n'en est pas moins certaine, à la rationalisation du problème politique que les sociétés modernes se sont posé à elles-mêmes, tandis qu'elles s'engageaient sur une trajectoire qui demeure encore la nôtre.

Si on ne peut mesurer l'influence culturelle de la théorie hobbesienne, force est de constater qu'elle a trouvé de multiples échos dans la manière dont Freud, Elias, Weber et Foucault ont réfléchi à la question du type de subjectivité dont le façonnement porte la marque distinctive de la modernité occidentale. Si ces figures que sont celles du sujet individué, retranché dans la sphère intime de son désir, du sujet disciplinaire, rompu au fonctionnement mécanique et rationnel des organisations bureaucratiques, et du sujet juridique, habité par le sentiment d'avoir des droits opposables à tout ce qui peut empiéter sur son domaine, correspondent un tant soit peu à la manière dont nous prenons aujourd'hui conscience de nous-mêmes, alors, vraiment, c'est que nous sommes tous un peu hobbesiens.

Peut-être y a-t-il lieu de ne parler que d'une « affinité élective » entre les idées de Hobbes et l'imaginaire politique moderne, qui oriente le fonctionnement dynamique de nos institutions, et qui conditionne la manière dont nous pouvons ressentir et nous représenter l'expérience d'y prendre part. Mais s'il est vrai qu'un sentiment de vulnérabilité s'imprègne en nous, comme sur un négatif argentique, sur le revers de ces trois figures d'humanité, et nous fait anticiper l'expérience de la maladie, du crime, de la folie, de la pauvreté et de la mort comme autant de possibles liés à notre être en société, c'est peut-être, en partie, parce que la structure même de notre monde est définie par une problématisation continuelle de notre finitude. La production ininterrompue d'un savoir sur les multiples failles inhérentes à l'homme et à ses artifices, tel

est un peu le programme de nos institutions, et l'horizon des vérités à l'aulne desquelles nous sommes appelés à nous constituer comme sujets.

Or, il n'est pas anodin que cette expérience de la vulnérabilité, si caractéristique, en apparence, de la subjectivité dans le monde moderne, soit consubstantiellement liée à ce qui semble pourtant en être la face contraire, soit la promotion de la liberté, du droit et, *in extenso*, du désir individuels. Comme il s'agit là des deux visages de l'homme hobbesien, cela mène à croire que la théorie du philosophe anglais s'est insérée, au point de le modeler durablement, au sein du dispositif intellectuel grâce auquel les sociétés modernes ont appris à se réfléchir elles-mêmes, et en référence auquel les actions, les pensées, voire les sensations de leurs membres persistent à trouver leur orientation significative.

Nous baignons aujourd'hui dans une culture politique qui paraît de plus en plus axée sur un idéal d'affranchissement du désir et de la volonté, mais aussi, parallèlement, sur une revendication de sécurité qui marque comme un refus intransigeant de la vulnérabilité humaine, aussi emphatique que le savoir de ce qui détermine celle-ci, un savoir qui ne cesse, quant à lui, de s'accumuler. Hobbes nous a appris à penser que l'organisation politique de nos sociétés, en ce qu'elle devait s'appuyer sur le langage du droit individuel, avait pour but de prendre en charge cette vulnérabilité pour mieux laisser place à l'expression du désir. Mais aujourd'hui que nous sommes entrés dans cette ère qu'un autre sociologue allemand, Ulrich Beck, appelle la « société du risque »[1792], où il appert que c'est l'organisation même de nos sociétés qui génère de nouvelles formes, incalculables et incompressibles, de vulnérabilité, il semble que ce langage juridique devient de plus en plus inadéquat à coder cette expérience et à répondre aux multiples demandes de sécurité qu'elle engendre. Le problème de la vulnérabilité déborde constamment l'horizon du droit censé le contenir, ce qui contribue à le rendre encore plus saillant et sensible.

[1792] Ulrich Beck : *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier, 2001.

Au centre de son ordre symbolique, la modernité occidentale a placé la figure d'un sujet pris en tenailles entre les exigences de son désir et le souci de sa vulnérabilité. Cette figure est celle d'un « être rivé », pour reprendre la formule du philosophe Emmanuel Levinas, qui voyait en celui-ci le fondement de l'hitlérisme[1793], alors qu'il colle peut-être davantage encore à la rationalité politique du régime libéral. Or, il s'avère que cette rationalité est aporétique. Ses contradictions mènent à l'hyperinflation d'une demande de sécurité pourtant impossible à satisfaire, ce qui tend à nous enfermer dans une logique où le même fait incessamment retour, et où tout ce qui contraste avec lui passe pour une menace qu'il importe en toute première instance d'éradiquer. Cette logique est intenable. S'il est indéniable que la vulnérabilité définit la condition humaine, peut-être faut-il enfin, pour échapper à cette spirale mortifère, cesser, non de s'en inquiéter, mais de le faire pour soi-même. Contre l'égoïsme du sujet hobbesien, c'est de la vulnérabilité de l'autre dont il faut aujourd'hui nous laisser imprégner. Si une tâche s'impose à la pensée politique, de nos jours, c'est bien de traduire cette exigence dans l'invention de nouveaux modes de subjectivation, dans la mise en place de nouveaux cadres propices à faire l'expérience de cet appel silencieux que nous lance le visage de l'autre.

[1793] Emmanuel Levinas: *De l'évasion*, Paris, fata morgana, 1982; *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Payot-Rivages, 1997.

Bibliographie

AGAMBEN, Giorgio : *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue*, Paris, Seuil, 1997.

ALEXANDER, Jeffrey C. : « Max Weber, la théorie de la rationalisation et le marxisme », in *Sociologie et sociétés*, vol. 14, no. 2, 1982, pp. 33-44.

APOSTOLIDÈS, Jean-Marie : *Héroïsme et victimisation. Une histoire de la sensibilité*, Paris, Exils, 2003.

ARENDT, Hannah : *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961.

ARISTOTE : *Éthique à Nicomaque*, Paris, Vrin, 1994.

--- : *Les politiques*, Paris, Flammarion, 1993.

BECK, Ulrich : *La société du risque. Sur la voie d'une autre modernité*, Paris, Aubier, 2001.

BISSONNETTE, Jean François : *Gouverner l'insécurité : problématisations de la violence et de la peur en France (1977-2002)*, Thèse (M.A.), Université Laval, 2004.

BOURDIEU, Pierre : "Habitus", in Jean Hillier et Emma Rooksby (eds.) : *Habitus : A Sense of Place,* Aldershot, Ashgate, 2002, pp. 43-51.

--- : *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, 2001.

BRION, Fabienne : « Art de la gestion des risques et méthodes de sécurité dans les sociétés libérales avancées », in *Recherches sociologiques*, 2003/2, pp. 109-121.

CASTEL, Robert et Claudine Harroche : *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi*, Paris, Librarie Arthème Fayard, 2001.

CASTORIADIS, Cornelius : *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.

COLLIOT-THÉLÈNE, Catherine : « Les rationalités modernes du politique : Foucault et Weber », in H. Bruhns et P. Duran (dir.) : *Max Weber et le politique*, L.G.D.J., collect. Droit et Société, 2009, pp. 181-197.

--- : *Études wébériennes. Rationalités, histoires, droits*, Paris, Presses universitaires de France, 2002.

DEAN, Mitchell : « Risk, calculable and incalculable », in Deborah Lupton (ed.) : *Risk and sociocultural theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 131-159.

DELUMEAU, Jean : *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris, Fayard, 1989.

DELZESCAUX, Sabine : « Autocontrainte et instance surmoïque : éléments de réflexion sur la référence d'Elias à la psychanalyse freudienne », in *Nouvelle revue de psychosociologie*

2007/2, N° 4, pp. 201-212.

DELEUZE, Gilles : « Postscriptum sur les sociétés de contrôle », in *Pourparlers*, Paris, Les éditions de Minuit, 1990, pp. 240-247.

--- : *Foucault*, Paris, Les éditions de Minuit, 1986.

--- : *Spinoza - Philosophie pratique*, Les éditions de Minuit, Paris, 1981.

DELEUZE, Gilles et Félix Guattari : *Capitalisme et schizophrénie; L'Anti-Oedipe*, Paris, Les éditions de Minuit, 1972.

DENEAULT, Alain : « L'argent comme préconscient culturel. L'économie psychique selon Avenarius, Simmel et Freud », in *Le Coq-Héron*, 2005/4, no. 183, pp. 59-74.

DERRIDA, Jacques : « « Être juste avec Freud » », in *Résistances de la psychanalyse*, Paris, Galilée, 1996, pp. 89-146.

DOCKÈS, Pierre : « Hobbes et le pouvoir », in *Cahiers d'économie politique*, no. 50, L'Harmattan, 2006, pp. 7-25.

DOLAN, Paddy : "Space, Time and the Constitution of Subjectivity : Comparing Elias and Foucault", in *Foucault Studies*, No. 8, February 2010, pp. 8-27.

DUMONT, Louis : *Homo aequalis I. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1985.

--- : *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 1983.

ELIAS, Norbert, Roger Chartier et Kristina Schulz : « Norbert Elias ou la sociologie des continuités », in *Labyrinthe* , 5 | 2000 , Document (n° 5) , [En ligne], mis en ligne le 17 février 2005. URL : http://labyrinthe.revues.org/index273.html. Consulté le 16 novembre 2011.

ELIAS, Norbert : « Le concept freudien de société et au-delà », in *Au-delà de Freud. Sociologie, psychologie, psychanalyse*, Paris, La Découverte, 2010, pp. 131-185.

--- : « Conscience de soi et image de l'homme », in *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991, pp. 109-203.

--- : « La société des individus », in *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991, pp. 37-107.

--- : « Les transformations de l'équilibre "nous-je" », in *La société des individus*, Paris, Fayard, 1991, pp. 205-301.

--- : *Qu'est-ce que la sociologie?*, Paris, Éditions de l'Aube, 1991.

--- : *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.

--- : *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

EHRENBERG, Alain : *La fatigue d'être soi; Dépression et société*, Paris, Éditions Odile Jacob, 2000.

FOISNEAU, Luc : « Identité personnelle et mortalité humaine : Hobbes, Locke, Leibniz », in *Archives de philosophie*, 67, 2004, pp. 65-83.
FOUCAULT, Michel : *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Seuil Gallimard, 2004.
--- : *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Seuil Gallimard, 2004.
--- : « À propos de la généalogie de l'éthique, un aperçu du travail en cours », in *Dits et Écrit II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1202-1230.
--- : « Cours du 14 janvier 1976 », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 175-189.
--- : « Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine? », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 40-58.
--- : « Dialogue sur le pouvoir », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 464-477.
--- : « Entretien avec Michel Foucault », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 140-160.
--- : « Entretien avec Michel Foucault », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 860-914.
--- : « Espace, savoir et pouvoir », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1089-1104.
--- : « Foucault », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1450-1455.
--- : « Foucault étudie la raison d'État », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 856-860.
--- : « Il faut défendre la société », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 124-130.
--- : « Interview de Michel Foucault », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1475-1486.
--- : « La folie et la société », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 477-499.
--- : « La fonction politique de l'intellectuel », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 109-114.
--- : « La naissance de la médecine sociale », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 207-228.

--- : « La philosophie analytique de la politique », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 534-551.
--- : « La politique de la santé au XVIIIe siècle », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 13-27.
--- : « La scène de la philosophie », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 571-595.
--- : « L'asile illimité », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 271-275.
--- : « La technologie politique des individus », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1632-1647.
--- : « La torture, c'est la raison », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 390-398.
--- : « Le combat de la chasteté », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1114-1127.
--- : « L'écriture de soi », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1234-1249.
--- : « Le jeu de Michel Foucault », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 298-329.
--- : « Le pouvoir, une bête magnifique », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 368-382.
--- : « Les mailles du pouvoir », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1001-1020.
--- : « Les rapports de pouvoir passent à l'intérieur des corps », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 228-236.
--- : « Les techniques de soi », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1602-1632.
--- : « Les têtes de la politique », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 9-13.
--- : « Le style de l'histoire », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1468-1474.
--- : « Le sujet et le pouvoir », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1041-1062.
--- : « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1527-1548.

--- : « L'évolution de la notion d'"individu dangereux" dans la psychiatrie légale du XIXe siècle », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 443-464.
--- : « L'extension sociale de la norme », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 74-79.
--- : « L'herméneutique du sujet », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1172-1184.
--- : « L'incorporation de l'hôpital dans la technologie moderne », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 508-521.
--- : « L'œil du pouvoir », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 190-207.
--- : « Michel Foucault : crimes et châtiments en U.R.S.S. et ailleurs… », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 63-74.
--- : « "*Omnes et singulatim*" : vers une critique de la raison politique », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 949-953.
--- : « Préface », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 133-136.
--- : « Qu'est-ce que les Lumières? », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1381-1397.
--- : « Sexualité et pouvoir », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 552-570.
--- : « Sexualité et solitude », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 987-997.
--- : « Sexualité et vérité », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 136-137.
--- : « Structuralisme et poststructuralisme », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1250-1276.
--- : « Table ronde du 20 mai 1978 », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 839-853.
--- : « Une esthétique de l'existence », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1549-1554.
--- : « Usage des plaisirs et techniques de soi », in *Dits et Écrits II 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, pp. 1358-1380.
--- : *« Il faut défendre la société ». Cours au Collège de France. 1976*, Paris, Seuil Gallimard, 1997.
--- : « Mon corps, ce papier, ce feu », in *Dits et Écrits II 1970-1975*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 245-268.

--- : « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Dits et Écrits II 1970-1975*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 136-156.
--- : « Qu'est-ce qu'un auteur? », in *Dits et Écrits I 1954-1969*, Paris, Gallimard, 1994, pp. 789-821.
--- : *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.
--- : *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.
--- : *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
--- : *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972.
--- : *L'ordre du discours*, Paris, Flammarion, 1971.
--- : *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.
--- : *Naissance de la clinique*, Paris, Presses universitaires de France, 1963.
FLEURY, Laurent : « Max Weber sur les traces de Nietzsche? », in *Revue française de sociologie*, vol. 46, no. 4 (Oct.-Déc., 2005), pp. 807-839.
FREUD, Sigmund : *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1992.
--- : *Inhibition, symptôme et angoisse*, Paris, Presses universitaires de France, 1990.
--- : *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, Gallimard, 1986.
--- : « Au-delà du principe de plaisir », in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1982, pp. 41-115.
--- : « Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort », in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1982, pp. 7-40.
--- : « Le Moi et le Ça », in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1982, pp. 219-275.
--- : « Psychologie des foules et analyse du moi », in *Essais de psychanalyse*, Paris, Payot, 1982, pp. 117-217.
--- : *Introduction à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1976.
--- : *Malaise dans la civilisation*, Paris, Presses universitaires de France, 1971.
--- : *L'avenir d'une illusion*, Paris, Presses universitaires de France, 1971.
--- : « Actes obsédants et exercices religieux », in *L'avenir d'une illusion*, Paris, Presses universitaires de France, 1971. pp. 81-94.
--- : « La morale sexuelle "civilisée" et la maladie nerveuse des temps modernes », in *La vie sexuelle*, Paris, Presses universitaires de France, 1969, pp. 28-46.
--- : « Pour introduire le narcissisme », in *La vie sexuelle*, Paris, Presses universitaires de France, 1969, pp. 81-105.
GANE, Nicholas : *Max Weber and Postmodern Theory: Rationalization Versus Re-enchantment*, London, Palmgrave Macmillan, 2002.

GLASS, James M. : “Notes on the Paranoid Factor in Political Philosophy : Fear, Anxiety and Domination”, in *Political Psychology*, vol. 9, no. 2 (Jun., 1988), pp. 209-228.
--- : “Hobbes and Narcissism : Pathology in the State of Nature”, in *Political Theory*, vol. 8, no. 3 (Aug., 1980), pp. 335-363.
GOFFMAN, Erwing : *Asiles. Études sur la condition sociale des malades mentaux et autres reclus*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.
GOLDSTONE, Jack A. : “Capitalist Origins of the English Revolution : Chasing a Chimera”, in *Theory and Society*, vol. 12, no. 2 (Mar., 1983), pp. 143-180.
GORDON, Colin : “The Soul of the Citizen : Max Weber and Michel Foucault on Rationality and Government”, in Scott Lash and Sam Whimster (eds.) : *Max Weber, Rationality and Modernity*, London, Allen & Unwin, 1987, pp. 293-316.
GOYARD-FAVRE, Simone : « Introduction », in Thomas Hobbes : *Le citoyen*, Paris, Flammarion, 1982, pp. 11-50.
GROS, Frédéric. « Foucault penseur de la psychanalyse, dans l’*Histoire de la folie* et *La Volonté de savoir* », in *La célibataire*, automne 2004, pp. 33-54.
HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich : *Principes de la philosophie du droit*, Paris, Presses universitaires de France, 1998.
HENNIS, Wilhelm : “Personality and Life Orders : Max Weber’s Theme”, in Scott Lash and Sam Whimster (eds.) : *Max Weber, Rationality and Modernity*, London, Allen & Unwin, 1987, pp. 52-74.
--- : “Max Weber’s ‘Central Question’”, in *Economy and Society*, vol. 12, no. 2, 1983, pp. 135-180.
HILL, Christopher : *The English Revolution, 1640*, London, Lawrence & Wishart, 1940.
HOBBES, Thomas : *Éléments de loi*, Paris, Éditions Allia, 2006.
--- (?) : « Court traité des premiers principes », in *Éléments de loi*, Paris, Éditions Allia, 2006, pp. 219-238.
--- : « Sur la vie et l’oeuvre de Thucydide », in *Éléments de loi*, Paris, Éditions Allia, 2006, pp. 201-218.
--- : *Léviathan ou Matière, forme et puissance de l’État chrétien et civil*, Paris, Éditions Gallimard, 2000.
--- : *On the Citizen*, Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1998.
--- : *The Elements of Law, Natural and Politic*, Oxford, New York, Oxford University Press, 1994.
--- : *Béhémoth ou le Long Parlement*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1990.

--- : *Le citoyen ou les fondements de la politique*, Paris, Flammarion, 1982.

--- : *Leviathan*, Harmondsworth, Baltimore, Ringwood, Penguin Books, 1968.

--- : *Behemoth : The History of the Causes of the Civil Wars of England*, New York, Burt Franklin, 1840.

HUBERT, Henri et Marcel Mauss : « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », in *Mélanges d'histoire des religions*, Paris, Librairie Félix Alcan, 1929, pp. 1-130.

KANT, Emmanuel : « Réponse à la question : "Qu'est-ce que "les Lumières"?" », in Emmanuel Kant et Moses Mendelssohn : *Qu'est-ce que les Lumières?*, Paris, Mille et une nuits, 2006, pp. 11-28.

KAYE, Howard L. : "Rationalization as Sublimation : on the Cultural Analysis of Weber and Freud", in *Theory, Culture and Society*, vol. 9, 1992, pp. 45-74.

--- : "A False Convergence : Freud and the Hobbesian Problem of Order", in *Sociological Theory*, vol. 9, no. 1 (Spring, 1991), pp. 87-105.

KREBS, Andreas : « Le Corps sans Organes. Mobilisation pour une méthodologie d'observation sociale », in Dalie Giroux, René Lemieux et Pierre-Luc Chénier (dir.) : *Contr'hommage pour Gilles Deleuze*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2009, pp. 63-83.

De LA BOÉTIE, Étienne : *Discours de la servitude volontaire*, Sainte-Foy, Le Griffon d'argile, 1985.

LASCH, Christopher : "Historical Sociology and the Myth of Maturity: Norbert Elias's "Very Simple Formula"", in *Theory and Society*, vol. 14, no. 5 (Sept., 1985), pp. 705-720.

--- : *The Culture of Narcissism; American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New York, W.W. Norton & Company, 1998.

LASH, Scott : "Modernity or Modernism? Weber and Contemporary Social Theory", in Scott Lash and Sam Whimster (eds.) : *Max Weber, Rationality and Modernity*, London, Allen & Unwin, 1987, pp. 355-377.

LEVASSEUR, Carol : *Incertitude, pouvoir et résistances : les enjeux du politique dans la modernité*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2006.

LEVINAS, Emmanuel : *Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme*, Paris, Payot-Rivages, 1997.

--- : *De l'évasion*, Paris, fata morgana, 1982.

LÉVI-STRAUSS, Claude : *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

L'HEUILLET, Hélène : *Basse politique, haute police. Une approche historique et philosophique de la police*, Paris, Fayard, 2001.

LIAUDET, Jean-Claude : « Une certaine audace. Pouvoir et impuissance en régime libéral », in *Le Coq-Héron*, 2005/4, no. 183, pp. 14-26.
LOCKE, John : *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, 1984.
MACHIAVELLI, Niccolo : *Le Prince*, Paris, Flammarion, 1980.
--- : *Discours sur la première décade de Tite-Live*, Paris, Bibliothèque Berger-Levrault, 1980.
MACPHERSON, C.B. : *La théorie politique de l'individualisme possessif. De Hobbes à Locke*, Paris, Gallimard, 2004.
--- : "Leviathan Restored: A Reply to Carmichael", in *Revue canadienne de science politique*, Vol. 16, no. 4 (Dec., 1983), pp. 795-805.
--- : "Economic Penetration of Political Theory: Some Hypotheses", in *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39, No.1 (Jan.-Mar., 1978), pp. 101-118.
--- : "Introduction", in Thomas Hobbes : *Leviathan*, Harmondsworth, Baltimore, Ringwood, Penguin Books, 1968, pp. 9-63.
--- : "Hobbes Today", in *The Canadian Journal of Economics and Political Science*, Vol. 11, No. 4 (Nov., 1945), pp. 524-534.
MANDEVILLE, Bernard: *The Fable of the Bees : Or, Private Vices, Publick Benefits*, London, Penguin Classics, 2007.
MANENT, Pierre : *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1987.
MARX, Karl : *Le Capital*, livre I, sections V à VIII, Paris, Flammarion, 1985.
--- : "Critique of Hegel's Philosophy of Right", in *Early Texts*, New York, Barnes and Noble Books, 1972, pp. 61-72.
--- : « Contribution à la critique de la Philosophie du droit de Hegel. Introduction. », in *Textes (1842-1847)*, Paris, Spartacus, 1970, pp. 49-64.
--- : *La question juive*, Paris, Union générale d'éditions, 1968.
--- : « Le travail aliéné », in *Manuscrits de 1844*, Paris, Éditions sociales, 1968, pp. 55-70.
MAUSS, Marcel : « Esquisse d'une théorie générale de la magie », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, 1950, pp. 1-141.
--- : « L'expression obligatoire des sentiments (rituels oraux et funéraires australiens) », in *Journal de psychologie*, 18, 1921, pp. 425 à 434.
MILLER, Jacques-Alain : « Michel Foucault et la psychanalyse », in *Michel Foucault philosophe, Rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, Seuil, 1989, pp. 77-84.

NIELSEN, Torben Hviid : "The State, the Market and the Individual. Politics, Economy and the Idea of Man in the Works of Thomas Hobbes, Adam Smith and in Renaissance Humanism", in *Acta Sociologica*, Vol. 29, No. 4 (1986), pp. 283-302.

NIETZSCHE, Friedrich : *La généalogie de la morale*, Paris, Gallimard, 1971.

O'NEIL, John : "The Disciplinary Society : From Weber to Foucault", in The British Journal of Sociology, vol. 37, no. 1 (Mar., 1986), pp. 42-60.

OWEN, David : *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason*, London, Routledge, 1994.

PATTON, Paul : « Politics and the Concept of Power in Hobbes and Nietzsche », in Paul Patton (ed.) : *Nietzsche, Feminism & Political Theory*, London, Routledge, 1993, pp. 144-161.

PLATON : *La République*, Paris, Garnier Frères, 1966,

--- : *Le Banquet*, Paris, Garnier Frères, 1964.

POLANYI, Karl : *La Grande transformation*, Paris, Gallimard, 1983.

RAFFENSOE, Sven : « Qu'est-ce qu'un dispositif? L'analytique sociale de Michel Foucault », in *Symposium. Revue canadienne de philosophie continentale*, vol. 12, no. 1, 2008, pp. 44-66.

ROUSSEAU, Jean-Jacques : *Discours sur les sciences et les arts, suivi de Discours sur l'origine de l'inégalité*, Paris, Flammarion, 1971.

--- : *Du contrat social*, Paris, Garnier-Flammarion, 1966.

ROSE, Nikolas : *Powers of Freedom. Reframing Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

SAÏD, Edward : *L'orientalisme. L'orient créé par l'occident*, Paris, Seuil, 1978.

SKINNER, Quentin : *Hobbes and Republican Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

--- : « Raison et rhétorique dans la philosophie de Hobbes », in *Le Débat*, no. 96, (sept-oct 1997), pp. 100-108.

--- : *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

--- : "Hobbes on the Proper Signification of Liberty: The Prothero Lecture", in *Transactions of the Royal Historical Society*, Vol. 40 (1990), pp. 121-151.

--- : "Meaning and Understanding in the History of Ideas", in *History and Theory*, Vol. 8, No. 1 (1969), pp. 3-53.

--- : “Thomas Hobbes and the Nature of the Early Royal Society”, in *The Historical Journal*, Vol. 12, No. 2 (1969), pp. 217-239.

--- : “The Limits of Historical Explanations”, in *Philosophy*, Vol. 41, No. 157 (Jul., 1966), pp. 199-215.

--- : “The Ideological Context of Hobbes’s Political Thought”, in *The Historical Journal*, Vol. 9, No. 3 (1966), pp. 286-317.

--- : “History and Ideology in the English Revolution”, in *The Historical Journal*, Vol. 8, no. 2 (1965), pp. 151-178.

SMITH, Dennis : ““The Civilizing Process” and “The History of Sexuality” : Comparing Norbert Elias and Michel Foucault”, in *Theory and Society*, vol. 28, no 1 (Feb., 1999), pp. 79-100.

SPIERENBURG, Pieter : “Punishment, Power, and History. Foucault and Elias”, in *Social Science History*, 28:4 (winter 2004), pp. 607–636.

STEINER, Philippe : “Foucault, Weber and the history of the economic subject”, in *The European Journal of the History of Economic Thought*, vol. 15, no. 3 (Sept., 2008), pp. 503-527.

STIEGLER, Bernard : *Mécrréance et discrédit 3. L’Esprit perdu du capitalisme*, Paris, Galilée, 2006

--- : *Mécréance et discrédit 2. Les sociétés incontrôlables d’individus désaffectés*, Paris, Galilée, 2006

--- : *De la misère symbolique 1. L’époque hyperindustrielle,* Paris, Galilée, 2004

--- : *La Technique et le temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*, Pais, Galilée, 2004

STRAUSS, Leo : *La philosophie politique de Hobbes*, Paris, Éditions Bélin, 1991.

--- : « Les Fondements de la philosophie politique de Hobbes », in *La philosophie politique de Hobbes*, Paris, Éditions Bélin, 1991, pp. 264-294.

--- : « Quelques remarques sur la science politique de Hobbes, à propos du livre récent de M. Lubienski », in *La philosophie politique de Hobbes*, Paris, Éditions Bélin, 1991, pp. 245-263.

--- : *Droit naturel et histoire*, Paris, Flammarion, 1986.

--- : “The Three Waves of Modernity”, in Hilail GILDIN (ed.) : *Political Philosophy; Six Essays by Leo Strauss*, Indianapolis, New York, The Bobbs-Merrill Company, 1975, pp. 81-98.

--- : “What is Political Philosophy?”, in Hilail GILDIN (ed.) : *Political Philosophy; Six Essays by Leo Strauss*, Indianapolis, New York, The Bobbs-Merrill Company, 1975, pp. 3-58.

--- : “What is Political Philosophy?”, in Hilail GILDIN (ed.) : *Political Philosophy; Six Essays by Leo Strauss*, Indianapolis, New York, The Bobbs-Merrill Company, 1975, pp. 3-58.
SZAKOLCZAI, Arpad : *Max Weber and Michel Foucault: Parallel Life-Works*, London, Routledge, 1998.
TENBRUCK, Friedrich H. : “The Problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber”, in *The British Journal of Sociology*, vol. 31, no. 3, Special Issue. Aspects of Weberian Scholarship, (Sept., 1980), pp. 316-351.
TORNER, Bryan S. : “The Rationalization of the Body : Reflections on Modernity and Discipline”, in Scott Lash and Sam Whimster (eds.) : *Max Weber, Rationality and Modernity*, London, Allen & Unwin, 1987, pp. 222-241.
VACHET, André : *L’Idéologie libérale : l’individu et sa propriété*, Paris, Éditions Anthropos, 1970.
De VAUGELAS, Claude Favre : *Remarques sur la langue françoise, utiles à ceux qui veulent bien parler et bien écrire*, Nouvelle édition revue et corrigée, publiée à Paris, chez Louis Billaine, 1663.
WEBER, Dominique : « L’anthropologie hobbesienne du désir », in *Klêsis – Revue philosophique*, no. 12, 2009, pp. 27-42.
--- : *Hobbes et le désir des fous. Rationalité, prévision et politique*, Paris, Presses de l’Université Paris-Sorbonne, 2007.
WEBER, Max : *Sociologie du droit*, Paris, Presses universitaires de France, 2007.
--- : *L’Éthique protestante et l’esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2003.
--- : « Anticritique à propos de l’“esprit” du capitalisme », in *L’Éthique protestante et l’esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2003, pp. 344-380.
--- : « Anticritique finale à propos de l’“esprit du capitalisme” », in *L’Éthique protestante et l’esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2003, pp. 381-446.
--- : « Les sectes protestantes et l’esprit du capitalisme », in *L’Éthique protestante et l’esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2003, pp. 278-317.
--- : « Remarques critiques sur les “contributions critiques” précédentes », in *L’Éthique protestante et l’esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2003, pp. 321-330.
--- : « Remarques sur la “réplique” précédente », in *L’Éthique protestante et l’esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 2003, pp. 331-343.
--- : *Rudolf Stammler et le matérialisme historique*, Sainte-Foy, Les Presses de l’Université Laval, 2001.
--- : *Économie et société dans l’Antiquité*, Paris, La Découverte & Syros, 1998.

--- : « Les causes sociales du déclin de la civilisation antique », in *Économie et société dans l'Antiquité*, Paris, La Découverte & Syros, 1998, pp. 63-83.
--- : « Avant-propos » au « Recueil d'études de sociologie des religions », in *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 489-508.
--- : « Considération intermédiaire: théorie des degrés et des orientations du refus religieux du monde », in *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 410-460.
--- : « Introduction » à « L'éthique économique des religions mondiales », in *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 331-378.
--- : « Résultat: confucianisme et puritanisme », in *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 379-409.
--- : *Économie et société / 2. L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris, Pocket, 1995.
--- : *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société*, Paris, Gallimard, 1991.
--- : *La ville*, Paris, Aubier Montaigne, 1982.
--- : "Marginal Utility Theory and 'The Fundamental Law of Psychophysics'", in *Social Science Quarterly*, vol 56, no 1, 1975, pp. 21-36.
--- : *Économie et société*, Paris, Plon, 1971.
--- : *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology,* Vol. 2, New York, Bedminster Press, 1968.
--- : *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*, Vol. 3, New York, Bedminster Press, 1968.
--- : « L'objectivité de la connaissance dans les sciences et la politique sociales », in *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, pp. 117-213.
--- : « Essai sur le sens de la "neutralité axiologique" dans les sciences sociologiques et économiques », in *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, pp. 399-477.
--- : « Essai sur quelques catégories de la sociologie compréhensive », in *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, pp. 325-398.
--- : « Études critiques pour servir à la logique des sciences de la "culture" », in *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, pp. 215-323.
--- : *Le savant et le politique*, Paris, Plon, Éditions 10/18, 1963
WHIMSTER, Sam : "Max Weber on the Erotic and Some Comparisons with the Work of Foucault", in *International Sociology*, vol. 10, no. 4 (Dec., 1995), pp. 447-462.

ZARKA, Yves Charles : « Actualité de Hobbes; L'interprétation entre passé et présent », in *Le Débat*, no. 96, septembre-octobre 1997, pp. 108-115.

--- : « Deux interprétations de Hobbes », in *Le Débat*, no. 96, septembre-octobre 1997, pp. 92-100.

--- : *Hobbes et la pensée politique moderne*, Paris, Presses universitaires de France, 1995.

--- : *La décision métaphysique de Hobbes. Conditions de la politique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1987.