Jean-Louis Vullierme

Le concept de système politique

puf

Politique
d'aujourd'hui

POLITIQUE D'AUJOURD'HUI

LE CONCEPT DE SYSTÈME POLITIQUE

JEAN-LOUIS VULLIERME

ISBN 2 13 042232 2
© Presses Universitaires de France, 1989

À Francis Lafosse,
et à mes Parents.

Sommaire

Peut-être, il semblera que je suis par trop long à ceux qui cherchent la brièveté ; les autres me trouveront trop court, car l'œuvre ne peut être si grand, qu'il ne soit fort petit pour la dignité du sujet, qui est presque infini.

J. BODIN, *Les six livres de la République*, Préface.

AVERTISSEMENT 5

INTRODUCTION GÉNÉRALE 9

Première Partie
LES NOTIONS DE « SYSTÈME » ET DE « POLITIQUE » 39
INTRODUCTION 41
A – La notion de « concept » et le concept de « système » 41
B – Le concept de « notion » et la notion de « système politique » 46

Section I. – DES SCIENCES DANS LE POLITIQUE

1. L'héritage des sciences politiques et la théorie cybernétique de l'État 55
2. La première science des systèmes et la théorie de la commande 89

Section II. – LA RECHERCHE D'UNE SCIENCE MACROSCOPIQUE DU POLITIQUE

3. Le politique, domaine de la communauté 121
   A – Ni l'État moderne ni le pouvoir en général 121
   B – Ni la société 128
   C – La communauté autonome, domaine du politique 135
   D – La communauté : archéologie de la notion 139
   E – De la communauté autonome au système politique 149
4. La seconde science des systèmes et la théorie de l'autonomie 159

Deuxième partie
COMPOSITION DU CONCEPT DE « SYSTÈME POLITIQUE » 197
INTRODUCTION 199

Section I. – PRINCIPES D'ORGANISATION DU SYSTÈME POLITIQUE

1. L'interaction spéculaire 221
2. *Appendice au chapitre premier* : Spécularité, vérité et politique 245

3. Systèmes et régimes politiques 295

Section II. – LE DOMAINE DU POLITIQUE

4. Jadis et demain : l'ordre du Sacré 305
5. Juridiction et régulation : l'ordre du Droit 325
6. Le politique et l'économique 343
   A – De l'« oïkonomie » à l'économie politique 343
   B – L'économique dans le système politique 366
7. L'organisation stratégique du système politique 405

Troisième partie
TAXINOMIE ET MORPHOGENÈSES 423

INTRODUCTION 425

Section I. – MORPHOLOGIE DES SYSTÈMES

1. Les métasystèmes politiques et leurs transitions de phases 441
2. Les dimensions du système 455
   A – L'identité des systèmes 455
   B – L'identification des doctrines politiques 461
   C – Critères d'identification des doctrines et des systèmes 469

Section II. – MORPHOLOGIE DES RÉGIMES

3. Régimes extraordinaires 477
   A – Les deux degrés de la tyrannie 477
   B – Les trois degrés de la dictature 480
   C – La pérennisation des tyrannies et la question des révolutions 490
   D – Régimes à éclipses 498
4. Régimes oligo-démocratiques 501
5. Régimes oligo-monarchiques 517

Section III. – MORPHOGENÈSES

6. Du concept à l'Histoire 529
   A – L'aléatique 529
   B – Morphogenèses spéculaires – L'« idéologie » 535
   C – Morphogenèses spéculaires – L'exemple de l'État 544

CONCLUSION 555

Qui ne connaît le sens des mots, ne peut connaître les hommes.

CONFUCIUS, *Entretiens familiers, xx. 3*,
trad. P. Ryckmans, Paris, 1987.

AVERTISSEMENT

L'époque est révolue, dit-on, où l'on pouvait s'adresser à 1'« honnête homme », car l'espèce en aurait disparu. Voici que nous serions tous devenus des spécialistes, unanimes partisans d 'une sorte de protectionnisme mental, incapables d'embrasser dans notre culture la diversité de ce temps. Or, si la chose était entièrement vraie, elle aurait sur la pensée politique, pour ne mentionner qu'elle, des effets désastreux puisque l'on sait depuis les Anciens qu'elle mobilise par nature l'ensemble des autres domaines. Par un tour assez étrange, moins il y a de barrières politiques à la circulation des idées, plus la pensée politique elle-même est menacée d'incuriosité et d'asphyxie douanière, elle dont la prospérité est faite d'un commerce entre concepts.

Ce livre est à cet égard un plaidoyer « physiocratique ». C'est aux frontières qu'il entend se placer, pour y mener sa contrebande. Il se destine donc sinon à l'« honnête homme », ce qui pourrait en l'occurrence sembler impertinent, du moins à la pluralité des spécialistes qu'il invite à une réflexion commune.

Pour le reste, et bien qu'il tire son origine d'une recherche universitaire, l'ouvrage est libéré de tout appareil académique. On n'y trouvera aucune bibliographie générale, mais des références réduites et présentées sous forme simplifiée.

Un bon texte, dit un excellent auteur, ne comporte aucun nom propre. L'important n'est pas, en effet, de commenter les commentateurs, mais de s'aider de leur concours pour approfondir la compréhension de la réalité. J'avoue cependant avoir manqué de force pour respecter toujours ce contraignant principe, et prie le lecteur de bien vouloir me le pardonner.

Remerciements

Il ne conviendrait guère de commencer mon propos sans reconnaître au préalable quelques unes des nombreuses dettes personnelles contractées à l'occasion de cet ouvrage.

C'est à Maurice Duverger que je souhaite exprimer en premier lieu ma profonde gratitude. Le soutien sans défaillance qu'il m'a manifesté pendant les quelque dix ans de ma recherche, comme la générosité intellectuelle qui lui est coutumière, m'ont permis de travailler avec une liberté peu ordinaire dans le cadre du Centre d'Analyse comparative des systèmes politiques de Paris I, où j'ai trouvé par surcroît des collègues attentifs, avec lesquels s'est nouée une cordialité durable.

Au très regretté Michel Villey je dois non seulement l'essentiel de ce que j'ai appris en philosophie du droit, mais encore une entente particulièrement étroite dans la constante collaboration qui a entouré ma réflexion. Le Séminaire de Paris II, haut lieu de la pensée juridique en France, qu'il animait avec le Doyen Batiffol puis François Terré, fut l'enceinte de rencontres exceptionnellement stimulantes dont le texte qui suit a gardé plus d'une trace.

Raymond Aron, qui fut mon premier directeur de thèse, a disparu trop tôt pour me guider hors de toutes les chausse-trappes qui m'attendaient le long du parcours. Mais il a pu m'éviter les premières, sur le thème, qui lui tenait à cœur, des rapports entre le politique et la technique. Alain Lancelot est intervenu en deux circonstances difficiles. L'encouragement qu'il m'a alors prodigué à poursuivre dans des voies qui n'étaient pas les siennes, a été décisif. Le général Poirier, a bien voulu sanctionner de son autorité le chapitre sur la stratégie. Ses conseils et l'étendue de sa culture m'ont été d'une aide tout à fait précieuse.

Mes premiers pas en systémique ont été orientés par Jean-Louis Le Moigne. Au-delà de lui, ma reconnaissance s'étend à l'ensemble de mes collègues du Collège de Systémique de l'Afcet. Grâce à eux, ingénieurs, biologistes, physiciens, mathématiciens, économistes un véritable dialogue transdisciplinaire a pu avoir lieu, en l'absence duquel certaines des thèses avancées ici n'auraient pas été étayées. Jean-Pierre Dupuy fut un interlocuteur de choix. Ses travaux, et ceux de son équipe du CREA de l'École polytechnique, ont représenté une source essentielle de mes recherches. Corneille Castoriadis et Edgar Morin m'ont également fourni, par la richesse de leur pensée respective et la chaleur de leur commune amitié, un environnement propice au gai savoir, quoique dangereusement favorable aux tentations encyclopédiques...

Marcel Roncayolo et Lionel Zinsou-Derlin à la rue d'Ulm, Claude Emeri et Jacques Lagroye à la Sorbonne, m'ont confié la responsabilité des enseignements grâce auxquels les idées exposées plus loin ont trouvé leur premier auditoire. L'accueil reçu de mes étudiants, leurs interrogations, leur intérêt, mais aussi leurs critiques, m'ont donné le courage d'approfondir sans relâche, et rappelé à l'exigence d'employer la langue la plus taire dont j'étais du moins capable.

André Bercoff, Jean-François Prévost, René Sève, et Dominique Terré-Fornacciari, ont accompagné leurs relectures de remarques extrêmement pertinentes dont je me suis toujours efforcé de tenir compte. Je regrette qu'il ait été trop tard, en revanche, pour faire bénéficier l'essai des observations de Marcel Merle sur la question des relations internationales, et de Jean Leca sur l'histoire de la science politique. Mais le débat auquel elles donnent matière ne sera pas éludé dans les prolongements à venir.

À des titres divers, par leur aide directe ou leurs conseils, Laurent Cohen-Tanugi, Dominique Colas, Marc Fornacciari, Michel Prigent, Stéphane Rials et Viviane Minne-Sève, ont contribué à l'achèvement ou à la parution du livre.

Sans Frédérika ver Hulst, qui a assumé seule la charge de saisir et corriger (combien de fois !) le manuscrit original, je n'aurais pas su avec quelle inlassable bonne humeur et gentillesse on peut mener une énorme et pénible tâche. Les Presses Universitaires de France, Arlette Chancrin, et Pierre-Albert Hue ont aussi mis leur perfectionnisme au service d'un texte dont les ultimes défauts de présentations sont entièrement imputables à l'auteur.

Je n'oublie pas enfin que le CNRS m'a fourni pendant six ans les conditions matérielles de ce travail. Nos chemins quelquefois diffèrent, mais le but n'est-il pas le même, après tout ?

Mon principal remerciement va néanmoins au lecteur, pour l'attention qu'il voudra bien m'octroyer. Si Rousseau lui-même s'estimait incapable de se faire comprendre sans elle, que pourrais-je espérer si elle vient à me manquer ? Ce livre est un système : on peut y entrer par divers bouts, mais qui en néglige une partie ne saurait vraiment le juger.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

We have first raised a dust, and then complain we cannot see.

BERKELEY [1].

Après quelque vingt-quatre siècles [2] d'une littérature abondante et souvent profonde, la science politique est aujourd'hui encore une « science recherchée » [3], plutôt qu'une science fermement établie dans laquelle se poursuivraient des recherches. Son institution académique est un fait de société, indubitable à ce titre ; mais ses résultats sont réputés incertains, ses méthodes disparates ou inconstantes, à un degré presque sans équivalent. Certains contestent pour cette raison la place – pourtant modeste – que lui fait l'Université. D'autres, l'estimant légitime, nient qu'elle soit scientifique, ou, admettant qu'elle l'est, la jugent triviale et juste bonne à former des administrateurs ou des journalistes. Quelques-uns la prennent pour un leurre, le maquillage « objectif » des doctrines, ces argumentaires qui font passer les choix partisans pour des conquêtes de la vérité. Beaucoup ne la connaissent que par les techniques d'enquête qui sont tout le sel des spectacles électoraux dans nos pays, et doutent de sa valeur pour la pensée.

L'affaire est d'autant plus malheureuse que peu de phénomènes naturels nous concernent tous à un aussi haut degré que ceux du politique ; et que s'il fallait choisir entre la connaissance des atomes et celle des cités, c'est raisonnablement à celle-ci qu'il faudrait consacrer tout l'effort. Entre cet impérieux besoin d'un savoir politique

1. *A Treatise Concerning The Principles of Human Knowledge*, éd. 1710, Introduction 3.
2. L'ancienneté de la science politique fait elle-même question. Par exemple : « La science politique n'est pas née avec Platon, Hobbes ou Rousseau, ces monstres sacrés de la philosophie politique. Entendue strictement, elle est une discipline du XX^e^ siècle, la dernière venue des grandes sciences sociales », P. Braud, *La Science politique*, Paris, 1982. À ce compte la physique serait née au plus tôt au XVII^e^ siècle, voire au XIX^e^ reléguant ainsi Archimède et Aristote dans la préhistoire des sciences. L'affaire n'est pas insignifiante puisque cette périodisation en deux époques fixe à tout jamais la science politique dans les catégories datées que les sciences sociales du XX^e^ siècle doivent à la philosophie du siècle précédent.
3. La formule est d'Aristote qui l'applique à la « science de l'être en tant qu'être », que nous appelons désormais « métaphysique » (cf. *Métaphysique Z*, 1, 1028 b 2).

et notre impuissance apparente à l'acquérir, ce qu'on appelait naguère les « sciences morales et politiques », viennent, tant bien que mal et sous des dénominations variables, combler le défaut. Chacune apporte un éclairage sur tels aspects singuliers ; parfois l'une ou l'autre vient un moment dominer les recherches, donnant un temps l'espoir qui retombe bientôt – d'un renouvellement global. Les opinions se partagent en tout état de cause sur la question de savoir si le politique, en lui-même inaccessible, est réellement l'horizon commun de ces contributions trop diverses ; ou si au contraire ces approches désordonnées ne dissolvent pas un objet qui mériterait qu'on le considérât pour lui-même.

Il se trouve assurément que le domaine d'objet est si mal déterminé que les politistes en arrivent désormais à s'interroger sur l'utilité de le circonscrire [4]. Or s'il est exact que, au point de vue très spécial de la sociologie de la connaissance, une institution scientifique peut fonctionner activement sans se définir, il est non moins sûr que les savoirs qu'elle produit ainsi prolifèrent dans un domaine ininterrogé, et sont alors incapables de se réarticuler sur lui pour jouir d'une cohérence mutuelle. La faculté de multiplier anarchiquement les fragments de connaissance dans l'indifférence au politique comme tel est muette sur la validité de cette pratique, et sur l'intérêt qu'il pourrait y avoir à disposer d'une authentique science du politique.

Par ailleurs, il semblerait que ce débat même soit stérile. Comment ne pas voir ce qui saute aux yeux, et que le savoir politique est la chose du monde la mieux partagée ? Le moindre citoyen connaît ses gouvernants avec tant de justesse et d'expérience, qu'il reste bien peu aux professeurs à enseigner ; le moindre gouvernant apprend sur le terrain tout ce qu'il lui importe de savoir. Si le savant est plus familier des faits anciens ou éloignés, des règles juridiques, des idées philosophiques, voire des courants de mentalités – toutes choses qui relèvent de disciplines séparées – en quel sens peut-on dire qu'il sait les combiner et connaît mieux qu'un autre les « règles du jeu politique » ? Est-il plus apte à prévenir les crises ou à anticiper l'événement ? Y a-t-il un seul changement d'une ampleur notable qu'il sache interpréter sans équivoque, sans expliquer l'obscur par le plus obscur encore, et sans que son appréciation éthique précède la description ? Tandis que le chimiste connaît les molécules cent fois mieux que le profane le plus éclairé, que sait en propre le politiste, en dehors de données qui restent à expliquer ? Que fait-il d'autre qu'accumuler sans cesse de nouveaux matériaux, alors que tous ceux qui sont déjà enregistrés sont à la fois bien connus et entièrement à comprendre ?

Ces objections comportent sans nulle doute leur part de vérité. Mais la raison n'en est pas l'inanité nécessaire de la science politique, comme un regard trop rapide le donnerait volontiers à croire. Elle gît bien plutôt dans l'importance et le rôle spécifique qu'y jouent les connaissances intuitives – sujet périodiquement abordé, mais régulièrement rabattu dans l'ombre. Telle est en effet la difficulté et l'honneur de la

4. Voir par exemple P. Favre, « La question de l'objet science politique a-t-elle un sens ? », in *Mélanges Pelloux*, Lyon, 1980.

science politique que son objet même soit composé d'agents sociaux qui le réfléchissent, le connaissent, et déterminent leur comportement sur la base de cette connaissance. Mais que serait la physique si les particules portaient la blouse des physiciens ? Si, au lieu de réagir simplement aux expériences, elles changeaient de « conception du monde » et d'« attitude » en s'écoutant l'une l'autre et en prêtant l'oreille aux propos des théoriciens ? Jamais la physique n'aurait pu être ni cartésienne, ni newtonienne ; jamais elle n'aurait pu consentir aux simplifications qui ont rendu possible son progrès graduel, et accorder foi – fût-ce un instant – à l'idée d'une matière substantielle située dans un espace absolu. Il lui aurait fallu accomplir l'incroyable prouesse d'être d'emblée ce qu'elle commence à peine à devenir en ce siècle, c'est-à-dire une science des réciprocités entre l'observateur et ce qu'il observe. Or, il n'existe en politique aucun niveau de phénomènes où cette relation essentielle puisse être longtemps négligée ; au point que ce qui lui manque est non pas d'en tenir compte, ce qu'elle fait presque sans discontinuer depuis l'origine, mais d'être une science ayant pour objet même cette réciprocité.

L'idée que l'objectivité lui fait défaut quand elle s'en remet au vécu des agents, au lieu de rechercher des liaisons d'un autre ordre, intrinsèquement invisibles à ceux ce qui font le politique dans une inévitable illusion, n'est qu'une demi-vérité qui peut entièrement la perdre. Le vécu individuel produit des effets émergents dont la modélisation directe est, certes, indispensable mais reste insuffisante ; car le vécu n'est pas seulement ce qui fournit la phénoménologie du politique, il est aussi le principe de sa dynamique sous-jacente. Que l'on s'intéresse au phénomène ou à sa raison d'être, il faut donc bien finalement ramener les structures à la réalité unique qui constitue leur généalogie et leur manifestation. Ce n'est pas dire qu'il y aurait science politique dans une saisie empathique, et légèrement mystique, de la subjectivité des agents ; d'autant moins que de la subjectivité de l'individu, qui est peut-être ainsi pénétrable, aux phénomènes agrégés, la distance paraît quoi qu'on fasse malaisément surmontable. C'est dire, en revanche, que la science politique n'est possible qu'en se faisant en quelque façon « méta-connaissance », science portant sur des agents connaissant qui agissent en fonction de ce qu'ils savent et dont le savoir même est action.

Cette situation est un nid à paradoxes souvent rencontrés, mais négligés aussi vite, qu'il serait utile de prendre de front. L'un des principaux motifs qui ont conduit la théorie politique à vouloir à toute force devenir scientifique, au lieu de rester philosophique (comme l'esthétique par exemple se satisfait encore largement de l'être), est identique à celui qui l'avait d'abord conduite à devenir philosophique au lieu de rester spontanée : il est la crainte fondée d'être intimement liée à la *doxa*, l'opinion. Préférant les « paradoxes » aux préjugés, les politistes ont aspiré à imiter Copernic ou Galilée en poursuivant des lois auxquelles l'intuition ne pourrait accéder mais que la mesure et le calcul suffiraient à garantir. Or, le suprême paradoxe est précisément que la mesure et le calcul y sont vains, sauf quand ils portent sur l'opinion elle-même, que cependant ils ne dispensent pas d'interpréter à l'aide de notions qu'il faut encore lui emprunter.

Ce n'est pas seulement que la science politique en serait toujours à attendre sa révolution copernicienne, mais qu'elle se dévoie dans une telle attente qui lui fait perdre de vue son propre substrat. Ceux qui lui font grief de se soustraire au contrôle des faits, lorsqu'elle remplace la mesure, fréquemment impossible et toujours insuffisante, par l'interprétation, ignorent que les « faits » auxquels elle s'adresse jugent perpétuellement ces interprétations et qu'ils ont qualité pour cela. Chaque lecteur d'un traité de politique est un « fait » politique qui tolérerait mal qu'on délirât exagérément à son propos, et qui n'appartient pas à une caste intellectuellement inférieure à celle des spécialistes. L'arbitraire des définitions et des découpages, qui est un principe que l'on croit à tort accordé à toutes les sciences, est en grande partie banni de la science politique. Le politiste doit décrire non ce qui convient aux seules commodités du raisonnement, mais ce qui raccorde ces commodités à ce que ses interlocuteurs virtuels consentent à reconnaître comme étant compatible avec leur expérience, élargie, il est vrai à une classe suffisamment vaste de phénomènes correctement établis, tirés de moments éloignés de l'espace et du temps – ce qui fait en l'espèce toute la différence. Il doit partir des notions reçues, qui sont pour lui l'équivalent des perceptions, pour y revenir encore, sans les renier entre-temps. Tout au plus doit-il en montrer les limites, en faisant voir que telle notion correspond à un champ d'expérience trop restreint, sans toutefois la rejeter comme un épiphénomène dépourvu de sens.

Les agents politiques ne sont bien sûr pas omniscients, et sont même fortement sujets à l'erreur. Il y a pourtant des bornes à leur faculté de se méprendre. Qu'ils puissent se tromper sur les causes et les effets, les limites du possible, ou la nature des intentions de leurs voisins, ne leur ôte aucune certitude sur le fait qu'ils vivent dans tel pays, qu'ils y ont tel statut, y obéissent à telle loi, et que Untel est leur roi. Par rapport à eux, l'ambition du politiste est d'abord de parler une langue plus rigoureuse, plus discriminante des choses que le manque quotidien de recul amène à confondre, plus intelligente des liaisons éventuellement inaperçues, et propre à l'établissement d'un protocole d'observation stable par rapport à la pluralité des lieux d'expérience. Mais tandis que « le mathématique » est vide aussi longtemps que la construction mathématique ne l'a pas rempli, tandis que « le vivant » est confus sans les distinctions introduites par la biologie, « le politique » précède la science politique et la guide. Alors que la mathématique peut sans trop de dommages omettre de faire du mathématique l'un de ses objets – encore qu'elle gagne à se doter d'une métamathématique puissante –, alors que peut-être la biologie peut aussi faire de même au sujet du vivant – en prenant toutefois le risque d'en négliger certaines propriétés éminentes –, la science politique ne saurait quant à elle écarter valablement de son investigation le repérage du politique par les agents eux-mêmes, sauf à perdre le sol sur lequel elle s'appuie.

Le politique n'est pas tant une « réalité objective » donnée-là et plus ou moins correctement appréhendée par la science, ou à l'inverse une idéalité construite de toutes pièces par une science libre de ses élaborations, qu'il n'est réellement un pro-

duit de l'interaction cognitive des hommes en société. Il n'y a pas d'un côté une réalité institutionnelle en soi que le savant pourrait décrire à sa guise, et de l'autre une réalité symbolique qui serait la déformation « idéologique » de la première et ferait l'objet d'une analyse séparée ; il y a de part en part institution cognitive du politique, et c'est elle qui est la « réalité ». Or la façon dont les agents perçoivent le politique qu'ils tissent en l'interprétant et qu'ils interprètent en le tissant, s'exprime en plus de langues que n'en comptait Babel. L'anthropologie s'intéresse à de nombreuses cultures dans lesquelles le mot même de « politique » n'a pas d'équivalent, et l'histoire abonde en désignations locales les moins généralisables. Chaque société, chaque époque, pour ainsi dire chaque agent, a son idiome dont les tours singuliers jouent sur le politique. Comme il n'existe par surcroît aucune science, aucune technique, aucune discipline qui n'y soit impliquée à quelque degré, chacune y ajoute son propre langage. Face à ce problème, qui est au fond la source de tous ceux auxquels la science politique est confrontée, il ne s'agit ni d'élever tout de go l'un de ces dialectes internes au rang de *lingua franca*, ni de forger un *volapük* qui traduirait sans déperdition de sens tous les termes politiques de toutes les langues – tâche impossible – mais d'apprendre un langage du second ordre qui décrive avec cohérence la manière dont les langues vernaculaires de la vie sociale – et il faut y inclure les communications non linguistiques – donnent corps au politique, chacune à sa façon ; une langue qui saisisse partout le politique sans le prédéterminer, et qui s'y réfère sans couper la parole aux agents sans lesquels il ne serait pas.

La faute habituellement commise sous ce rapport est d'adopter le langage qui s'impose spontanément à l'observateur comme approprié à son temps, pour décrire les manifestations du politique propres à son lieu d'expérience, avec l'espoir d'étendre ensuite, en reculant et par comparaisons successives, le même mode de description aux autres circonstances. Sous prétexte de s'en tenir à un domaine étroitement défini, rempli d'une évidence immédiate, on en vient nécessairement dans ce cas, et même si l'on dénonce la téléologie, à interpréter les formes anciennes ou exotiques comme autant de stades préliminaires ou déviés par rapport à l'état présent. La science politique, quoique dotée d'un jargon qui la distingue des discours ordinaires, se fait alors pleinement « journalisme », c'est-à-dire description dans le langage du jour de ce qui se passe aujourd'hui. Quand elle porte ses regards sur l'histoire, ou bien elle abdique sa vocation en conservant intacts les termes en usage dans l'époque étudiée ; ou bien elle les convertit dans les siens, en présupposant que les phénomènes du jour et les catégories qu'ils emploient pour se penser eux-mêmes constituent des références valables universellement. Elle est alors un discours du premier ordre qui se méprend sur sa portée. Rien ne sert de se retrancher derrière une limitation délibérée à l'histoire présente, car il n'est pas assuré que cette histoire soit un objet bien formé pour la science. Que dirait-on, en effet, d'une théorie du jaune, du rouge ou du bleu, qui ne serait pas enchâssée dans une théorie des couleurs ?

L'historiocentrisme, cette maladie dont la victime comprend le passé (ou, en général, ce qui est lointain) *à partir* de ce qui advient ici et maintenant – et dont la

forme algue est une amnésie théorique volontaire – est assez récente en politique. Il correspond au triomphe de l'idée de progrès et au mythe de la rationalisation sociale. Or nous assistons ici à une double illusion, celle d'une supériorité éthique et scientifique absolue de l'âge contemporain. Il est, en vérité, assez étrange que la civilisation qui a offert au monde, dans le délai le plus court, certaines des monstruosités politiques les plus évidemment atroces, qui a démontré la possibilité de développer l'abomination à une échelle sans précédent, se prévale d'une supériorité éthique quelconque ; et qu'il ne vienne guère à l'esprit que si l'état actuel du politique peut servir de référence privilégiée, ce doit être avant tout à une pathologie qui inviterait à s'enquérir d'éventuelles formes normales. Il est non moins étrange que la conception contemporaine de la science, dont les résultats se soldent par une remarquable inégalité de pertinence, selon qu'ils portent sur des objets matériels ou sur des objets sociaux, se réclame d'une validité identique dans tous les domaines ; et que l'échec avéré des méthodes issues des sciences dans lesquelles la mesure est centrale, lorsqu'elles sont exportées aux objets qui ne sont que sporadiquement mesurables, n'ait pas abouti à une remise en cause radicale de cette conception. Bien qu'ils avouent l'écart grandissant entre les produits du paradigme « positiviste-expérimental » sur son terrain d'origine et sur celui des sciences humaines, la plupart des politistes persistent à s'y rattacher, en interprétant la carence dont ils souffrent comme un retard contingent qui n'affecte en rien la portée de ce qu'ils tiennent pour la « méthode scientifique » sans autre restriction.

Une illusion est prégnante si elle est *a priori* soustraite au démenti des faits. Nos contemporains concèdent volontiers le caractère monstrueux de certains phénomènes politiques caractéristiques du XX^{e} siècle ; au point d'avoir frappé le concept de « totalitarisme « pour les isoler. Si le mal peut ainsi être conceptuellement isolé, n'est-ce pas la preuve qu'il est délimité, et qu'une norme apparaît par contraste, dont la valeur n'est pas réduite par la précarité de son actualisation historique ? Tandis que les Anciens, auraient été – pense-t-on – incapables de réellement distinguer l'être du devoir-être, et n'auraient pu rendre leurs théories politiques scientifiques, faute d'avoir séparé les configurations politiques qu'ils avaient sous les yeux, et dans lesquels se mêlaient inextricablement d'inconscientes horreurs, de l'« idée éthique » qui permet d'en juger ; nos contemporains se persuadent d'être en possession d'une « idée éthique » dégagée des réalités circonstancielles, et rationnellement formée, qui les met en position à la fois de discriminer scientifiquement entre deux grandes catégories de configurations, et d'établir entre elles une hiérarchie éthique. Paradoxalement, plus le monde environnant serait atteint par le « mal totalitaire », plus serait patent son éloignement de l'« idée éthique », et plus il serait facile d'apercevoir la différence entre, d'une part, les configurations totalitaires et, d'autre part, les occurrences, plus rares mais précieuses, de l'organisation conforme à la norme réputée démocratique. Rétrospectivement, on serait en mesure d'apprécier, tant sous l'angle éthique que sous l'angle scientifique (ensemble ou séparément), les diverses configu-

rations politiques antérieures, en fonction de leur proximité ou de leur distance structurelles par rapport à cette double référence.

Nos contemporains reconnaissent pareillement que la science politique n'est pas sur le pied des sciences physiques. Ils savent qu'une part notable de la gloire glanée par ces dernières provient des innovations technologiques auxquelles elles ont donné lieu, alors que la science politique se révèle foncièrement inapte à opérer l'ingénierie sociale à laquelle elle avait pu rêver. Mais cette faiblesse est présentée comme une qualité dans le contexte du « danger totalitaire », puisqu'elle autorise à penser sans risquer de mal agir. Du coup, la soumission au physicalisme offre des avantages cumulatifs : en tant que la science politique s'y consacre, elle reçoit la validation épistémologique qui est sensée attester sa rigueur ; en tant qu'elle échoue constamment à combler son « retard », elle échappe à l'accusation de pouvoir devenir l'instrument d'un mal. Il n'est pas jusqu'à son impuissance à se définir ou à construire une théorie générale acceptable qui ne lui soit créditée : elle passe pour l'assurance du pluralisme au sein d'une communauté scientifique astreinte à la division du travail, et dans laquelle aucune position dominante ne saurait jamais être prise. C'est ainsi qu'elle joint – croit-elle – l'accès à la vérité à la préservation du droit, et qu'elle acquiert la dimension universelle qu'elle refuse à la science politique antérieure, suspectée d'être épistémologiquement douteuse – puisque privée de la scientificité minimale qui dériverait uniquement d'une adhésion au physicalisme moderne – et d'être éthiquement contestable – puisque impropre à se dégager de valeurs ancestrales plus ou moins infectées de germes « totalitaires ».

Naguère, l'historiocentrisme n'avait pas, au moins en principe, droit de cité en science politique. Très longtemps, l'Antiquité classique (grecque et romaine) fut conçue comme une Histoire sainte du politique, au cours de laquelle avaient simultanément surgis les configurations canoniques et les moyens théoriques de les interpréter. Loin donc de rapporter systématiquement les matériaux anciens aux formes contemporaines, on comprenait les matériaux contemporains à la lumière des formes anciennes. La faculté de reconnaître ainsi l'ancien dans le nouveau, qui caractérise aujourd'hui l'expert *sauf* en science politique, était alors considérée comme la supériorité insigne du philosophe, de même que la capacité de l'homme politique à renouer avec les gestes ancestraux se présentait comme la marque du héros.

La référence obligée à la politique antique n'impliquait pas néanmoins que les événements fussent toujours identiques, que l'histoire fût une inlassable répétition, et qu'on dût s'abstenir de penser ce qu'il avait déjà été autrefois. Ceux qui, comme c'est encore le cas de Machiavel, adoptent une vision cyclique de l'histoire, n'imaginent pas l'existence d'un véritable éternel retour du même, et croient à la perpétuité des relations fondamentales, non à l'identité des situations qu'elles produisent. D'ailleurs, si les événements ne pouvaient différer, la grande tâche de la pensée politique médiévale – qu'elle fût chrétienne, juive ou musulmane –, qui était la réconciliation de la tradition philosophique gréco-romaine avec les religions du Livre, eût été inconcevable puisque ces religions demandaient toutes – selon l'interprétation

qui en était alors donnée – l'instauration d'un ordre politique eschatologiquement orienté et inassimilable à celui du monde païen. De même, la Révolution française n'aurait pu, sinon, se décrire elle-même, comme elle l'a pourtant fait avec une saisissante insistance, en termes grecs et latins – elle qui se voulait l'avènement unique du bonheur des humains. En sorte que, de quelque manière qu'on la prenne, la capacité de l'histoire à *différer*, était enracinée dans ce système de références à l'origine.

Ce n'est guère avant le XX^{e} siècle que commence de se faire jour la conviction que la nature de l'histoire serait d'engendrer une *nouveauté* si absolue, que non seulement le présent n'est pas identique au passé – ce que ni le Moyen Age ni les Temps modernes n'auraient contesté –, mais qu'il n'est pas même descriptible à partir des catégories classiques, ce qui est autrement douteux. Or, l'existence de la différence historique et l'irréductibilité mutuelle des configurations politiques appartenant à des époques distinctes, ne signifie ni que le langage de la science politique doit être à chaque fois réinventé, ni moins encore que les concepts les plus tardifs seraient *a priori* les plus fiables. La science politique n'a certes de consistance que si elle appréhende la variété des formes institutionnelles au moyen d'un unique système de catégories ; mais il n'est nullement certain que le système du moment, qui est tout état de cause « dérivé » des systèmes anciens, soit automatiquement le plus adapté.

Nous devons ici distinguer le niveau de pertinence du langage du second ordre – celui de la théorie auquel nous nous plaçons – et le niveau de pertinence du langage du premier ordre, c'est-à-dire celui des théories-objets auquel se placent les agents étudiés. Il est hors de doute que le changement politique s'accompagne d'une réorganisation du langage politique, les deux opérations étant des conditions l'une de l'autre. Il est clair par exemple que les traductions latines en *civilitas* du grec *politéia*, ou en *imperium* de *arkhè* correspondent à une métamorphose politique tout à fait réelle. Il est également clair que ce que nous appelons la « féodalité » n'a de corrélat ni chez les Grecs ni chez les Romains. Mais ce n'est bien sûr pas pour autant que l'*imperium* serait la « vérité » de l'*arkhè*, ou la féodalité celle de l'*imperium.* Il peut aussi arriver que le repérage du politique se brouille presque totalement ; et il faut alors un langage solide pour en apprécier les effets.

Ou bien l'on admet avec les Classiques que le politique a été convenablement identifié aux origines de la culture européenne, qu'il correspond à un ordre de phénomènes dont la plasticité est liée à la variété de son (auto-) repérage, et l'on interprète alors le nouveau par différenciation à partir de l'ancien, et comme le réagencement permanent d'une même réalité saisis sable par recombinaison des critères originaires ; ou bien l'on tient le nouveau pour hors d'atteinte de semblables critères et on l'interprète comme la vérité (définitive ou non) de l'ancien, ce qui revient à télescoper le niveau d'identification (second ordre) et celui du repérage (premier ordre) du politique contemporain. *Tertium non datur.* Aucune conceptualisation du politique, ni intermédiaire entre ces deux positions, ni étrangère à leur tradition commune, ne

s'est imposée comme une alternative recevable [5]. Cette situation est irréversible jusqu'à plus ample informé, c'est-à-dire aussi longtemps que l'unification culturelle continuera de se faire autour d'une souche européenne, et à moins qu'une découverte archéologique bien inattendue ne vienne modifier les données du problème. Le recours à des langages hétérogènes pour appréhender les époques distinctes du politique est peut-être tolérable en science historique, elle est en revanche exclue – nous l'avons dit – par le projet d'une science politique unitaire qui doit être en mesure de traiter le politique avec la généralité exigible en vue de la mise en rapport théorique des situations singulières. Quant à un langage artificiel, qui n'est pas entièrement inimaginable, sa mise en place et son exploitation sémantique impliqueraient encore la possession d'une compréhension déterminée du politique. Il est certes permis, et même souhaitable, de songer à approfondir toujours la compréhension retenue ; mais elle ne peut elle-même naître *a priori*, hors de toute réflexion sur la précompréhension du politique inscrite dans ce que Husserl appelait le « monde de la vie » [6].

Entre l'historiocentrisme contemporain et l'ancrage originaire, il faut donc choisir, bien qu'un tel choix ne soit que l'une des deux étapes de la recherche de la science politique. De toute évidence, l'alternative ne saurait être tranchée de façon arbitraire. C'est en fonction de la puissance respective des deux approches, que la décision doit être prise. Or, il ne faut pas se dissimuler que la compréhension grecque du politique était elle-même historiocentrique. Les voyageurs grecs n'avaient aucun espoir de découvrir avant ou ailleurs une pensée qu'ils eussent estimée plus juste ou plus profonde ; et les prêtres d'Égypte se moquaient pour cette raison de leur jeunesse. Toutefois, la différence qui la sépare de notre propre jeunesse est immense. Ceux qu'on nommait les Sages de la Grèce ne devaient aux Égyptiens aucun de leurs concepts politiques ; ce qu'ils avaient hérité de la matrice mésopotamienne était sans commune mesure avec ce qu'ils en avaient fait ; alors qu'il nous est impossible d'ignorer que même notre manière de nous rapporter aux autres cultures et de les étudier fait partie de ce que nous avons reçu des Grecs. Davantage, le devoir que nous nous assignons de procéder à l'autocritique du langage et des catégories est aussi ce qui continue de nous relier à eux. De l'historiocentrisme grec, nous n'avons pas à nous soucier outre mesure, nous qui ne sommes pas des Anciens Grecs et qui ne pouvons aspirer à le devenir. Par définition, une science politique adossée à sa propre origine n'est pas historiocentrique, et parvient au contraire à se relativiser autant qu'il est possible, en évitant l'historicisme qui est le poison de la vérité. Elle

5. La philosophie Politique de l'Aufklärung, principale rivale de la pensée politique classique ne semble plus être défendue – même par ses plus fermes partisans – comme source possible d'une *science* politique, et se réduit à des usages doctrinaux. On peut regretter cette situation qui prive la politique théorique d'une occasion supplémentaire de dialogue. Au demeurant, la compréhension du politique qui est celle de la science politique contemporaine est essentiellement dérivée de cette philosophie.
6. La « compréhension » du politique ne saurait prendre la forme d'une hypothèse qui serait ensuite testée. Les hypothèses n'ont leur place qu'à l'intérieur de la compréhension d'un domaine et pour rendre compte des différents aspects de sa morphologie. Si la compréhension était hypothétique à quoi pourrait-on, en effet, la rapporter ?

apprécie ce qu'elle doit à son passé, tout en le replaçant en perspective. Elle jouit d'une double distance par rapport au présent qui n'est plus qu'un élément parmi d'autres de son domaine, et par rapport à la source qui fournit ses catégories à propos d'une configuration politique qui a entre-temps disparu. Elle se contraint ainsi à se généraliser en pensant le présent à l'aide des concepts initiaux, et en traitant ces mêmes concepts de façon qu'ils fassent voir à la fois l'unité et la différence des figures du politique.

Quand bien même les catégories classiques se montreraient défectueuses (ce qui est une chose), et le seraient irrémédiablement (ce qui est une toute autre chose), nous ne pourrions de toute manière nous dispenser d'y ressourcer les catégories contemporaines qui, bon gré mal gré, en dépendent. Aussi longtemps que l'autonomie de la science politique actuelle par rapport à la pensée ancienne restera de l'ordre de la proclamation véhémente, et n'aura pas été validée – si elle peut l'être – par la réflexion critique appropriée, il faudra se résoudre ou bien à subir passivement cette sourde tutelle, ou bien opérer toujours et encore un retour préalable aux origines. Celui-ci ne se réduit pas à l'hommage rituel aux Anciens qui évite à l'ordinaire l'interrogation des fondements, ni à rapporter une fois de plus les idées politiques des Grecs pour en admirer la sagesse. Ce qui est en jeu est la rupture épistémologique factice que nous croyons trop vite avoir accomplie une fois pour toutes et qui nous mettrait à l'abri d'une approche préscientifique des questions. Il faut au contraire rompre avec ce genre de rupture, comme on réopère une amputation qui a mal cicatrisé.

Il devrait être superflu de souligner que le ressourcement méthodique des catégories, qui est en tout état de cause indispensable et ne préjuge en rien de ce qui est vivant de ce qui est mort dans la pensée ancienne, n'exprime par lui-même aucunement un désir nostalgique de remonter le cours du temps pour restaurer un âge d'or. La Grèce n'était pas même un paradis pour ceux qui savaient le mieux en jouir et pour qui la fortune avait réuni les conditions du bonheur. Or, une équivoque avait pu à cet égard entourer la démarche de quelques philosophes politiques qui avaient condamné l'histoire, sous couvert d'une critique de la Modernité [7]. Leur attitude, en tant qu'elle préconise une manière de retour à un ordre politique et à une forme de vie révolus, ne peut être qualifiée que de « réactionnaire ». Ceci ne constitue toutefois une objection au point de vue de la science politique, dont la vocation n'est pas de distribuer louages et blâmes aux doctrines, que pour autant que sa propre destination se voit de la sorte contredite. Son but est en effet d'ouvrir sur le plan théorique le champ des possibilités politiques, en donnant à comprendre leur condition d'émergence ; non de le refermer en réclamant la clôture de l'histoire par la pérennisation de l'un des possibles. La fermeture des possibles est également délétère,

7. Cf. Léo Strauss, *Droit naturel et histoire*, trad. fr., Paris 1954, *Political Philosophy*, New York, 1975 ; voir aussi pour une position plus nuancée, H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. fr. Paris, 1983 (rééd.). Pour une critique de Strauss en défense (non historiciste) de la Modernité, voir L. Ferry, *Philosophie politique*, I : *La querelle des Anciens et des Modernes*, Paris, 1984.

qu'elle soit « hellénisante » ou « progressiste » ; elle repose en l'occurrence sur une dégradation du patrimoine politique grec, curieusement engagée par les partisans comme par les adversaires des Anciens. Les uns et les autres, aveuglés par les concepts modernes qu'ils reportent sur le monde antique, se convainquent de la justesse du couple « conservation/mouvement » et, quelque préférence qu'ils éprouvent, méconnaissent le sens de ce qu'on nommait « nature » du politique, dans la conservation de laquelle le mouvement était impliqué.

Une erreur moins grandiose mais aussi grave serait d'opposer une « tradition » considérée comme un bloc à l'âge contemporain. Non seulement la tradition politique européenne inclut l'époque contemporaine, mais les périodes précédentes sont elles-mêmes extrêmement diversifiées. L'ordre usuel de succession (Antiquité, Moyen Age, Temps modernes, Age contemporain) a incontestablement sa pertinence ; il se dédouble pourtant tout entier en au moins deux paradigmes distincts mais entrelacés, itérés à toutes les époques, et qui n'ont pas été clairement identifiés. La Modernité est en un sens présente dès l'origine, et le Classicisme n'est pas étranger au XX^{e} siècle, les auteurs se positionnant chacun de manière singulière par rapport à ces divisions.

Une troisième erreur, enfin, serait d'imaginer que le ressourcement des catégories supposerait l'adoption d'une conception ancienne de la science. S'il est vrai que la science politique contemporaine rencontre des difficultés dont la résolution passe par une révision conceptuelle, il est non moins sûr qu'aucune science politique antérieure ne constitue un savoir parachevé qu'il y aurait seulement lieu de protéger contre la corruption. Nous devons à l'inverse commencer par dissocier la compréhension du politique des modèles théoriques que l'on peut édifier sur cette base. Autant il est vain d'escompter qu'une forme de modélisation livre par elle-même la compréhension du domaine dont elle étudie les objets ; autant il est vain d'espérer qu'une compréhension d'un domaine contienne de par soi la forme optimale de sa modélisation. La théorie moderne de la science-reflet, ou lecture du monde, confond l'une et l'autre : elle stipule que l'objet impose une modélisation adéquate et unique dont le développement est la compréhension. En réalité, il arrive qu'une procédure de modélisation fasse défaut à une compréhension juste, et qu'une modélisation par ailleurs valide se révèle incorrecte quand elle est appliquée de force à un domaine dont la compréhension est déficiente. De la première situation, l'ancienne science chinoise est un exemple, dont la compréhension du monde physique nous apparaît aujourd'hui sous certains aspects plus justes que celle de la Renaissance européenne. Il lui manquait pourtant la procédure de modélisation dont cette dernière précisément a commencé de fournir les prémisses. C'est ainsi que parfois une certaine compréhension, qu'on jugeait obsolète eu égard à un nouvel état de la science (parce que son

type de modélisation était incompatible avec elle), redevient accessible en troisième lieu, parce qu'un état ultérieur permet de jeter un pont entre les deux [8].

Tout type de modélisation n'est pas approprié à toute compréhension [9] de tout domaine d'objets. L'exportation des modèles d'un domaine à un autre, qui est toujours fructueuse chaque fois qu'elle est possible, est néanmoins restreinte par la rigidité des compréhensions, et il faut d'habitude se contenter de liaisons analogiques entre domaines dont la disparité demeure. En ce sens, l'idée d'adéquation garde un peu de sa portée. Simplement, il ne s'agit à aucun moment d'adéquation du modèle à la chose en soi, mais d'adéquation du modèle à une compréhension déterminée de la chose. Les révolutions scientifiques portent sur les deux aspects à la fois, et c'est leur union concrète qu'on nomme généralement un paradigme. Parfois une avancée dans la capacité de modéliser ouvre la porte à une compréhension renouvelée parfois une mutation dans la compréhension des choses appelle une modélisation différente.

Or, nous assistons aujourd'hui à une vaste évolution au sein des sciences sociales. Il est par exemple permis de suggérer que la science économique, si riche en modèles sophistiqués, montre une tendance à dériver loin de toute compréhension assignable à son domaine d'objets, et à prospérer en se souciant modérément de l'interprétation qui pourrait être donnée aux formes qu'elle façonne. Il y a encore peu de temps, l'univers social était divisé en zones contiguës situées à l'intérieur d'une sorte d'espace à trois dimensions. Chaque discipline s'attribuait l'une des zones inscrites sur le plan servant de base à cet espace : la psychologie était sensée traiter de la psyché, l'économie des richesses, la science politique des institutions politiques, etc. Chacune abordait les objets compris dans son territoire à différents niveaux de généralité par rapport à la base empirique : ainsi, l'économie était censée traiter des mêmes objets, qu'elle le fasse dans les termes concrets de l'histoire économique ou dans les termes abstraits de l'économie théorique. Désormais, certaines des disciplines ont commencé de se désenclaver de leur base empirique d'origine pour balayer la totalité de l'univers social. L'économie étend universellement son point de vue à l'ensemble des phénomènes sociaux ; il cohabite avec le point de vue non moins universel de la psychanalyse, celui de l'anthropologie, etc. Ce ne sont plus des objets distincts qui sont considérés, mais des aspects distincts d'un même système des objets. Ce ne sont pas à proprement parler non plus de nouveaux objets qui apparaissent ; ou, si l'on

8. « Il y a donc une physique mathématique, proche du monde et démontrée chez les Grecs réputés pour n'en avoir pas. [...] Non, la physique et la mécanique ne naissent pas d'un coup, du néant et des pressions contemporaines seuls, au moment de la renaissance elles renaissent voilà tout. Et elles mettent même longtemps pour accéder aux perfections archimédiennes », M. Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce*, Paris, 1977, p. 36.

9. Par « compréhension » il convient d'entendre l'équivalent de l'anglais *understanding*, qui désigne littéralement l'accès à ce qui est « sous-jacent ». Le terme français, qui renvoie à l'acte d'embrasser intellectuellement, laisse supposer que la compréhension ne peut prendre place qu'au terme du processus de connaissance une fois que la science a été mise en œuvre. Dans l'emploi que nous en faisons la compréhension précède la science ; elle la rend possible en fournissant au domaine sa structuration ontologique, la modélisation étant une façon de l'expliciter et de la déterminer. Bien sur, la modélisation fait retour sur la compréhension comme la compréhension fait retour sur la précompréhension spontanée qui s'exerce au sein du « monde de la vie ».

tient à les nommer ainsi, il faut alors préciser que ces nouveaux objets n'ont pas remplacé les anciens mais s'y superposent : les unes continuent d'être des sciences régionales, arrimées chacune à leur zone de base ; les autres « dédoublées », qui oscillent entre le rattachement à leur territoire d'apanage et l'expansion à l'univers social entier [10]. Or, les sciences régionales demeurent indispensables, puisqu'elles sont enracinées dans une précompréhension qui correspond au « monde de la vie », et nui est logiquement antérieure à l'activité scientifique. La précompréhension et, avec elle, le monde de la vie peuvent assurément se modifier dans le temps, mais toujours ils imposent leurs découpages à la régionalisation des sciences. Pour autant, l'expansionnisme des sciences dédoublées ne se ramène pas, ou pas entièrement, à une errance : elle correspond à la naissance d'une nouvelle catégorie de sciences portant sur la modélisation.

Auparavant, il n'y avait en fait de sciences de la modélisation, échappant par nature à la régionalisation, que la mathématique et la philosophie. Presque toutes les sciences régionales empruntaient à l'une ou l'autre leur forme de modélisation. Certaines sciences étaient mathématiques, les autres étaient philosophiques. Le grand rêve de la Modernité fut de rendre mathématiques toutes les sciences sans exception, et de réserver à la philosophie la spéculation sur la modélisation scientifique, elle-même unifiée sous les espèces d'une *Mathesis universalis.* On alla jusqu'à n'attribuer le nom de « sciences » qu'aux disciplines mathématisées. Les Temps modernes s'achevèrent toutefois sans parvenir à réaliser ce rêve, après que la modélisation philosophique eût entonné son chant du cygne avec le Système des sciences philosophiques de Hegel. Le discrédit qui se mit à frapper toute philosophie qui ne se résorbait pas en « philosophie première », seul secteur encore respectable de la discipline, se composant avec les limites rencontrées par la mathématisation, conduisit à l'ouverture du territoire mixte des sciences sociales, dans lequel aucune des sciences ne se raccordait totalement ni à la philosophie ni à la mathématique, et ne réussissait – malgré des efforts conséquents et des prises de position violemment autonomistes – à se doter authentiquement d'une méthodologie propre. Même la sociologie et la science du droit conservaient à leur corps défendant des sources philosophiques ; même la linguistique ne put se contenter des concepts structuraux qu'on s'empressait de lui emprunter. Quant à la science politique, elle devint pour ainsi dire le mixte de tous les mixtes.

Avant que les sciences dédoublées ne manifestent leurs dispositions impériales, la science politique et la plupart des autres sciences régionales avaient commencé de subir un processus inverse, celui de la spécialisation. Ce fut la parcellisation, voire la pulvérisation de la discipline en une quantité indéfinie d'objets infimes qu'on aspirait à traiter par exhaustion, chacun avec son mélange caractéristique d'approches diffé-

10. « Ce qu'il faut déplorer, ce n'est pas tant le fait que les chercheurs soient en train de devenir des spécialistes, mais bien plutôt le fait que les spécialistes soient en train de devenir des généralistes », A. Hajnal, cité par M. Zeleny, « Les ordres sociaux spontanés », *in* Idate/Université des Nations unies, *Science et pratique de la complexité*, Paris, 1986.

rentes. Un mouvement comparable ayant atteint les sciences mathématisées, on assistait, d'une part, à une « dérive des continents scientifiques », d'autre part, à la « balkanisation » de chacun des continents, les disciplines s'éloignant les unes des autres (tout en continuant d'échanger leurs concepts) et chacune de leurs branches se subdivisant de manière incessante. Face à ce qui apparaissait de plus en plus comme un fléau susceptible d'interdire à jamais l'unité de la connaissance, diverses tentatives de réunification se firent jour. La plus remarquable par l'ampleur de ses ambitions et l'originalité de son angle de vue, trouva sa formulation initiale la plus influente chez un biologiste autrichien, L. von Bertalanffy [11]. La « théorie des systèmes » n'était pas alors une science, ni moins encore une théorie à l'intérieur d'une science, mais une compréhension nouvelle de l'activité scientifique elle-même, appelant une modélisation renouvelée. Ce n'est que lentement qu'elle développa cette modélisation, en cristallisant autour du petit nombre de concepts qui structuraient sa compréhension, des éléments qu'elle importa d'abord de la cybernétique. La théorie des systèmes n'ayant pas d'autre domaine d'objets assignable que la modélisation, prit ainsi le chemin d'une science de la modélisation, distincte de la philosophie, de la mathématique, et des sciences dédoublées.

La profondeur de sa compréhension de l'univers du savoir, par quoi la reconnexion des sciences devenait derechef envisageable, lui valut une puissance de séduction qui ne devait pas grand chose à la mode et qui sut lui survivre. Elle suggérait que tous les objets, à quelque région qu'ils appartinssent, formaient des systèmes dotés de propriétés générales, irréductibles à celles de leurs composants ; et que le projet cartésien, si spécifique de la science moderne, était à la fois insuffisant au point de vue de la compréhension régionale de tout objet, et cause de l'écartèlement de la connaissance. L'intérêt qu'elle suscita fut d'abord moins vif dans les disciplines physiques que le paradigme analytique avait le mieux servies, et qui semblaient encore loin d'avoir épuisé ses ressources. La biologie elle-même, qui était pourtant la terre natale de la théorie des systèmes, commença d'y être moins ouverte, lorsque la théorie moléculaire redonna temporairement une nouvelle vigueur au réductionnisme [12]. Pendant un long moment se furent les sciences les moins certaines de leurs principes, les sciences sociales, qui se montrèrent le plus favorablement disposées à son égard [13]. La plus incertaine d'entre elles, la science politique, ne tarda pas à se tourner vers elle, dans l'espoir de se rattacher par ce biais aux sciences de la nature matérielle, tout en se réorganisant contre ses propres divisions.

---

11. *Les problèmes de la vie*, trad. fr., Paris, 1961 ; *Robots, Men and Minds*, New York, 1967 ; et, surtout, *Théorie générale des systèmes*, trad. fr., Paris, 1973.
12. J. Monod (*Le hasard et la nécessité*, Paris, 1970) fut l'un des plus farouches adversaires du holisme de la « théorie des systèmes », qu'il attribuait curieusement à un héritage hégélien qualifié d'« animiste ». Mais la victoire du réductionnisme fut en biologie de courte durée, et il fallut peu à peu se rendre à l'évidence que la structure de l'ADN ne permettait pas à elle seule de rendre compte complètement de la genèse de l'organisme tel qu'il peut être globalement observé.
13. Le systémisme y fut souvent indiscernablement mêlé au structuralisme et au fonctionnalisme, mais son rôle est indéniable.

Malheureusement, comme nous l'avons répété, la compréhension de la science, autrement dit la modélisation, ne se substitue pas à la compréhension régionale d'un domaine. Quand la science politique se mit à recourir à la théorie des systèmes, se fut pour l'incorporer à la compréhension qu'elle avait du politique, dont le moins que l'on puisse dire est qu'elle n'était pas satisfaisante. Comme la modélisation systémique était bien incapable de la doter par elle-même de la compréhension qui lui faisait défaut, la science politique ne fit que mettre en place un nouvel instrument d'explicitation de ses vieilles erreurs. La déconvenue qui s'en suivit bientôt déconsidéra la théorie des systèmes aux yeux des politistes. Mais elle eut aussi pour effet de déconsidérer la science politique aux yeux des systémiciens. Ceux-ci commencèrent de se demander s'il ne convenait pas de faire alliance avec les quelques sciences sociales dédoublées, en oubliant la science politique comme discipline régionale [14].

Pourtant, qu'on le veuille ou non, l'insistance de la science politique à exister malgré tout, tire sa force du « monde de la vie » ; et bien qu'elle éprouve de sérieuses difficultés, d'une part, à convertir la précompréhension issue de ce dernier en compréhension appropriée de son domaine, d'autre part, à se procurer sa forme de modélisation, elle reste une exigence imprescriptible. Or la science des systèmes, pour peu qu'elle trouve à s'investir dans la compréhension convenable, demeure quant à elle une boîte à outils adaptés au type de complexité qui est celui du politique, en particulier pour ce qui concerne la modélisation de la réciprocité entre l'observateur et ce qu'il observe.

La « recherche » de la science politique est axée sur deux problèmes : la compréhension du « ce-sur-quoi » un modèle est à établir, et la détermination du « comment » il peut être élaboré. Mais il va sans dire que de la désignation des problèmes à leur solution la route peut être longue ; et que celui qui s'y aventure, sachant qu'il ne pourra à lui seul la parcourir jusqu'au bout, doit se fixer des objectifs mieux cernés.

Cet ouvrage est, en partie, une tentative pour acquérir – quitte à la reconsidérer ensuite – une compréhension du politique plus originaire que celle sur laquelle l'analyse politique contemporaine repose et qu'elle entretient. Par « analyse politique » il convient d'entendre non seulement les sciences politiques proprement dites (la politologie contemporaine), mais aussi la philosophie politique, du moins en tant qu'elle s'arroge d'énoncer un savoir positif au sujet du politique et qu'elle opère dans ce but la clôture de son domaine. En dépit du cloisonnement disciplinaire, il n'existe de ce point de vue que des différences subalternes entre les diverses composantes scientifiques ou philosophiques – de l'analyse politique. Les unes privilégient la fidélité aux faits exactement circonscrits, si possible par induction quantitative, les

14. La théorie des systèmes continua cependant de participer au développement des théories des « politiques publiques » conjointement avec l'économie politique et la science administrative.

autres préfèrent l'analyse conceptuelle ; mais sur le fond lui-même, constitué par leur compréhension commune du politique, la distinction s'estompe. Elles adoptent la même relation au domaine, en véhiculent la même interprétation, et répriment toute interrogation nouvelle à son sujet. Par elles, le questionnement sur la nature du politique est arrêté, au double sens où il est fixé une fois pour toutes et son prolongement est empêché ; les velléités de le reprendre étant écartées comme dépourvues de fécondité. Il n'y a d'ailleurs pas lieu de s'en alarmer, si l'on admet la légitimité du projet d'aller toujours de l'avant dans l'accumulation des connaissances. L'analyse ne pourrait jamais progresser s'il fallait à chaque instant tout reprendre *ab ovo*. C'est donc à cet égard avec raison qu'elles s'assurent de la fermeture du domaine et de la stabilité de son appréhension, afin de poursuivre efficacement son découpage, son observation, et d'établir des corrélations vérifiables entre les événements qui s'y produisent. Elles ont même garde de s'accorder sur une définition trop explicite, car toute définition du politique qui ne serait pas nominale et qui dissiperait l'équivoque, serait une provocation à engager un débat qui dérangerait la recherche. Il n'est en effet nullement garanti que la réouverture de la question primitive, en vue de reconquérir une compréhension originaire, soit propice à l'analyse politique. Il semble qu'au mieux elle risque de ne pas aboutir et d'être pour elle une perte de temps ; et qu'au pire elle soit l'expression d'une inquiétude philosophique déplacée, ayant pour effet de troubler les choses au lieu de les éclaircir. Dans un cas, la tentative ne serait pas assez radicale et se résoudrait en banalité, c'est-à-dire en une reformulation quelconque de la compréhension ordinaire ; dans l'autre elle obscurcirait encore ce qui est déjà bien assez obscur.

Pourtant, ces dangers ne sont pas si grands qu'ils soient inacceptables. Même un retour argumenté à la banalité serait une preuve supplémentaire de la difficulté de s'extraire de la compréhension commune, une confirmation de sa solidité. Un enfoncement dans l'obscurité signifierait ou bien que la tentative elle-même était mal préparée, et il suffirait de passer outre, sans plus s'en occuper ; ou bien que les choses sont intrinsèquement confuses, que l'évidence dont jouissent les concepts usuels était illusoire, et qu'il convient alors de se diriger à tout prix vers une élucidation plus profonde, sans crainte d'abandonner des certitudes qui ne méritaient pas d'être conservées. Un accès réussi à une meilleure compréhension du politique trouverait bien entendu sa récompense en lui-même, et les perturbations qu'il pourrait causer à l'analyse seraient en fin de compte profitables.

Au-dessous du domaine de l'analyse politique et du foisonnement de ses travaux, gît l'*Agora* et, avec ce trésor enfoui, une ouverture originaire. Pourtant il serait maladroit de prétendre y aller voir, rejetant d'un coup le monde contemporain et la Modernité, pour adopter simplement une attitude « à l'ancienne ». Au grand dam des amateurs d'antiques, le chemin vers l'Agora est obstrué. C'est seulement dans la position où nous nous trouvons, en exploitant les outils disponibles, qu'une chance existe de le rouvrir. Chaque siècle, ou peu s'en faut, a redécouvert les Anciens à sa manière, et – ce faisant – de nouveaux sédiments se sont superposés. À notre époque,

le nom de Heidegger s'est attaché un extraordinaire déblaiement de ces couches accumulées, par lequel on s'est rapproché d'une authentique connivence avec l'ontologie des Grecs. Il faut néanmoins constater que cette percée, dont on est loin d'avoir recueilli tous les fruits, a rencontré ses limites avec ce qui constitue peut-être le cœur de la pensée grecque : le politique. Sauf sur des points importants mais particuliers [15], les anthropologues constituent notre principale voie d'accès à ce terrain ; mais, quels que soient les mérites souvent considérables de leurs contributions (auxquelles l'école française a pris une part tout à fait éminente), il ne leur appartient pas, ou seulement à la marge, de se consacrer directement à la *théorie* des Anciens. La chose, pour désolante qu'elle paraisse, n'est pas inexplicable : la découverte d'une ontologie autre suppose un minimum de prédispositions envers elle. Or, tandis que la crise manifeste de la métaphysique moderne avait pu préparer, dès le début du XX^{e} siècle, des esprits géniaux à reprendre le fil de la compréhension archaïque et classique de l'être, la compréhension moderne du politique, organisée autour de ses deux concepts cardinaux – le Pouvoir et l'État – par lesquels elle était aveuglée, est restée longtemps indemne de toute véritable critique (elle était seulement « soupçonnée »). Ainsi, la nature originaire du politique, qui est entièrement située en deçà de l'État et au-delà du Pouvoir, demande encore aujourd'hui à être restaurée.

L'objectif essentiel est de rechercher les moyens théoriques d'une description macroscopique du politique, car le langage commun qui convient à une telle description n'est aujourd'hui nulle part disponible. On ne peut l'emprunter aux disciplines particulières qui s'exercent dans le champ du politique, sauf à s'engager *ipso facto* sur la voie des réductions. Celui du droit public exprime exclusivement le point de vue de l'État moderne. Il est le lit de Procuste sur lequel le volontarisme et le positivisme légal cherchent vainement à allonger le politique. Ce qu'il décrit est une institution idéale, celle que l'État se donne délibérément à lui-même, mais que la réalité sociale déborde et immerge. Non seulement l'État n'obéit pas, et ne peut logiquement obéir – comme on verra- à son propre droit, mais encore ce même droit, appliqué à des configurations non-étatiques devient un florilège de pur non-sens. Ce n'est pas qu'il serait le droit authentique par rapport à l'apparence du droit, ni simplement différent de l'ancien droit par exemple, mais qu'il est sous certains rapports un non-droit au regard de leurs principes ; si bien que sa validité du premier ordre ne le qualifie pas au second. Le langage de la science économique touche au politique, mais qu'il fasse de celui-ci une perturbation, un épiphénomène ou un régulateur, il s'interdit de le décrire pour ce qu'il est. Il en va pareillement de toutes les sciences particulières, fussent-elles dédoublées. Quant à la candidate apparemment la plus

15. Il faut, à cette occasion, rendre un hommage appuyé à M. Villey dont les travaux ont permis le dégagement de la philosophie du droit d'Aristote, contre les interprétations qui s'étaient sédimentées sur elle. Cf. J.-L. Vullierme, Éléments d'ontologie juridique, thèse, Paris II, 1981, et « Questions de politique », in *Droit, Nature et Histoire*, Paris, 1985.

sérieuse, la sociologie, ou bien elle est également une discipline particulière, traitant en l'occurrence du social à son plus haut niveau de généralité, *avant* qu'il ne se soit régionalement spécifié en politique, économique, juridique, etc., et elle demeure alors en amont de la science politique ; ou bien elle traite du social en totalité, y compris *en tant* qu'il s'est ainsi spécifié. Dans ce cas il faudrait qu'elle soit capable d'articuler entre elles toutes les régions, sans se borner à les juxtaposer ; qu'elle parvienne à les dériver toutes d'une interaction sociale, et qu'elle soit en elle-même science politique. Mais alors les questions qui se posent au sujet de cette dernière doivent lui être adressées. On peut certes procéder à d'innombrables descriptions sociologiques *de* phénomènes politiques – c'est du reste ce que l'on fait le plus souvent ; mais de description sociologique intégrée *du* politique, nul encore n'en a proposé [16].

Un langage convenant à une description macroscopique du politique ne peut se limiter à embrasser la pluralité des configurations historiques du politique ; il faut aussi qu'il permette d'embrasser chaque fois le politique dans sa globalité. Indépendamment de cette visée, la prolifération des recherches particulières dans le politique n'est pas illégitime. Mais elle ne conduit pas à une description unitaire, et laisse échapper tout un niveau de réalité, qui est d'autant plus significatif qu'il appartient toujours au vécu commun des agents, puisque, au bout du compte, c'est au niveau macroscopique que l'être humain parvient tant bien que mal à donner un sens à sa vie :

> Comme si, écrit Leibniz, pour rendre raison d'une conquête qu'un grand prince a faite en prenant quelque place d'importance, un historien voulait dire que c'est parce que les petits corps de la poudre à canon étant délivrés à l'attouchement d'une étincelle se sont échappés à une vitesse capable de pousser un corps dur et pesant contre les murailles de la place, pendant que les branches des petits corps qui composent le cuivre du canon étaient assez bien entrelacées, pour ne pas se disjoindre par cette vitesse ; au lieu de faire voir comment la prévoyance du conquérant lui a fait choisir le temps et les moyens convenables, et comment sa puissance a surmonté tous les obstacles. [17]

Or le réductionnisme n'intervient pas uniquement de l'histoire à la physique, mais aussi bien à l'intérieur du social en général et du politique. La connaissance de la conquête, des idées politiques qui l'ont légitimée, des institutions politiques entre lesquelles elle s'est opérée, des relations entre le prince et ses capitaines, de l'appartenance sociale de ses conseillers, du vocabulaire des discours qu'il a prononcés, de la manière dont il a mobilisé ses partisans, des liens entre le commerce et les alliances qu'il est parvenu à nouer, etc., si elle finit par engendrer peut-être un savoir

16. II faut rappeler que les éléments de sociologie politique, contenus dans *Économie et société* de M. Weber, ne constituent pas une science politique intégrée, et n'ont pas la prétention d'y parvenir. Ils ne constituent pas davantage une sociologie générale intégrée. D'ailleurs, les sociologies les plus générales sont en fait des théories de la *méthode sociologique.*
17. *Discours de métaphysique*, 19.

encyclopédique, demeure bien éloignée de composer un modèle global de ce qui est politiquement en jeu dans la conquête.

D'une certaine façon, la pensée est pareille à un jeu à somme nulle : ce qui est gagné ici est perdu là ; la lumière jetée sur un aspect tend à occulter les autres ; tel avantage sous un angle est un inconvénient sous un autre ; et c'est finalement la pluralité des théories qui peut seule justifier l'audace d'en proposer une. L'obligation de s'exprimer avec netteté n'implique pas le rejet d'autres approches possibles et d'autres formulations plus nuancées. Il faut choisir décidément, mais il faut aussi savoir et dire quel choix a été fait, en regrettant de ne pouvoir jamais rendre justice à toutes les choses ni à toutes les manières de les concevoir.

Si les sciences sociales donnent souvent l'impression d'un champ de bataille désolé par des destructions mutuelles, il ne faut pas en chercher la cause dans une exacerbation de la faculté critique ou dans une fragilité de tous les énoncés, mais dans une appréciation faussée du partage de la vérité. Les politistes notamment, étant persuadés que la science est « ce qu'elle est », sont enclins à envisager les choses dans les termes exclusifs du « ou bien... ou bien » : ou bien l'approche parcellaire est correcte, ou bien l'approche globale l'est. Or l'approche globale ne peut se substituer à l'approche parcellaire, ergo la seconde seule serait scientifique. Pourtant, dans l'écosystème des sciences sociales, de nombreuses espèces peuvent trouver à se nicher. Qui y peut le plus n'y peut pas le moins et réciproquement. Pas plus que l'éléphant n'est apte à pénétrer dans les trous de souris, les souris ne sont aptes à arracher les arbres. Il est seulement dommage que les uns consacrent leur temps à écraser les autres, et ceux-ci à grimper dans la trompe des premiers.

Il y a place pour un effort de traitement scientifique du politique en tant que tel, par opposition aux phénomènes singuliers qui se produisent dans le politique ; et par opposition aussi à la totalité du politique comme somme de tous ces phénomènes ; car le politique globalement considéré n'est pas le politique en sa totalité, mais un niveau de description parmi d'autres, avec lesquels il doit coexister et sont indispensables à sa reproduction, bien qu'il soit lui-même – par définition – le plus élevé. De nos jours, les perspectives macroscopiques en sciences sociales sont dénigrées ; et elles le sont non sans raison si elles prétendent rendre la microscopie superfétatoire. Elles le sont cependant à tort, si elles accomplissent leur propre rôle qui est avant tout de convenir d'un langage du second ordre qui ne change pas chaque fois que l'on passe d'une époque à une autre, d'une région du monde à une autre, d'une question macroscopique à une autre (c'est-à-dire d'une région du politique à une autre), et susceptible par surcroît de s'intégrer les idiomes particuliers.

Naguère, ce type de travail était en principe dévolu à la philosophie, mais on s'est peu à peu rendu compte qu'elle finissait par ne l'exécuter qu'en ramenant tout le politique a une seule de ses formes, celle de l'État moderne, qu'elle avait contribué à doter de ses fondements ; ou au contraire qu'elle se rétractait en deçà du politique, en un lieu assez proche de lui pour miner par sa critique les présupposés des enquêtes positives, mais trop lointain pour leur fournir une contrepartie. Dans toute la mesure

où elle était téléologique – que sa téléologie fût d'ordre éthique ou historique – la philosophie politique de l'âge moderne, encore très vivace à l'âge contemporain, était obnubilée par la forme-État. Y compris lorsqu'elle préconisait une organisation politique qui fut un « dépassement » de l'État, elle ne parvenait à définir cette organisation que comme son « négatif », en se privant donc de prendre le moindre recul par rapport à lui. Par conséquent, que l'État fût conçu comme l'entéléchie de l'histoire universelle, ou un moment nécessaire de son développement voué à être « renversé » à son tour, ou une exigence morale (en tant que produit ou condition de la moralité), il était perçu – selon le jargon de l'époque – comme un « horizon incontournable ».

Devant cette compréhension visiblement abusive – qui conserve néanmoins de nombreux sectateurs – une réaction se produisit qui devait aboutir à la dilution du politique dans la notion de « pouvoir », et au rejet massif de ce qu'on se mit à appeler la « grande » philosophie politique. Confondant son caractère macroscopique avec son caractère téléologique, on abandonna l'un pour se débarrasser de l'autre. Une coalition de mouvements intellectuels se scella, dont les composantes, pour hétéroclites qu'elles fussent [18], s'accordaient sur l'opportunité d'interpréter désormais le politique comme l'une des manifestations d'un pouvoir diffus, non plus comme une réalité qui se donne pour ce qu'elle est et qui se laisserait conceptualiser globalement. Au contraire, on se mit à débusquer localement, au-delà des apparences institutionnelles qui la dissimulent, la réalité multiforme de la domination.

Refusant le langage rationaliste, scientifique, homogénéisant de l'État, exprimé par la philosophie politique moderne, et réputé porteur de tendances totalitaires, certains se persuadèrent que le politique ne pouvait plus être pensé que par bribes, morceaux d'érudition, points de vue locaux, sauf à se soumettre à la langue même d'un objet faisant horreur. Mais au lieu de regarder l'État moderne et ses productions caractéristiques (la technocratie, les masses, les partis) pour ce qu'ils sont, c'est-à-dire des configurations provinciales à l'intérieur d'un domaine politique bien plus vaste et divers, au lieu donc de le regarder d'en haut au point de vue des possibles, ceux-là, se réfugiant dans les villages qui appartiennent à la zone d'influence de l'État moderne, s'attachèrent aux patois de ce que M. Foucault appelle les « savoirs assujettis » et dont il avait choisi d'épouser la cause [19]. Lorsque s'insurgent les savoirs assujettis, par définition les connaissances s'accumulent. Tout ce qui avait été oublié, rejeté dans l'ombre, au sujet des prisons, de la folie, de l'éducation, etc., reparaît au grand jour et parvient à faire honte à la science officielle, qui se révèle complice d'actes inavouables. Ce travail d'excavation est incontestablement utile, et sans doute juste au sens éthique ; mais il est incapable d'opérer à lui seul la relativisation de l'État qui s'impose avec urgence.

18. Le « freudo-marxisme », le « néo-positivisme », et d'innombrables autres courants par ailleurs « irréconciliables », y compris certains d'ascendance heideggérienne, y prirent leur part.
19. M. Foucault, *Microfisica del potere*, trad. it., Milan, 1977, en particulier les leçons des 7 et 14 janvier 1976.

De son côté, la science politique contemporaine déploya son activité sur le terrain ainsi laissé libre par la philosophie politique. À de rares exceptions près (généralement liées au systémisme et au comparatisme), elle s'employa à s'écarter de son mieux du macroscopique, se consacrant à l'investigation des caractères singuliers de chaque partie analytique du politique, considérée presque toujours dans le cadre de circonstances historiques déterminées. Certes, le niveau de description peut varier, du microscopique proprement dit, dans lequel l'événement daté et l'individu ou le groupe *nommés* jouent encore le rôle d'élément, au mésoscopique, dans lequel ceux-ci ne sont plus que des points de repère ; mais la division du travail instaurée dans ce cadre a eu pour effet d'altérer les visions d'ensemble et d'empêcher les comparaisons. On peut bien rassembler les connaissances particulières engrangées localement en diverses monographies, mais non les combiner en un système.

L'empirisme même fit montre d'un regain d'assurance. Dans un assez récent ouvrage [20], l'un des grands historiens de notre pays, spécialiste des relations internationales – domaine dans lequel la science politique et l'histoire sont étroitement unies –, exposait sa théorie des erreurs de la théorie :

> Or, tant qu'on ne saura pas pourquoi les treize milliards de cellules du cerveau font de l'homme un être essentiellement différent du chimpanzé, qui en a quatre milliards, il ne sera pas possible d'énoncer une vérité scientifique globale sur la pensée et l'action humaines [21]

L'attitude empiriste, qui consiste à tant exiger de la théorie qu'elle en devient impossible, prend ici une figure accomplie. Le savoir global est confondu avec le savoir total – un savoir à vrai dire si absolu que la neurophysiologie elle-même semble condamnée à n'énoncer aucune vérité « globale » sur son objet ; et le savoir total est savoir du microscopique en sa totalité (les « treize milliards de cellules »). De la théorie, l'empiriste attend qu'elle soit définitive, complète et réductionniste :

> On ignore quels liens peuvent exister entre la biologie – le cerveau humain – et le caractère concret, constaté par l'histoire, de l'action humaine : conscience, choix, raisonnement, création, etc. Il est possible que le gouffre soit comblé un jour ; aujourd'hui, il existe, et ceci doit nous inciter à la modestie, par conséquent à l'empirisme. À l'époque où j'écris, les sciences humaines, étudiées par des dizaines de milliers de chercheurs et de savants, ont accompli un énorme effort *descriptif* et *méthodique*. En ce sens, leur bilan est tout à fait positif. [22]

La description – croit-on – se borne aux formes apparentes quand l'explication pénètre les causes. L'empirisme ne voit pas qu'il n'existe aucune différence essentielle entre la description et l'explication, et que celle-ci n'est qu'une modalité de celle-là, qui satisfait temporairement au désir d'intelligence du phénomène. La des-

20. J.-B. Duroselle, *Tout empire périra : une vision théorique des relations internationales*, Paris, 1981 (où « théorique » se dit par antiphrase).
21. *Ibid.*, p. 10.
22. J.-B. Duroselle, *Tout empire périra..., op. cit.*, p. 10.

cription peut sans doute se réduire à une phénoménologie, c'est-à-dire au phénomène lui-même dans son paraître singulier, au quel cas elle n'est pas explicative – encore qu'elle puisse être élucidante, en tant qu'elle le ramène aux catégories de la description. Mais elle peut aussi bien se faire étiologique, c'est-à-dire s'étendre aux tenants et aux aboutissants du phénomène. Car la causalité n'est pas – ou pas seulement- une relation qui unit d'après une règle générale un événement à un autre qui le précède ; elle est une forme complexe comprenant toutes les relations significatives que le phénomène entretient avec ce qui le précède, l'entoure, lui succède, et le compose. La cause du mouvement de la boule de billard, c'est aussi bien l'ivoire que le choc, le tapis sur lequel elle roule que les règles du jeu de billard, l'attraction terrestre que sa structure sphérique, la température ambiante que l'inertie, le cerveau du joueur que celui de l'observateur. L'explication de son mouvement est la description de cette cause, eu égard aux attentes du questionneur. Opposer l'apparence à la cause n'a de sens que si par « apparence » on entend seulement les manifestations immédiates de la chose pour l'observateur trivial, démuni d'instruments autant que de méthodes, pourvu de notions mais privé de concepts. Or une chose n'est rien d'autre que ses manifestations, actuelles ou virtuelles, autrement dit rien d'autre que les relations qu'elle entretient avec le reste du monde et sont accessibles, directement ou indirectement, à l'esprit connaissant. Décrire ces relations avec la complétude requise par le questionnement, c'est expliquer. Le faire en pouvant, en tant que de besoin, expliciter la procédure d'observation, d'analyse, de déduction, sans rencontrer de contradictions ni multiplier au-delà du nécessaire les concepts et les hypothèses, et en écartant celles qui porteraient sur des entités *a priori* soustraites à toute expérience possible, c'est expliquer scientifiquement. Si, par exemple, l'eau se mettait à geler dans une bouilloire placée sur le feu, l'explication scientifique du phénomène consisterait à établir dans ces conditions une relation présente dans ce cas étrange mais absente dans tous ceux où l'eau ne gèle pas, au lieu de laisser le phénomène sans liaison avec le reste de l'expérience ; étant entendu que l'explication pourrait être abandonnée si elle ne répond pas aux critères précités, ou si une autre les satisfaisait encore davantage. Une explication scientifique est d'autant plus intéressante que la forme causale qu'elle invoque est valable pour des phénomènes plus nombreux et plus divers, et que le rendement des déductions qu'elle permet est plus élevé. Celui-ci est un rapport entre, d'une part, les observations et opérations nécessaires pour déduire les autres relations significatives du phénomène et, d'autre part, ces dernières. Mais l'explication ne perd pas tout son intérêt, qui est de relier le phénomène au reste du monde, même lorsque le rendement est faible, l'observation complexe, et la forme causale très singulière [23].

23. La simulation par ordinateur est une forme de déduction à faible rendement, applicable en particulier dans les nombreux cas où l'objet se prête à une modélisation algorithmique, et où la complexité de la forme causale s'oppose au calcul exhaustif des possibilités. Le déroulement de la simulation réserve des surprises aussi grandes ou plus grandes que l'observation expérimentale dont elle est le substitut

Comme le type de description le plus à l'abri des ambiguïtés, des contradictions, et le plus rentable en tant qu'il se prête au calcul mathématique, est l'algorithme, les empiristes s'imaginent qu'il n'y a d'explication scientifique authentique qui ne soit formalisée. Ils finissent par penser qu'une théorie formelle n'est pas une description, qu'elle accède à l'essence des phénomènes, permet d'en calculer en tous sens les déterminations ; et n'a pour seule alternative recevable qu'une phénoménologie qui se donne l'illusion d'être antérieure à toute théorie, à savoir la description empirique elle-même. Puisque par ailleurs les théories formelles sont ou bien reliées à l'objet par la mesure ou bien ont avec lui un rapport incertain, et puisque la possibilité de la mesure dépend moins de la rigueur de l'observation que de la nature de l'objet, l'empirisme réclame la domination exclusive du social, du fait de sa nature. Les attentes excessives qu'il a formées sur la théorie, l'autorisent à présenter ses propres généralisations inductives comme le dernier mot de la science sociale.

Toute description implique, bien entendu, l'élimination par abstraction de nombreux aspects de la chose, à commencer par ceux qui, lorsqu'ils seront ultérieurement pris en compte, conduiront à une réinterprétation du phénomène. L'abstraction, qu'elle soit mathématique ou non, est arbitraire par rapport au monde, et ne se justifie que par les caractères spécifiques du questionnement. Il n'existe pour ainsi dire aucune limite *a priori* à la décomposition d'un phénomène ni à son inclusion dans un environnement plus large. Il n'existe pas davantage de limite au nombre de points de vue différents que l'on peut prendre sur lui. Abstraire consiste à restreindre autant qu'à généraliser, et l'un ne va pas sans l'autre. La mathématisation n'est qu'une abstraction d'un certain type, et pas nécessairement la plus sûre ni la plus élevée. L'empirisme n'est qu'un degré faible de l'abstraction. Il est non réflexif, et comme la rectification des erreurs de l'abstraction (la mutilation du phénomène) passe encore par une abstraction théorétique, il n'échappe pas au défaut qu'il dénonce dans les autres théories. Il est en principe une volonté de recueillir la plus vaste quantité possible de manifestations significatives de l'objet, en généralisant le moins possible, c'est-à-dire au prix d'une diminution de l'intelligibilité. C'est ainsi que l'historien empiriste va jusqu'à renoncer au « phénomène », qui se répète au cours du temps, pour s'en tenir à l'« événement » qui est « daté et par conséquent unique » [24]. Or l'événement, à tout prendre, n'est jamais unique et le phénomène n'est jamais universel dans l'espace et dans le temps. Puisque l'événement est désigné par un nom commun (révolution, assassinat, traité, couronnement, conquête, etc.), puisqu'il est ainsi *reconnu*, force est bien d'admettre quelque chose d'essentiel en lui se prête à la répétition. Puisque le phénomène s'insère nécessairement dans un univers mobile dans lequel les choses ne sont jamais réellement « égales par ailleurs », chacune de ses occurrences affecte son identité et fait de lui un événement. Entre l'événement absolument singulier, littéralement « idiot », et le phénomène absolument général,

24. J.-B. Duroselle, *Tout empire périra...*, *op. cit.*, p. 11.

qui n'est qu'une chimère, l'intelligence, cette faculté qui divise l'identique et unit les différents, qui relie les éléments en préservant leur écart, trouve à s'exercer.

Si bien que la question n'est aucunement de savoir s'il est permis d'abstraire, ce qui est inévitable dans tous les savoirs, mais quel est dans chaque cas le niveau convenable d'abstraction. La détermination de ce niveau ne prend pas la forme d'un choix dichotomique : tout domaine d'objets réels peut et doit être traité à plusieurs niveaux distincts, non exclusifs et mutuellement nécessaires. La difficulté réside simplement dans l'articulation des niveaux entre eux, en d'autres termes dans la restitution de la complexité du réel au-delà des réductions. Elle est aggravée par le fait que la carte des disciplines ne coïncide pas avec une hiérarchie de généralisations mais la chevauche. Il arrive assez souvent que le problème se résolve temporairement par la connexité des approches, en particulier quand une synthèse mésoscopique parvient à intégrer à titre d'éléments les résultats d'une pluralité d'enquêtes microscopiques. Mais il arrive également que l'intégration directe soit impossible dans un état donné des connaissances, et qu'un fossé sépare des analyses portant sur les aspects significatifs d'un même objet.

Quoi qu'il en soit, l'induction empirique ne peut faire office d'intégrateur. On peut bien multiplier à l'infini les monographies historiques, les juxtaposer, les entrecroiser, les connaissances s'en trouveront augmentées, mais nous n'en tirerons pas une intelligence meilleure du social ou du politique. L'image deviendra si compliquée, si peu maîtrisable, qu'on ne pourra en conclure que des banalités. L'historien, bien qu'il nourrisse la science politique de ses matériaux de base, ne peut comme tel s'en faire le recteur. S'il peut montrer que la simplicité de tels concepts est débordée par la réalité historique dont il connaît le détail, il ne peut néanmoins en entreprendre la réfutation qu'en s'extrayant à son tour du champ empirique.

Les descriptions les plus globales dont nous disposons aujourd'hui en science politique relèvent presque toutes, comme il est normal, de la politique comparée. Mais il importe de souligner que la plupart des études qui s'inscrivent sous cette rubrique le font abusivement et se bornent à juxtaposer des objets hétérogènes. Certaines autres agrègent les descriptions d'objets voisins dans l'espace et le temps, et couvrent des ensembles géopolitiques composés de plusieurs unités distinctes. Leur mérite est dans le meilleur des cas de transcender l'opposition entre politique intérieure et relations internationales pour faire voir les interactions à l'intérieur d'un segment donné du monde et de l'histoire. D'autres encore, qui portent la dénomination révélatrice d'« analyses comparatives » rapportent entre elles des composantes appartenant à des unités politiques distinctes, qu'il s'agisse d'institutions particulières ou de régimes entiers. Malheureusement, les comparaisons s'avèrent nominales, sauf quand une contiguïté géographique et historique vient garantir une homologie minimale de leurs contextes respectifs. Il n'y a en effet guère de sens à comparer l'incomparable. En sorte qu'une fois encore c'est le plus souvent dans le cas d'ensembles géopolitiques connexes, donc sans universalité, que les comparaisons s'exercent avec pertinence.

Plus rares sont les descriptions qui proposent des « modèles généraux » du politique. Elles sont aussi les plus décevantes, car c'est au niveau global qu'apparaît le mieux l'incorrection des compréhensions du politique. Autant il est aisé d'en découper des parties sans se prononcer sur ce qu'il est lui-même véritablement, autant cette facilité est interdite lorsque le découpage en parties est l'obstacle qu'il s'agit de surmonter. Les modèles généraux *nomment* « système politique » l'objet politique globalement considéré et dont ils se proposent de faire l'analyse. Seulement le *nom* de « système politique » n'est pas en lui-même un concept, et de concept du système politique aucune théorie n'en a élaboré. Les unes avancent des analyses « fonctionnalistes », d'autres des analyses « systémiques », d'autres encore des analyses « structurales » du système politique ; mais aucune ne parvient à justifier de la réalité de ce *système.* Le flottement caractéristique qui s'est instauré entre les approches de sociologie générale et les approches de science politique reflètent cette indétermination. Lc système politique est pensé comme un sous-système du système social, dont toute la spécificité est de remplir des fonctions politiques. Malheureusement, les systèmes politiques historiques ne se contentent pas de créer des institutions différentes pour remplir des fonctions toujours identiques ; ils modifient également les fonctions mêmes.

Partant de l'idée arbitraire selon laquelle il existerait des fonctions politiques logiquement antérieures à leur remplissement institutionnel, les modèles généraux se réduisent à élever indûment une configuration fonctionnelle déterminée au rang de norme universelle et à chercher de quelle manière plus ou moins rationnelle cette configuration peut être réalisée. C'est ainsi que toutes les sociétés (*societal communities*) sont censées remplir un certain nombre de fonctions sociales, parmi lesquelles les fonctions politiques, présentes de toute éternité, telles des idéalités platoniciennes. Empruntant d'ordinaire à l'embryologie son paradigme du développement, les diverses théories en présence admettent que le point de départ est une société indifférenciée, dans laquelle les fonctions, encore mal distinguées les unes des autres, sont confiées à des institutions polyvalentes ; et que l'histoire se confond avec un processus de dégagement des fonctions et de complexification institutionnelle. Avec le temps, le politique se manifesterait avec toujours plus de pureté, jusqu'à ce qu'enfin une institution *ad hoc*, l'État, finisse par y pourvoir de manière exclusive et elle-même différenciée. Il suffirait donc de décrire la manière dont l'État en arrive à se former, et celle avec laquelle il remplit ses fonctions dans un environnement donné, pour avoir un modèle du système politique.

Avant de chercher à savoir comment une société remplit les fonctions politiques (et avec quelle stabilité ou instabilité, quelle efficience ou inefficience), encore faut-il savoir comment une société en vient à reconnaître l'existence de fonctions à remplir. Que la société et le politique constituent des systèmes, c'est-à-dire des réseaux de processus complexes, ne saurait être contesté. Il est en revanche douteux que le système politique soit un simple système subordonné, ou « sub-système », exécutant les fonctions que le système social lui assigne. En d'autres termes, il est possible que le

système politique soit un sub-système paradoxal intervenant non seulement au niveau de l'*exécution* des fonctions mais aussi à celui de leur *assignation.* Pour une société, les fonctions prennent (au moins en partie) le visage des fins. Mais le propre d'une société n'est pas de s'organiser fonctionnellement en vue de réaliser des fins, en se dotant pour se faire d'un appareil politique parmi d'autres moyens ; il est de s'organiser pour se donner des fins ainsi que les moyens de les réaliser. Or, la relation du système politique au système social, plus encore du point de vue de la détermination des fins que de celui de la détermination des moyens, demeure à élucider. Il est possible que le système politique intervienne sur les deux plans à la fois, et que son lien de subordination avec le système social soit en fait ambivalent. Autrement dit, il est possible que le système politique ne soit pas une simple « partie » du système social, mais soit le système social tout entier en tant qu'il a pour fonction de se doter de fonctions.

Il est possible que certaines de ces fonctions jouissent d'une nécessité logique dans le système social, et que d'autres, variables, soient conditionnées par l'état de l'environnement. Mais ce n'est ni en se donnant *a priori* les fonctions dans un « modèle général » qui n'est en fait que la généralisation d'une configuration fonctionnelle historiquement datée, ni en observant empiriquement ce qu'elles sont dans un nombre indéfini de situations historiques distinctes, qu'une réponse peut être apportée à cette interrogation. Au lieu de cela, il convient d'acquérir une compréhension du politique suffisamment profonde pour inclure la gamme des possibilités, et un modèle du système qui rende raison de leurs processus d'actualisation.

La recherche des possibilités doit être telle qu'elle comprenne celles de l'avenir au même titre que celles du présent et du passé. Si l'on se bornait à décrire ce qui est ou a été, sans se fixer pour but l'intelligence de ce qui pourrait être (donc de ce qui pourra être en même temps de ce qui aurait pu être), nous n'aurions pas assez obtenu. Or l'intelligence des possibles ne consiste pas à imaginer des fictions débridées, par déformation de l'histoire, jusqu'à un impossible épuisement des virtualités ; mais à se munir de catégories qui dégagent la relativité de ce qui est, par rapport aux variations phénoménales que les processus communs autorisent. C'est uniquement si nous réussissons à nous rapprocher du point ténu qui constitue l'identité mutuelle des situations éloignées dans l'espace et le temps que nous pourrons constater l'étendue de la gamme des possibilités en réserve. Certes, du possible au réel la conséquence n'est pas bonne : la plupart des possibilités ne se réaliseront jamais. Toutefois du réel au réel la conséquence n'est pas meilleure : le futur n'est ni une itération ni un prolongement (ou ce qui revient au même un renversement) du passé, c'est-à-dire des possibilités effectivement réalisées jusqu'alors. Ceux qui veulent anticiper l'avenir par extrapolation des formes présentes se trompent toujours, sauf par accident. Mieux vaut y renoncer, pour apercevoir dans le présent et le passé eux-mêmes des versions possibles d'une réalité primordiale, sans prendre l'exception réalisée pour la règle générale. Une prévision correcte peut fort bien s'appuyer sur une théorie fausse ; et il vaut mieux connaître le degré d'incertitude des prévisions que d'avoir – si l'on peut

dire – raison par erreur. D'ailleurs l'action ne prend sa dimension véritable qu'en l'absence d'un avenir déjà donné ; et ceux qui veulent connaître le futur pour adapter leurs décisions présentes sont les premiers à nier que tout soit joué quoiqu'ils fassent. Surtout, il est devenu opportun d'inverser quelque temps les termes de la « Onzième proposition sur Feuerbach », en constatant que les hommes jusqu'ici ont suffisamment agi sur le monde et qu'il est temps qu'ils réfléchissent sur lui de nouveau. La théorie ne supprime pas les virtualités, et ne calcule pas d'avance les bifurcations de l'actualité ; elle donne à ceux qui la poursuivent, et reconnaissent grâce à elle les limites de leur maîtrise, une capacité qui est plus à la hauteur de leur nature. L'important est l'aptitude à comprendre ce qui s'est chaque fois produit, afin d'y réagir conformément à notre devoir ou à nos intérêts. Seulement, nous n'aurions aucune chance d'acquérir cette compréhension sous la pression des événements si nous n'avions préalablement élucidé, sur la base de ce qui est déjà, ce qu'il est en est du politique et de ses possibilités.

Ce qu'est le politique, en quoi il fait système et quels en sont les possibilités, est l'enjeu de ce que nous appelons la *politique théorique*, par opposition aux philosophies doctrinales qui préconisent des fins qu'une société pourrait en fait ne pas poursuivre ou des moyens qui ne s'imposent pas nécessairement en vue de ces fins ; par opposition aussi aux descriptions locales (empiriques ou non) des composants du système ; par opposition enfin à une « sociologie générale » qui préjugerait des fins du politique, ou de ses institutions, au lieu de rechercher comment il émerge de l'interaction sociale et contribue à l'organisation de la société. La politique théorique a pour vocation de construire un concept du système politique, qui articule les catégories élémentaires indispensables à toute description macroscopique du politique, apte à saisir les interactions fondamentales qui le constituent. Il ne s'agit pas d'inventer une structure immuable qui girait derrière les apparences historiques, à des déterminations subalternes près, mais de discerner quels processus sont en permanence en œuvre dans les diverses circonstances et y produisent des morphogenèses.

Il y a entre les descriptions politiques locales (microscopiques ou mésoscopiques) et l'empirie, un lien indéfectiblement étroit provenant du double fait que l'étude locale aborde nécessairement son objet, abstraction faite des processus globaux qui le déterminent, et qu'elle doit donc se donner empiriquement les effets résultant de ces processus pour rendre compte de la réalité phénoménale. À l'inverse, chaque fois que l'objet local est abordé indépendamment de ces données empiriques, il est traité au point de vue de ses relations globales avec le reste du système, donc macroscopiquement et à un niveau d'abstraction supérieur. C'est pourquoi la description macroscopique est politique théorique par excellence. Cela dit, la politique théorique irait à sa perte si elle revendiquait le monopole de la science politique, car son empire serait désertique. La science politique est par sa nature même extrêmement diversifiée et ne peut se cristalliser en une théorie unique que la politique théorique engendrerait. Les théories universelles, destinées à tout expliquer, l'infime comme le très grand, le circonstancié comme l'abstrait, n'expliquent rien. La théorie

macroscopique n'explique que le macroscopique, et reconnaît aux théories locales qu'elles sont le tissu même de la science politique. C'est toutefois l'abus de théories de ce genre qui a conduit au stade de confusion où nous sommes. Le tissu n'est pas l'être vivant tout entier. Les passerelles qui apparaissent entre les parties ne constituent pas une conception de l'organisme. S'il fallait se contenter des études locales, en espérant les agréger peu à peu, on morcellerait davantage l'objet au lieu de l'unifier. Or c'est ici que gît un écueil très dangereux : la vaine ambition de rassembler une vaste littérature locale dans une synthèse aussi magistrale que stérile, de se piquer de parler de tout, de critiquer une multitude de travaux locaux, sans qu'il soit possible de visiter leur niveau propre autrement que par des affleurements négligents. Il faut choisir toujours une approche circonscrite. Ce qui n'est pas dire, cependant, étroite.

Par rapport à la science politique locale, la politique théorique se présente comme une procédure de bouclage, permettant le renvoi des composantes les unes aux autres ; non comme une totalisation, ou l'énoncé de principes dont le reste peut être déduit. L'idéal d'exhaustion peut être écarté sans regret. Il est certainement utile de procéder à des investigations minutieuses et abondamment contrôlées à l'intérieur du politique ; mais il est non moins utile d'abandonner l'obligation de découpages étroits qui dissolvent la complexité davantage encore que le simplisme généralisant.

Cette option prise, on ne trouvera dans ce qui suit aucun examen systématique [25] d'un corpus scientifique. Ce n'est pas, en effet, un corpus que nous rencontrerons en chemin, mais plusieurs et non des moindres. La politique théorique est concernée par un très grand nombre de disciplines, y compris certaines qui sont d'habitude tenues pour très éloignées. Sans se confondre avec aucune d'entre elles, ni être un « carrefour » sans substance, elle est en interaction essentielle non seulement avec celles qui portent sur des fragments du politique, et celles qui composent avec elle le champ de l'« anthroposociologie », mais aussi avec les sciences de la nature physique et vivante. L'éclectisme n'a rien à faire ici : il n'y aurait aucun sens à relier à d'autres domaines une connaissance qui n'aurait elle-même aucune place déterminée et aucun objet propre. Simplement une connaissance ne se développe avec autonomie que lorsqu'elle identifie ses dépendances par rapport aux autres savoirs. Dès lors, l'espoir d'être complet devient tout à fait irréaliste ; surtout si l'on considère que les systèmes abordés n'étant pas susceptibles d'un traitement cumulatif, les approches antérieures continuent de rivaliser avec les plus récentes. Il faut absolument renoncer à s'engager dans une suite d'« états des questions » qui exigeraient chacun tout un livre, et à une suite de commentaires critiques sur une succession d'œuvres dont il n'est pas même envisageable d'épuiser la recension bibliographique.

25. La systémique n'est pas « systématique ». Cf. J.-L Vullierme, « Descriptions systémiques du droit », *Archives de philosophie du droit*, Paris, 1988.

Plutôt donc que de viser à une complétude quelconque, on s'est attaché à l'exploration conceptuelle de ce qui est le réquisit de toute politique théorique qui pourrait décemment se présenter comme science, à savoir le concept de système politique. Cette exploration n'assure pas la maîtrise intégrale du concept, et celui-ci n'est pas le tout d'une telle science. Il est pourtant la condition de son éventuel développement, car on voit mal comment une modélisation valide pourrait prendre place si des flottements constants, exprimant une compréhension incertaine, continuent d'accompagner l'emploi de son concept caractéristique.

Ordinairement, une recherche scientifique prend la forme d'une pyramide renversée qui repose sur sa pointe, c'est-à-dire sur un problème très aigu dont la résolution débouche sur de vastes perspectives. En l'espèce, le contraire est vrai. Si pyramide il y a, elle repose sur sa base, le concept de système politique ayant la plus grande extension de tous ceux qui appartiennent au domaine ; en sorte que l'on ne peut en attendre davantage que d'aboutir à une situation dans laquelle les problèmes pourront être reposés plutôt que résolus. Au lieu d'une progression, c'est une sorte de régression que l'on propose.

Dans ce but, nous consacrerons la première partie de cet ouvrage à nous rapprocher de l'*arkhè* (le principe, le commencement, la matrice) du concept. Mais au lieu de procéder « élémentairement », par l'analyse séparée du « système » et celle du « politique », c'est conjointement que nous tâcherons de les appréhender, en montrant qu'ils ont au fond toujours été pensés l'un avec l'autre, et qu'il ne peut en aller autrement aujourd'hui. Ayant ainsi rejoint ce qui nous sera apparu comme la compréhension et la forme de modélisation la plus riche de toutes celles qui sont disponibles en la matière, la deuxième partie tentera de donner au concept sa consistance, en explicitant la manière dont ses composants essentiels sont corrélés en lui. La troisième enfin, s'emploiera à commencer l'ouverture de la gamme des possibles, en renouant avec l'activité la plus « archaïque » de la science politique, qui est la taxinomie. C'est seulement à travers elle que nous rejoindrons, mais sans y entrer, la préoccupation principale de ceux qui s'intéressent à la théorie politique, à savoir *la politique* strictement définie [26].

L'on pourra déplorer que tant de détours fassent accoucher la montagne d'une souris, au point de vue des « problèmes concrets » et des « questions de l'heure ». À cela, la situation obtenue par le refus des détours et des régressions, par la volonté

26. Un avertissement est ici nécessaire : trop souvent de nos jours, quand le mot de « système » est prononcé, l'on attend une technique de « pilotage », une nouvelle façon de soustraire le politique au politicien et de le confier au savant, pour « sauver l'humanité ». À la politique intéressée, fragmentée et à courte vue des gouvernements, la « systémique » offrirait l'alternative désintéressée, globale et à longue vue des comités de savants onusiens, et de la conception politique assistée par ordinateur. Rien de semblable n'est à l'arrière-plan de notre recherche, sinon peut-être un concept du système qui ramène à ses justes proportions les rêves d'un pilotage de l'homme et de la société.

d’affronter directement l’immédiateté et l’urgence, offre un début de réponse. Être pressé, avait dit le stratège, oblige à prendre son temps. Lorsque les concepts eux-mêmes sont la source des difficultés, ce n’est sûrement pas en s’abandonnant à ceux qui se présentent et en méprisant la lenteur qui sied à leur approche, qu’on franchira les obstacles que cette attitude même a suscités.

Au moment où la recherche atteint le point de perfection qui permet seulement à celui qui l’a menée de voir enfin comment il conviendrait de la refaire, il ne lui reste plus qu’à plaider l’indulgence auprès de ceux auxquels il la soumet. Un gros livre, disait avec raison Lessing, est un grand malheur. Il peut avoir pour effet d’éloigner davantage ce dont il devait rapprocher. Son unique justification ne peut être que la conviction acquise par son auteur d’avoir lui-même, en le préparant, mieux compris son objet, et l’espoir incertain de trouver des lecteurs assez sagaces pour se nourrir des défauts autant que des mérites, et pour exploiter les limitations de ce qu’ils lisent comme des leviers pour leur propre pensée.

Première Partie

LES NOTIONS DE « SYSTÈME » ET DE « POLITIQUE »

Introduction

A – La notion de « concept » et le concept de « système »

La notion de « concept » a plusieurs sens et il n'est sans doute pas inutile de préciser que le fait d'en donner une définition afin de la conceptualiser à son tour implique un choix théorique inévitablement partial, qui requiert des justifications et surtout qui exige par la suite des précautions d'emploi particulières. À défaut d'entrer ici dans des considérations qui n'auraient pas leur place ici, il importe du moins d'indiquer quels choix nous avons dû devoir faire à cet égard, car la manière de concevoir les concepts est lourde de conséquences pour ce qui suit. Il est certes inhabituel de commencer une recherche en science politique par une élucidation philosophique de ce genre, et cela peut même passer pour un recul devant la science. Pourtant, en ces matières, l'habitude est mauvais juge, notamment dans une discipline dont les principes mêmes demeurent incertains. Mieux vaut retarder la solution des problèmes plutôt que de s'engager à les résoudre avant de les avoir seulement posés. Mieux vaut un peu de philosophie au départ de la recherche plutôt que d'avoir à y recourir beaucoup trop tard lorsqu'est devenu inextricable l'imbroglio qui suit de son absence. Or ce serait assurément une défaillance que de laisser un flottement s'établir sur ce qu'est un concept, dans une étude qui s'intitule le « Concept de système politique ».

Un concept n'est en aucune façon une image – et moins encore, une image statique –, simple résidu psychologique de la comparaison des objets physiques auxquels il se réfère : le concept de maison ne ressemble pas à une maison. Il n'en est pas de même en tant que tel une version schématique, bien qu'il puisse et même doive engendrer des schèmes permettant d'identifier et de concevoir des maisons réellement existantes, c'est-à-dire contenir une procédure de représentation par images susceptible de diverses déterminations. Ce n'est pas non plus une séquence logique qui se développerait tautologiquement [1] sous le regard d'une intuition passive mais un sys-

1. Ce n'est nullement dire qu'un concept ne soit pas tautologique. Un concept n'est pas une unité de sens élémentaire, mais un système de relations logiques. En tant que tel, il est nécessairement tautologique dans la mesure où toutes les propositions vraies qu'il contient et qui lui donne son sens dérivent en principe des seules règles de sa

tème d'interprétation, au double sens où il doit être interprété, et ne peut l'être qu'en vue de l'interprétation de quelque chose d'autre (qui peut être un concept formel ou une donnée empirique). Il est système non seulement parce que ses termes se renvoient les uns aux autres, mais parce qu'il n'existe (n'a de signification) que comme une condition de la connaissance d'une autre chose qui conditionne sa compréhension à lui.

Il peut paraître fâcheux, voire para logique, de recourir de la sorte à la notion de système dans une tentative pour conceptualiser la notion de concept, afin de construire ensuite un concept de système, et de tourner ainsi en rond ! Cependant, il est parfaitement légitime de partir des notions pour atteindre les concepts (comment faire autrement ?), et de définir les concepts – fût-ce celui de « concept » lui-même – circulairement. La circularité appartient au concept de tout système possible, donc en particulier de tout concept possible et elle est une condition de fait sans laquelle rien ne peut être pensé, ni le système ni le concept ni aucune autre chose : il n'est aucune pensée qui puisse s'abstraire d'un langage, et il n'est aucun langage (qu'il soit artificiel ou naturel) qui échappe à la circularité, ce dont les dictionnaires sont le symbole. Mais ce n'est pas parce que les définitions sont circulaires qu'il serait permis de s'en dispenser, et que l'on pourrait se contenter d'une nébuleuse de notions au lieu de forger un système cohérent de concepts articulés. Dans l'histoire de la pensée européenne, qui s'oppose en cela aux pensées orientales, la circularité de la pensée était généralement tenue pour un scandale, une faiblesse provisoire que la philosophie et la science avaient pour tâche essentielle de surmonter, d'où l'aperception des essences éternelles, le dévoilement des idées innées, la déduction a *prion* des formes transcendantales universelles. Il fallait à toute force que la pensée soit strictement verticale, hiérarchique, et repose sur le sol réputé immuable d'un fondement. Or la réconciliation de la pensée avec la circularité, le remplacement du fondement originel par le processus autonome, est ce que la pensée des systèmes s'est donnée pour vocation d'opérer.

Il n'est la plupart du temps pas nécessaire pour penser, de reconnaître la circularité de la pensée ; et la pensée « objective » n'est, pour sa part, à l'aise que dans cette ignorance qui la rend inadéquate à elle-même. Cela devient pourtant indispensable dès qu'il s'agit de penser le concept de système, au lieu d'en faire un usage inconséquent par lequel il se réduirait à n'être qu'un « ensemble d'éléments ». Car si une chose n'est un phénomène en général qu'en tant qu'elle est aperçue par une pensée qui est elle-même un système, un phénomène n'est vraiment conçu comme un système que si la pensée reconnaît par surcroît qu'il est analogue à elle. Elle identifie en lui sa propre circularité ; elle voit que les règles d'organisation auxquelles il obéit sont de même nature que celles auxquelles elle est elle-même soumise en tant que

---

syntaxe. Seulement, il ne se réduit jamais à de telles règles, et comprend également, en tant qu'il est un concept, les règles de sa sémantique, qui permettent d'interpréter les propositions syntactiquement vraies comme des descriptions des objets qui sont subsumés sous lui ; ainsi que les méta-règles qui président à la formation des deux autres catégories de règles, et font de lui l'instrument d'un système de pensée.

système et que, s'il paraît produire ses propres règles d'organisation comme s'il était un phénomène de pensée, il faut bien admettre qu'elle ne se reconnaît en lui que parce qu'elle-même produit circulairement ses propres règles. Autrement dit, un phénomène en général est toujours en quelque manière formé par la pensée ; mais un phénomène qui se présente en outre comme un système est le produit d'une pensée qui se réfléchit en lui en tant que productrice de soi-même. L'hétérogénéité qui sépare ordinairement l'objet naturel pris dans le réseau des causes efficientes, de la pensée prise dans le réseau des finalités, est alors supprimée. L'objet-système, parce qu'il ne se réduit pas aux causalités efficientes, paraît se penser lui-même ; et il est l'occasion pour la pensée de découvrir qu'elle est pour elle-même un phénomène circulaire qui trouve dans l'objet-système sa plus adéquate expression – à ceci près qu'elle devient encore, s'il est possible, plus circulaire que lui, en s'engageant dans la reconnaissance de sa circularité.

Seulement, il y a plusieurs sortes de circularités. Et comme la pensée est un acte, qui peut être soumis à ce titre aux catégories du « bon » et du « mauvais », il est permis d'affirmer qu'il y a pour elle de mauvaises circularités : celle par exemple de la pétition de principe qui entend démontrer hiérarchiquement un résultat qui est déjà une prémisse, par opposition à celle de la démonstration de consistance, qui assimile prémisses et résultats et n'entend établir que leur cohérence : celle de l'autisme qui cherche à préserver l'identité d'un système de pensée par le refus de communiquer, par opposition à celle du dialogue qui nourrit son identification par l'échange ; ou celle du baron de Münchausen qui se soulève par sa propre perruque pour éviter de se noyer, par opposition à celle de l'organisme qui transforme lui-même le processus de sa reproduction permanente. La circularité à laquelle nous avons affaire ici est celle de la spirale ; elle n'est jamais identique à chaque tour et revient à un autre niveau là où elle était passée. La pensée en spirale retourne à ses propres sources, sans se borner à les répéter, et les réinvente à la lumière de l'expérience qui a suivi ; elle réfléchit ses propres principes, non par refus de se développer, mais pour prendre la mesure de sa portée et de ses limites.

En résumé, la circularité d'un concept n'est pas celle d'un réseau hermétiquement clos de composantes logiques, mais celle d'un processus par lequel celui qui conçoit parcourt le réseau conceptuel tout en achevant de l'organiser. Un concept n'est pas une entité en soi, un arrangement de signes existant indépendamment de ceux qui le conçoivent ; mais quelque chose qui contribue à donner sa forme à la pensée qui s'y intéresse, à condition d'en être à son tour informé, d'en recevoir son sens, son usage et sa finalité. Le concepteur décrit le circuit conceptuel, négligeant éventuellement certaines déterminations, et en ajoutant d'autres, ceci même si le concept est strictement défini, ce qui n'est d'ailleurs pas le cas général. Au lieu de se donner à une contemplation, telle une Idée qui s'offre à l'intuition, il est l'objet d'un *travail* c'est-à-dire d'une transformation. Il n'est appréhendé par la pensée qu'en composant avec sa circularité, en faisant système avec elle ; et c'est uniquement en

interagissant avec elle, et – par son truchement – avec le reste du monde, qu'il parvient quelquefois à imposer sa forme comme appropriée à ce qu'il s'agit de penser.

De même que pour comprendre ce qu'est un système, il est indispensable d'accéder à la compréhension de ce qu'est un concept, de même, pour comprendre ce qu'est un concept, il convient d'accéder à la compréhension de ce qu'est un système. On peut assurément former le concept d'un objet tout en ignorant ce qu'est un concept ou en n'en ayant qu'une simple notion ; mais alors la conception, omettant de se retourner sur elle-même, n'accomplit pas sa circularité ; et bien qu'elle se croie porteuse de certitudes n'est rien moins que certaine. Ceci est tout particulièrement vrai lorsqu'il est question de former le concept de système, qui comprend dans sa définition le retournement de la pensée.

Il est hors de doute que nous ne pouvons connaître avec une certitude parfaite aucun objet, du moins aucun objet reconnu comme existant dans le monde (et pas seulement pour la pensée). Toutefois, il y a bien des degrés dans cette imperfection. Au-delà de la connaissance « objective », qui méconnaît d'autant plus les conditions « subjectives » de sa propre activité qu'elle s'imagine avoir levé toutes les sources d'illusions en en ayant éliminé les sources « objectives » (notamment par la mesure), la plus haute connaissance qui nous soit accessible est la connaissance *spéculative* qui décrit réflexivement le cours de sa circularité, l'introduit dans son savoir de l'objet en décrivant l'objet comme produit de la connaissance, et atteint ainsi la reconnaissance critique des limites de sa propre capacité. Mais aussi longtemps qu'il sépare cette connaissance de la connaissance, de la connaissance effective des objets, le savoir spéculatif reste inachevé. Il demeure dans l'illusion que la connaissance de la connaissance ne serait pas perpétuellement modifiée par le développement de la connaissance effective des objets. Il ne peut alors manquer de rencontrer ce qu'il a lui-même inventé : un fondement transcendantal qui conditionne universellement la connaissance objective, en échappant lui-même à la circularité ; qui est identifié par une connaissance critique mais universelle de la connaissance, destinée à apprécier les limites de cette dernière ; et qui n'est pas reconnu comme produit par la connaissance, à laquelle il s'impose au contraire comme inconditionnellement donné.

Ce n'est pas non plus parce que la pensée est circulaire et que même l'objet de la connaissance de la connaissance est produit par la pensée, qu'il faut confondre la pensée avec le monde réel, et faire de la pensée effective un simple moment d'une subjectivité absolue qui « penserait » à travers les choses et n'accéderait que sur le tard – en devenant pensée effective – à la reconnaissance de soi. La pensée qui se produit elle-même comme connaissance du monde et de soi se reconnaît, certes, comme le produit d'un système existant dans le monde. Mais c'est uniquement parce que le monde est un phénomène dans lequel elle intervient, que la pensée peut le reconnaître comme un monde de systèmes. Elle ne peut légitimement conclure que le monde penserait indépendamment d'elle, et qu'elle ne serait elle-même qu'une résultante tardive de cette pensée dans les choses. Parmi les phénomènes qui apparaissent pour et par la pensée, il y a aussi le phénomène particulier de l'appréhension

cognitive des objets. La pensée étant précisément circulaire, elle ne peut éviter de tout interpréter, y compris la connaissance, comme un phénomène pour et par la pensée. Quand ce phénomène se manifeste, apparaît simultanément le phénomène de la connaissance de la connaissance. En poursuivant ce phénomène, elle finit par reconnaître sa circularité, et avec elle, ses limites. Elle découvre ainsi que sa forme est circulaire, et que les déterminations de cette circularité, au lieu d'être données une fois pour toutes, se modifient quand la connaissance des phénomènes se retourne sur elle-même, décrivant une spirale qui ne saurait se fermer. Il lui est impossible de s'extraire de ce processus pour lui assigner un fondement absolu, et force est bien qu'il se prolonge. Lorsqu'elle cherche néanmoins à se clore, elle se forge l'idée d'un concept qui se développerait par lui-même et qui développerait ce faisant et le monde et la pensée ; un concept qui serait une origine absolue et dont la reconnaissance serait la vérité ultime du monde et de la pensée ; un concept qui, bien entendu, ne serait pas produit par quelque chose d'autre, mais qui comprendrait tout, même le divin. Mais un concept qui se développe par lui-même, indépendamment de la pensée effective (qui n'en serait qu'un moment), est quelque chose qu'il est permis de nommer, sans néanmoins qu'on puisse la concevoir.

Que la pensée se reconnaisse elle-même comme un système appartenant à un système dans lequel – comme pour tout système en général – elle se reconnaît, ne fait en principe aucune difficulté : c'est tout bonnement par définition que ce qui pense est un système où la pensée est présente. Que la pensée reconnaisse autour du système individuel auquel elle appartient d'autres systèmes, qui, comme les systèmes sociaux, sont composés de systèmes pensants individuels, ne fait pas davantage difficulté : il est naturel que la pensée se reconnaisse dans des systèmes composés de systèmes pensants. Que la pensée découvre encore d'autres systèmes, comme les systèmes biologiques et physiques, où elle n'est pas effectivement présente, mais qui sont analogues à elle au sens où ils manifestent quelque chose de l'organisation d'un système pensant, est déjà plus problématique. Elle peut néanmoins résoudre ce problème en admettant que les processus qui constituent ces phénomènes (d'après l'interprétation qu'elle en donne) comme des systèmes, sont structurés selon une circularité qui, sans être identique à la sienne, sans être aussi complète, est pourtant du même genre. Elle peut d'ailleurs décrire cette circularité cas par cas. Mais il n'en reste pas moins que la distance entre la pensée et ces systèmes qui composent le monde d'après elle, ne saurait être valablement comblée par l'idée d'un système de tous les systèmes, lui-même antérieur à la pensée, bien que situé au principe de toute organisation conforme à la pensée. Une telle idée n'est plus spéculative, elle est purement verbale, dépourvue de concept, et il revient à la discipline de la pensée de s'en dispenser. À la place, elle doit reconnaître sa véritable limitation, sa condition de processus interminable, pris dans un monde de systèmes dont elle ne peut opérer la clôture (en en faisant à son tour un système). La pensée est là, jamais identique à elle-même, toujours créatrice de soi et interprète limitée du monde. La seule connais-

sance véritablement certaine des objets qu'elle puisse acquérir, est celle de les connaître certainement dans ces conditions-là.

Même quand elle n'est pas confrontée à un objet situé entièrement au-delà de sa faculté de connaître, comme le système de tous les systèmes, mais s'intéresse à un système particulier tout à fait pensable, la pensée ne s'accomplit que si elle voit que le concept qu'elle peut en former est conditionné par son propre état à elle, c'est-à-dire par sa position sur la spirale de son développement. Elle doit saisir pourquoi elle ne peut tirer de la notion de cet objet le même concept qu'elle en aurait tiré à un autre moment de son histoire, ou qu'elle pourra en tirer si elle se poursuit de la même façon [2].

Seulement sa tâche se complique considérablement quand elle s'attache à un objet à l'égard duquel elle joue non seulement le rôle d'identificateur conceptuel qu'elle joue envers tous les phénomènes, mais aussi de composante. Tel est le cas du phénomène pensant individuel, des systèmes composés de systèmes pensants, les systèmes sociaux, et en particulier de ceux parmi eux qu'elle pense comme autonomes. Alors elle ne peut plus se contenter d'introduire dans le concept de l'objet celui de sa constitution conceptuelle par la pensée il faut encore qu'elle décrive le processus par lequel l'objet ainsi constitué par la pensée est organisé par la pensée, qu'elle discerne quelle incidence a l'évolution de la pensée sur la constitution et organisation de l'objet et quelle incidence a inversement l'organisation évolutive de l'objet sur celle de la pensée. En sorte que ce n'est pas en s'employant à penser l'impensable (le système du monde) que la pensée s'accomplit le plus, mais en pensant les systèmes dont l'histoire dépend de celle de la pensée qui en émerge. Devant cette possibilité, la pensée risque bien sûr de s'affoler, de se désorienter. Elle peut craindre de ne pouvoir parvenir à traiter toute cette complexité et, en tout état de cause, d'y perdre toute certitude. Elle peut préférer y renoncer pour s'abandonner à l'illusion du savoir objectif. Tout ceci est vain la circularité n'est pas un choix, mais sa condition. Le savoir objectif ne peut construire aucun concept des objets de cette sorte, mais seulement des notions incertaines. Et c'est de ces notions qu'il faut justement partir pour atteindre, tant bien que mal, un savoir spéculatif, sujet à révisions.

B – Le concept de « notion » et la notion de « système politique »

Une autre illusion serait de croire que d'un tel concept de la pensée on pourrait tirer directement les déterminations concrètes des systèmes de cette sorte : du concept de pensée au concept des objets dans lesquels la pensée agit, la conséquence n'est pas bonne. La pensée agit d'abord par notions, et c'est de ces notions qu'elle sécrète, qu'il faut tirer les concepts des objets.

2. Ce n'est pas dire que la pensée progresse continuellement. Il peut parfaitement arriver, et il arrive souvent, qu'elle perde un concept dont elle disposait Intérieurement, et soit inapte à le remplacer valablement. Il faut alors que la spirale se prolonge pour qu'elle puisse, le cas échéant, combler une part de la distance avec ce qui a été perdu.

Les concepts sont polysémiques, et même un concept formel strictement défini dépend de l'interprétation qu'on lui donne, c'est-à-dire des relations qu'on établit entre lui et ce qu'il s'agit de penser par son moyen. Parmi toutes les propositions vraies d'un système (ou macro-concept) logique, seules sont considérées comme significatives celles qui permettent d'interpréter un domaine d'objets existant pour la pensée (fût-il composé d'idéalités). Or, ce qui vaut pour de tels concepts vaut en l'occurrence bien plus encore pour de simples notions qui sont des concepts informes, des conglomérats d'images, de termes, de références, évoqués par un nom, sans ordre pour la pensée qui, confrontée à des sens apparentés mais incompatibles, s'y perd en contradictions.

Toutes les notions ne se prêtent pas à s'ordonner en concepts, la plupart ne peuvent se ramener à un concept unique, et aucune ne se réduit jamais à un concept. Le concept représente une perte de richesse pour la notion, bien qu'il lui restitue ensuite ce qu'il lui a ôté en devenant une nouvelle composante de la notion dont il émerge. Ce n'est que du point de vue de la science, que le concept, s'il est bien formé, est strictement supérieur à la notion. La poésie, par exemple, n'a que faire des concepts, sinon en tant qu'ils participent des notions. Sa rigueur consiste à organiser les notions, ou plus exactement les mots qui les véhiculent, alors que la science ne vise qu'à organiser les concepts. C'est pourquoi la science ne saurait aspirer à remplacer la poésie pas plus qu'elle ne peut se départir entièrement des notions qui sont le sol dont elle se nourrit, son instrument provisoire mais nécessaire ; car, des choses elles-mêmes, les concepts ne naissent pas : les concepts n'accèdent aux choses qu'après être sortis des notions qui sont le milieu où la pensée et les choses entretiennent leur commerce primitif.

La philosophie, quant à elle, peut être convenablement appelée intermédiaire entre la poésie et la science. Non qu'elle soit impuissante à accéder à la pensée conceptuelle, un moyen terme bâtard, une rhétorique incapable d'accomplir une autre tâche que de combler temporairement les silences du savoir scientifique ; mais parce qu'elle est une liaison nécessaire entre les deux. La philosophie est familière des concepts ; elle se place pourtant en arrière d'eux, là où les concepts sont présents et doivent à leur tour être réfléchis, ou là où ils sont absents mais demandent à naître. Son rôle est à la fois de préparer la connaissance par concepts du monde et d'empêcher cette connaissance d'oublier son origine et ses limites. Parfois, elle s'unit à la science pour devenir science philosophique, c'est-à-dire science spéculative. Qu'elle analyse les notions du langage ordinaire ou les concepts de la science, elle décrit leurs liaisons et leurs limitations ; elle opère par notions et par concepts, mais sans jamais se ramener elle-même entièrement à un concept. S'il existe, en effet, bien des concepts de philosophie, il n'y en a aucun qui soit univoque et unique. D'ailleurs, dans l'hypothèse où elle parviendrait à un tel concept d'elle-même, c'est-à-dire à un concept de la réflexion de tous les concepts, elle ne serait plus la philosophie mais un savoir absolu, cessant d'être ce par quoi elle se laisse reconnaître : un cycle d'auto-interprétation de la connaissance, alternance de phases d'engendrement de concepts

et de sciences, et de phases de mise en question de tous les concepts et de toutes les sciences. Pendant ses phases « positives », où elle rend possible la production des concepts, elle tend à « se vider » au profit des sciences. Ceci reste vrai que les sciences en question soient reconnues comme des rameaux de la philosophie, ou qu'elles acquièrent le statut de disciplines indépendantes, aptes à se développer sans nouveau recours au questionnement philosophique. D'où l'immanquable illusion périodique d'une disparition progressive de la philosophie, de la résorption de son domaine, et de son remplacement par des sciences qui, cependant, n'auraient pu naître sans elle, et qui, hormis leurs implications pratiques qui fournissent un autre critère pour les juger, ne peuvent en fin de compte acquérir leur sens qu'au point de vue de sa réflexion. Plus une science est nouvelle, donc plus proche de ses principes et plus éloignée de la rencontre de ses bornes, plus elle se croit définitive, et plus elle donne l'apparence d'accéder à une réalité que la philosophie ne peut pénétrer. Elle oppose la fermeté de ses concepts à l'incertitude qui entoure naturellement la philosophie, placée aux limites du savoir, là où le mouvement des formes labiles génère ou conserve des vérités plus profondes mais moins fermement établies. Bientôt, pourtant, la philosophie se prend à réinterroger tous les savoirs, à dissoudre tous les concepts pour les ressourcer dans des systèmes de notions plus riches qu'ils ne l'étaient. Unité des deux phases, elle avance en spirale. Et de ce processus, on ne peut acquérir qu'une connaissance provisoire.

Il existe assurément une démarcation entre les sciences constituées et la philosophie ; mais elle ne suffit pas à les séparer. Bien qu'elle se distingue de la philosophie, et aussi des fausses sciences dont il arrive parfois à la philosophie de tolérer l'apparition malencontreuse, et bien qu'elle puisse se développer sans que la philosophie intervienne, la science ne peut se constituer sur un terrain que la philosophie n'a pas préparé ni échapper à cet égard à sa tutelle ; même son autonomie est conditionnée par la philosophie dont elle provient. Sans doute est-il souvent possible de faire une bonne science en ignorant cette liaison, et en commettant cette erreur philosophique qui consiste à imaginer que les sciences naissent de l'empirie ou de l'application mécanique de systèmes formels neutres par rapport à l'empirie. Seulement cette erreur ne peut avoir lieu que durant les phases où le développement scientifique est stabilisé ; car il suffit que la philosophie change radicalement pour que les sciences se bouleversent, et, réciproquement, chaque fois qu'une crise majeure se produit dans les sciences qui parviennent à leur limite, elle ne se résout que par un recours à la philosophie.

Aujourd'hui, nous sommes confrontés à une crise de la science politique, une crise latente – il est vrai – puisqu'elle remonte à la naissance des sciences politiques (par opposition à la science politique précédente) durant la deuxième moitié du XIX^{e} siècle ; et une crise externe seulement, puisqu'elle n'est pas ou guère ressentie de l'intérieur même des sciences politiques ; mais une crise certaine néanmoins qui se manifeste en particulier par l'impossibilité pour la philosophie de reconnaître les

concepts employés par les sciences politiques comme appropriés à la constitution d'une science politique digne de son objet

Alors que la réflexion philosophique n'éprouve que peu de difficultés à admettre la validité de la mathématique et de la plupart des sciences de la nature, voire celle d'une partie importante des autres sciences sociales – sinon précisément en tant qu'elles demeurent à l'écart de la compréhension du politique –, elle mène contre les sciences politiques un combat polymorphe et durable. Cette crise est du reste également une crise dans la philosophie, puisque sans renoncer elle-même à l'exigence d'une philosophie politique, ni au projet d'une science politique, elle est présentement incapable d'élever la philosophie politique au-dessus d'une vulgaire histoire de la philosophie politique, et de contribuer à la constitution d'une science politique, autrement du moins que par une critique des sciences politiques en forme de « soupçon ».

Au point de vue de la réflexion philosophique, les concepts cardinaux des sciences politiques (ceux par exemple de politique, de pouvoir, d'État, de domination, de violence, d'idéologie, etc.) ne sont que des notions utilisées comme si elles étaient des concepts et quand de véritables concepts sont élaborés, s'ils permettent de traiter scientifiquement certains objets limités situés à l'intérieur du politique, ils n'accèdent pas néanmoins à la compréhension du domaine en tant que tel.

Cette carence n'est pas atténuée par l'existence – purement sociologique d'une communauté institutionnalisée des chercheurs en sciences politiques, qui s'accordent à considérer de telles notions comme des concepts, ou de telles études dans le politique comme des progrès de la connaissance du politique proprement dit. La forme institutionnelle d'une communauté scientifique (matérialisée par des centres de recherche, des revues et des rencontres spécialisées) ne sauraient en effet se substituer à l'épreuve de validation gnoséologique à laquelle toute science est par principe soumise. Et ce n'est pas davantage parce que cette communauté parvient à la fois à accumuler les connaissances positives à l'intérieur du politique, voire à acquérir un savoir théorique solide de certains objets, qu'elle se rapproche des objectifs que l'on peut légitimement assigner à une science du politique.

Pareille à toutes les communautés, celle des sciences politiques se réfère à une origine symbolique : en France, 1871, date de fondation de l'École libre des sciences politiques. Cette origine est bien sûr adossée à la généalogie des philosophes politiques et sociaux de la tradition ; mais à l'égard desquels la communauté prend bien soin de se maintenir à distance, persuadée comme elle l'est que les sciences politiques seraient devenues scientifiques en se détachant d'eux. Cette conviction repose sur l'élaboration de nouvelles méthodes d'analyse (géographie électorale, sondages d'opinion, étude statistique des carrières politiques et administratives, analyse lexicologique des discours politiques, etc.) ; l'acquisition de nouveaux objets (ceux notamment de la sociologie politique) ; l'adoption d'un paradigme épistémologique physicaliste et sur une rupture proclamée (sinon réelle) avec la morale, la philoso-

phie, le droit, l'économie, et plus généralement toutes les disciplines réputées normatives.

Corrélative de l'émergence d'une micro sociologie diversifiée, destinée à décrire les aspects locaux d'une société en cours de différentiation fonctionnelle, et de celle d'un État essentiellement administratif, demandeur de nouvelles élites, les sciences politiques se sont présentées comme le rassemblement de toutes les connaissances positives ou techniques utiles à la gestion des démocraties parlementaires occidentales : histoire politique contemporaine ; histoire des idées politiques ; description juridico-sociologique des institutions publiques ; relations internationales ; finances publiques ; démographie ; politiques publiques ; vie électorale ; formation de la demande politique (groupes de pression, partis, opinion publique) ; satisfaction de cette demande par l'offre politique (coalitions parlementaires et gouvernementales), et contraintes socio-économiques de l'expression de la demande et de la réalisation de l'offre (déterminations socio-économiques du vote, distorsions liées à la loi électorale, à l'organisation des rapports entre le gouvernement et le parlement, aux mécanismes de la décision administrative) ; enfin, étude comparative des situations « exotiques » (régimes non parlementaires).

Bien que l'extraction des sciences politiques hors de la gangue des « sciences morales et politiques », dans lesquelles la séparation entre les sciences positives et les doctrines normatives n'est pas encore effectuée, fut un processus assez lent, la rupture définitive se serait concrétisée par l'abandon du matérialisme historique, dernière entreprise spéculative, critique et totalisante dans le champ des sciences politiques. Cet abandon est revendiqué avec d'autant plus de fierté qu'il aurait été obtenu sans recours à une réfutation philosophique, mais au contraire sur des bases purement politologiques : grâce à la découverte positive d'un nouveau type de régime, le totalitarisme, qui n'avait pas été identifié par les philosophes de la tradition. Ce régime se caractériserait par la présence à son principe d'une idéologie, elle-même considérée comme un fait social empiriquement observable. Or le matérialisme historique conduisant en fait à la formation et à la consolidation d'un régime de ce type, il est alors conçu comme une idéologie ; et, dans la mesure où le totalitarisme est analysé comme une perversion de l'organisation politique de référence (les régimes à caractère parlementaire), l'idéologie « matérialiste historique » est disqualifiée dans ses prétentions à la scientificité. Il est pourtant hors de doute que, si de la découverte positive du totalitarisme on peut ainsi remonter à l'invalidation épistémologique du matérialisme historique, c'est bien parce que l'on transite par ce dont les sciences politiques se flattent de s'être séparées, à savoir la morale (non certes la morale individuelle, mais collective). Au lieu donc de se couper pour toujours de la philosophie et de la morale, les sciences politiques entreprennent la recherche des fondements philosophiques de la morale, elle-même interprétée comme critère d'évaluation politique. En sorte que, tout en faisant appel en tant que de besoin à la philosophie, les sciences politiques revendiquent la possibilité de se soustraire à sa tutelle.

Seulement la philosophie ne peut se satisfaire de ce rôle de servante des sciences politiques, ni se réduire à un supplément d'âme ou une caution de ce groupe de disciplines. Sans méconnaître, comme on l'a déjà dit, la validité du savoir qu'elles possèdent de quelques objets, elle se doit de repérer ce qui en elles demeure seulement notionnel et parcellaire et déterminer les conditions d'une science politique conceptuelle et complète par rapport à sa visée. Elle n'est pas chargée de conduire par elle-même la constitution de cette science, mais son intervention initiale ne saurait être évitée.

L'objet qui nous intéresse spécifiquement ici, celui de système politique, n'est donné comme un concept ni dans son unité ni dans ses composantes. Le politique, quand il n'est pas trivialement confondu avec la politique, est défini à partir de notions aussi confuses que celles de pouvoir, de société globale, de domination légitime ou de violence. Le système est pour sa part confondu avec l'institution, l'ordre, ou l'ensemble d'éléments. Et le système politique, que composent ces deux agrégats confus, est assimilé au régime ou à l'État ou au « sous-système de contrôle d'une société globale ».

Pour tenter de construire le concept de système politique, force est de passer par les composantes de sa notion, qui sont la seule matière première disponible mais il serait vain d'espérer une décomposition en éléments premiers, analysés isolément les uns des autres. Confuse ou non, la notion de système politique fait elle-même système, si bien qu'on ne peut en élucider les termes qu'à partir de leurs relations. Le concept du système politique ne sera donc ni la réarticulation *ex post* de deux concepts clos, ni la simple épuration d'une notion prise comme un tout, mais la réduction d'une relation entre deux notions qui ne se laissent conceptualiser que de façon conjointe.

À tous les âges de la pensée politique, une réciprocité existe entre les deux notions, même lorsque des différences terminologiques empêchent de la reconnaître aisément ; et c'est cette réciprocité, périodiquement réitérée mais chaque fois déplacée, qui servira de fil conducteur à notre enquête dans cette Première Partie, consacrée précisément aux notions de « système » et de « politique ». La réciprocité du système et du politique, c'est-à-dire l'idée que le politique forme une totalité organisée, et que les totalités organisées trouvent un de leur modèle dans l'organisation politique, se rencontre en effet non seulement aujourd'hui mais à toutes les époques, sous des modalités très diverses dont il convient de faire l'archéologie. Pour les besoins de la recherche, nous distinguerons ici plusieurs périodicités différentes, qui correspondent davantage à des divisions logiques qu'à des distinctions chronologiques exactes qui seraient de peu d'intérêt pour notre propos.

La science politique, on l'a vu, connaît au moins deux périodes très distinctes la période contemporaine, celle des sciences politiques (positives), et celle de la science politique traditionnelle (spéculative). Cette opposition ne se ramène nullement à une séparation entre une science politique normative et une science politique descriptive, et nous n'entrerons ici dans aucun des débats qui ont récemment agité les historiens

de la théorie politique à cet égard. Les sciences politiques contemporaines seront caractérisées comme des *sciences dans le politique*, c'est-à-dire comme un conglomérat d'activités scientifiques visant à la connaissance d'objets locaux, généralement microscopiques, situés dans le politique ; par opposition à la science politique traditionnelle comme effort chaque fois renouvelé pour penser le politique macroscopiquement et en tant que tel, autrement dit, sous la catégorie de *science du politique.* Il est tout à fait possible que, localement, les sciences dans le politique atteignent un degré de scientificité plus grand que telle ou telle science du politique prise isolément. Il est d'ailleurs vraisemblable que ce ne soit pas le même type de scientificité qui puisse être attendu dans les deux cas ; et l'on peut admettre, voire espérer la coexistence des sciences dans le politique avec la science du politique qui ne remplit pas les mêmes emplois qu'elles. Dans une certaine mesure, la science du politique, qui se présente nécessairement, selon l'expression d'Aristote comme science « architectonique » par rapport à toutes les autres sciences en général, et aux autres sciences sociales en particulier, se nourrit des sciences dans le politique mais elle n'en dérive jamais directement, et ne saurait manquer de dénoncer la prétention de ces sciences à s'élever par elles-mêmes au rang de sciences du politique. La science politique traditionnelle se divise en deux âges : un âge classique, soumis en large part au paradigme aristotélicien, et qui recouvre l'Antiquité et le Moyen Age ; un âge moderne, soumis en large part au paradigme hobbésien, et qui s'étend de la fin du Moyen Age (c'est-à-dire de la Seconde Scolastique et de la Renaissance) à ce qui précède immédiatement la naissance des sciences politiques contemporaines. D'innombrables distinctions subalternes sont possibles, qu'une histoire de la science politique traditionnelle devrait obligatoirement prendre en compte : rival du paradigme aristotélicien (dont saint Thomas est le « répondant » médiéval), existe un paradigme platonicien (dont saint Augustin est le « répondant »), l'un et l'autre étant pris dans un réseau extrêmement complexe de traditions secondaires encore que significatives ; de même le paradigme hobbésien devrait être compris dans le cadre d'une histoire différenciée de la Modernité. Ces distinctions importantes seront évoquées dans ce qui suit en tant que de besoin, non de façon systématique, notre propos n'étant pas historien.

La difficulté provient de ce que la pensée des systèmes ne peut être périodisée de manière identique à la pensée politique. Bien que la philosophie classique elle-même doive être interprétée comme une pensée des systèmes, c'est seulement à l'âge moderne que les systèmes reçoivent une thématisation spécifique et que la problématique systémique apparaît en tant que telle. Dans un but de clarification, nous isolerons deux moments de cette problématique : la première est celle de la *théorie de la commande,* au sens où les systèmes sont conçus comme des mécanismes de contrôle eux-mêmes soumis à une volonté qui les commande ; la seconde est la *théorie de l'autonomie,* au sens où les systèmes sont conçus comme des processus d'auto-organisation. Bien que dans le détail des choses les deux théories s'enchevêtrent chronologiquement, elles n'en obéissent pas moins à deux paradigmes séparés.

Or la théorie de la commande correspond à la fois à l'âge moderne de la science politique traditionnelle et aux sciences politiques contemporaines ; tandis que la théorie de l'autonomie doit être mise en correspondance avec à la fois l'âge classique de la science politique traditionnelle et avec une seconde époque possible de la science politique contemporaine, celle de la politique théorique macroscopique, par opposition aux sciences politiques.

En sorte que nous assistons à un chevauchement des deux périodisations : les sciences politiques contemporaines héritent de la théorie moderne de la commande, tout en abandonnant le projet même de la science politique traditionnelle (y compris dans sa phase moderne) ; et, en contrepoint, la théorie de l'autonomie renvoie à la science politique traditionnelle dans sa phase classique, se plaçant ainsi en rupture avec les sciences politiques contemporaines tant du point de vue du politique que de celui de la conception des systèmes.

C'est pourquoi, la première section de cette Première Partie, aura pour objet la relation entre les sciences politiques, en tant que sciences dans le politique, avec la première science des systèmes ou théorie de la commande ; alors que la seconde section tâchera de reconstituer le projet d'une science du politique, en liaison avec la seconde science des systèmes ou théorie de l'autonomie.

SECTION I

Des sciences dans le politique

Presque tout à déjà été découvert, mais telles idées n'ont pas pris corps, d'autres ne sont pas en usage, bien qu'on les connaisse.

ARISTOTE, *Politique*, II, 1263 b 13.

1

L'héritage des sciences politiques et la théorie cybernétique de l'État

L'âge moderne de la science politique (qui, d'après nos conventions, demeure – rappelons-le – « traditionnelle » jusqu'à l'apparition des sciences politiques vers la fin du XIX[e] siècle) commence bien avant la fin du Moyen Age tel qu'il est délimité par les historiens. Il ne nous appartient pas ici de retracer cette genèse de la modernité politique qui inclut, pour ainsi dire, tous les auteurs postérieurs à saint Thomas, dernier représentant de la position classique héritée d'Aristote. Nous pouvons y accéder d'emblée par sa figure dominante, à savoir Thomas Hobbes.

C'est chez Hobbes que le terme de « système » entre pour la première fois, de manière en quelque sorte « systématique » et non occasionnelle dans le vocabulaire de la théorie politique. Voici, aussi littérale que possible, la traduction du texte essentiel à cet égard :

Ayant parlé de la Genèse, de la Forme, et de la puissance d'une *Res*-publique [Common-Wealth] je suis maintenant en mesure de parler de ses parties. À commencer par les *Systèmes*,

qui ressemblent aux parties similaires, ou Muscles, d'un Corps naturel. Par systèmes, j'entends un nombre quelconque d'hommes réunis par un même Intérêt ou dans une même Entreprise. Les uns sont *Réguliers*, les autres sont *Irréguliers*. Sont Réguliers ceux dans lesquels un homme ou une Assemblée sont constituées en *Représentant* du nombre total. Les autres sont Irréguliers [1].

L'objet de la théorie, politique, et donc du *Léviathan* qui s'en proclame l'accomplissement, est l'*unité sociale* individualisée, se présentant comme l'affaire commune des hommes qui la composent. *Common-Wealth* est en effet la simple transposition anglaise du latin *Res-publica* qui désigne à la fois comme nous le verrons ultérieurement- ce qui concerne collectivement les membres de l'unité sociale (par opposition à ce qui les concerne privativement les uns les autres), et l'unité sociale elle-même en tant qu'elle est en retour ce qui les intéresse primordialement. *Wealth* ne doit pas être compris ici au sens purement patrimonial d'une propriété marchande, mais au sens de *res*, chose qui concerne, affaire. La « République » est « affaire publique », en ce qu'elle est entreprise commune, objet de l'intérêt commun ; donc le lieu où une communauté subjective se prend réflexivement comme objet de son propre intérêt. Or, la partition de cette unité n'aboutit pas directement aux individus, mais aux groupes sociaux formés par eux, appelés « systèmes » en tant qu'ils sont également – comme la République – des unités organisées, analogues aux parties motrices d'un corps vivant. À la différence d'un agrégat, ou d'un vulgaire ensemble d'éléments, un système tire son organisation d'une finalité. Dès lors que des individus s'unissent en vue d'une action déterminée ils forment un tel système ; et comme le nombre d'éléments d'un système est quelconque, et que la République est elle-même finalisée, il suit que la République aussi est un système, plus exactement un *système politique* (par opposition aux systèmes privés), composé d'autres systèmes subordonnés à lui.

Deux types d'organisation sont possibles pour un système social en général : une organisation sans règle (irrégulière), acentrique et spontanée, et une organisation d'après une règle (régulière) dans laquelle un ou plusieurs éléments sont constitués en représentants de l'ensemble. Nous touchons ici au cœur de la pensée politique moderne comme théorie de la volonté et de l'expression : les membres d'une organisation sont chacun pourvus d'une volonté, c'est-à-dire d'une faculté de s'assigner une fin et de la mettre en œuvre ; mais la somme des volontés individuelles, leur agrégation, ne constitue pas comme telle une volonté commune, ou volonté du tout, puisqu'il est toujours possible que les volontés individuelles se contrecarrent l'une l'autre. C'est par conséquent à condition que les membres du système se donnent une règle d'après laquelle l'une des volontés – qu'il s'agisse de la volonté de l'un d'entre eux, ou celle d'un groupe, alors appelé Assemblée – est systématiquement reconnue

1. T. Hobbes, *Léviathan*, II.22 : « Des *systèmes* sujets, politiques et privés ». Notre traduction porte sur l'édition anglaise de l'ouvrage : McPherson (éd.), Harmondsworth (Middlessex), 1968, texte établi à partir de l'édition de 1651.

comme représentative de la volonté du tout, que le système acquiert une volonté propre. Il importe de bien voir que l'extension du groupe représentatif est en principe indifférente : il peut s'agir d'un individu ou d'une sélection de plusieurs individus, mais aussi de leur ensemble. Il faut et il suffit qu'un système soit doté d'une *procédure* de conversion des volontés individuelles en volonté du tout, pour qu'il soit régulier, même si celle-ci est obtenue par un compromis entre les volontés individuelles. En sorte que ce qui distingue un système régulier dont le Représentant est l'assemblée de tous les membres (ou *a fortiori* un individu unique ou une assemblée sélective), d'un système irrégulier, est que le premier compose les volontés individuelles au moyen d'une procédure spécifique (en général la pluralité du suffrage), au lieu que le second se borne à les laisser interagir en désordre. Les organisations « monarchique » (dans laquelle le Représentant est un homme seul), « oligarchique » (dans laquelle il est un groupe sélectif), « démocratique » (dans laquelle il est le groupe tout entier), se séparent entre elles est s'opposent à l'organisation « anarchique » (dans laquelle il n'y a pas de Représentant), du point de vue du type de procédure employé. L'organisation « monarchique » opère une composition *a priori* des volontés, en établissant d'emblée un compromis qui substitue définitivement la volonté d'un seul aux volontés de tous dans la constitution de la volonté du tout. L'organisation oligarchique divise le compromis en deux moments : le premier consiste à réduire d'abord le nombre des acteurs du compromis, le second à leur fournir une règle de composition de leurs volontés. L'organisation démocratique se limite à déterminer la règle de composition, sans autre compromis *a priori ;* tandis que l'« anti-organisation anarchique » ne fixe pas même de règle permettant d'aboutir à un compromis. Plus on intensifie par conséquent la réduction du nombre de Représentants, plus le compromis initial est difficile à obtenir, mais plus les compromis ultérieurs sont aisés. La constitution monarchique ramène la délibération collective à la seule phase initiale de l'organisation du système. La constitution démocratique renvoie la délibération collective procédurale à chaque décision particulière, et l'anti-constitution anarchique, dont le modèle est la foule, ne prévoit pas de mécanisme de décision. (On notera que l'organisation sociale est stratifiée, et que par conséquent les systèmes qui s'emboîtent les uns dans les autres peuvent à ce stade revêtir à chaque niveau des formes d'organisation distinctes.)

> Parmi ceux qui sont Réguliers, les uns sont Absolus et Indépendants, et ne sont les sujets de rien d'autre que leurs propres Représentants : tel est le cas des Res-publiques dont j'ai déjà parlé dans les cinq derniers chapitres. Les autres sont dépendants, c'est-à-dire subordonnés à quelque puissance Souveraine, dont tous, comme leurs représentants aussi, sont des Sujets. (*Léviathan, op. cit.*)

La série des systèmes emboîtés comporte une limite supérieure, car les groupes ne s'agrègent pas entre eux de façon homogène jusqu'à former l'ensemble de tous les systèmes sociaux du monde, soumis à la seule autorité de Dieu. Il existe en réalité

des unités, composées elles-mêmes de systèmes sociaux subordonnés, qui sont *dichotomiquement* séparées des autres unités de même niveau. Ces *unités intégrées* ne sont rien d'autre que les Républiques, caractérisées par ce que la théorie politique moderne nomme la « souveraineté ».

Dans la pensée classique, la « souveraineté », ou caractère de ce qui est *kurion* (suprême), était analysée d'un point de vue exclusivement interne : un individu ou un groupe était « souverain » dans la seule mesure où il disposait de la décision politique ultime ; mais l'existence de cette prérogative, bien loin d'*engendrer* l'unité politique de la Cité ou République, était conditionnée par son existence. Dans la pensée moderne, au contraire, c'est la souveraineté qui *produit* l'unité de la République : c'est parce qu'il existe un niveau d'organisation social qui n'est subordonné à aucun autre qui lui soit supérieur, que les Républiques se distinguent au lieu de s'intégrer entre elles ; et c'est parce qu'il existe des systèmes dont le Représentant ou Souverain n'est soumis qu'à sa propre volonté, qu'elles sont possibles. Autrement dit, dans tous les systèmes sociaux formant le domaine d'objets de ce que nous appellerions aujourd'hui la sociologie, il faut distinguer ceux qui ne sont soumis à aucune autre volonté que celle de leur Représentant, et que Hobbes nomme pour cette raison « absolus » (soustraits à tout lien : *ab-solutus*) et indépendants, de ceux dont le Représentant, s'il est absolu et indépendant par rapport aux autres membres du système (s'il y en a), ne peut décider que dans le cadre qui lui est fixé par le Représentant du système de rang le plus élevé, à savoir la République. La sociologie hobbésienne discerne ainsi des systèmes sociaux « sujets » (assujettis à d'autres qu'eux) et des systèmes sociaux « souverains ». Or, comme ces derniers constituent les unités intégrées, que nous appellerions aujourd'hui les *sociétés globales*, c'est seulement en se faisant science politique ou science des systèmes de ce genre que la sociologie peut rendre compte de son objet primordial : les sociétés unitaires.

Hobbes, cependant, ne distingue pas ici entre l'indépendance et l'autonomie. Il est toutefois permis de corriger sa terminologie trop pauvre à cet égard, en précisant que c'est bien l'autonomie, comme faculté de se donner à soi-même sa propre règle, qu'il a en vue, et non l'indépendance comme situation de fait dans laquelle une unité n'est liée d'aucune manière à celles qui lui sont extérieures (ce que les Grecs nommaient l'« autarcie »). Quand bien même une République dépendrait en partie d'autres Républiques, pour son approvisionnement par exemple, elle pourrait (jusqu'à un certain seuil) demeurer autonome. La science politique se définit donc bien comme la part supérieure de la sociologie, qui décrit le processus par lequel les unités sociales composées de systèmes subordonnés, deviennent des systèmes autonomes, et exercent leur autonomie en préservant à la fois leur séparation d'avec les autres systèmes autonomes de même rang et leur contrôle de l'organisation des systèmes subordonnés. Mais alors que la science politique classique distinguait entre l'unité autonome (ou Cité) et l'exercice de la suprématie au sein des institutions de la Cité,

la science politique moderne présente l'institution de cette suprématie (ou souveraineté du Représentant) comme l'unique condition de possibilité de l'unité autonome [2].

Ce qui pourrait passer pour une simple nuance de détail, est en fait une divergence de fond, car si, du point de vue classique, l'unité autonome peut changer au cours du temps de mode de suprématie (nous dirions aujourd'hui : de « régime «) sans perdre son identité en tant que système autonome, du point de vue moderne, l'organisation du système autonome est confondue avec celle du régime, et tout changement du mode de souveraineté (toute « révolution ») entraîne *ipso facto* la dissolution de l'unité globale. C'est pourquoi nous avons choisi de caractériser la science politique moderne comme une *théorie de la commande*, au sens où l'autonomie du politique y dépend entièrement de l'existence d'une autorité suprême ; et la science politique classique, à l'inverse, comme une *théorie de l'autonomie*, au sens où l'autorité suprême ne devient politique que dans la mesure où elle est rendue possible par un système autonome préalable qui l'intègre à son fonctionnement. Nous verrons aussi plus loin comment les sciences politiques contemporaines, bien qu'elles aient abandonné la vocation de la science politique moderne (et classique), qui était d'être une science de la constitution des unités sociales autonomes, ont conservé néanmoins la théorie de la commande, en se réduisant précisément à décrire les différents aspects de la commande politique, et en renvoyant à la sociologie générale – qui n'est du reste pas en état de s'acquitter d'une semblable tâche le soin de rendre compte de l'unité des systèmes autonomes.

Parmi les Systèmes Subordonnés, les uns sont *Politiques*, les autres sont Privés. Sont Po*litiques* (autrement dit *Corps Politiques* et *Personnes de droit*) ceux qui sont faits par l'autorité de la puissance Souveraine de la République. Sont Privés ceux qui sont constitués par les sujets entre eux, ou par l'autorité d'un étranger. Car aucune autorité dérivée d'une puissance étrangère, à l'intérieur du domaine d'une autre, n'y est Publique, mais Privée.

Et parmi les Systèmes Privés, les uns sont *Légaux*, les autres sont *Illégaux* sont *Légaux* ceux qui sont autorisés par la République, les autres sont *Illégaux*. Les Systèmes *Irréguliers*, sont ceux qui n'ayant pas de Représentants, consistent dans le seul concours des Gens. S'ils ne sont pas interdits par la République, ni le fruit d'une mauvaise intention (comme par

2. Rappelons la définition donnée par J. Bodin : « République est un droit gouvernement de plusieurs ménages, et de ce qui leur est commun avec puissance souveraine », *Les six livres de la République*, I.1, Paris, 1576. Les « systèmes » de Hobbes sont ce que Bodin appelle pour sa part les « Républiques », les « ménages », les « corps » et les « collèges » (III.7). La République est le système qui exerce sa souveraineté sur (ce qu'il y a de commun à) plusieurs ménages. « Mais tout ainsi que le navire n'est plus que de bois, sans forme de vaisseau, quand la quille, qui soutient les côtés, la proue, la poupe et le tillac, sont ôtés : aussi la République sans puissance souveraine, qui unit tous les membres et parties d'icelle et tous les ménages et collèges en un corps, n'est plus République. Et sans sortir de la similitude, tout ainsi que le navire peut être démembré en plusieurs pièces ou brûlé du tout : aussi le peuple peut être écarté en plusieurs endroits, ou du tout éteint, encore que la ville demeure en son entier : car ce n'est pas la ville ni les personnes qui font la Cité, mais l'union d'un peuple sous une seigneurie souveraine, encore qu'il y ait que trois ménages » (I.2). Chaque famille pourrait être autonome – en tant que son chef exerce sur elle une autorité souveraine – n'était l'utilité de réunir les familles entre elles, mais sans les supprimer (« car il n'y a point de chose publique, s'il n'y a rien de particulier : non plus que si tous les citoyens étaient Rois, il n'y aurait point de Roi », *ibid.*) afin de remplacer la violence et la force par un commandement conforme à la justice (Cf. « Commencement des Républiques », in J. Bodin, *Les six livres..., op. cit.*, I.6).

exemple le rassemblement des gens au marché, au spectacle, ou en vue de quelque fin inoffensive), ils sont Légaux. Mais si l'Intention est mauvaise ou inconnue (dans le cas d'un nombre de gens considérables), ils sont Illégaux. (*Léviathan, op. cit.*)

Bien que la République soit bien sûr le système politique par excellence, puisque tout ce qui est politique se définit uniquement par rapport à elle, elle peut octroyer à certains des systèmes sociaux qui lui sont subordonnés, un statut de puissance publique, c'est-à-dire leur déléguer une part de sa propre autorité. Ces systèmes sont donc politiques au sens restreint ou ils sont constitués par la commande politique dont ils sont en quelque sorte des prothèses ; mais ils ne sont pas autonomes, ou plutôt leur autonomie partielle est confinée dans les limites de la délégation dont ils dépendent et qui peut leur être unilatéralement retirée. Ils sont de « droit public » dans la mesure où leur organisation dérive – en droit – exclusivement de la volonté du souverain ou Représentant de la République. En revanche, certains systèmes subordonnés sont organisés spontanément par leurs propres membres : ils sont « privés », en ce qu'ils sont littéralement « privés de puissance publique (ou souveraine) ». La République les autorise (systèmes légaux), les interdit (systèmes illégaux), ou bien les tolère ou non (systèmes irréguliers). Même s'ils sont des corps politiques au point de vue d'une République étrangère (cas des ambassades par exemple), ils restent privés au point de vue de la République dans le ressort territorial de laquelle ils sont situés – ce qui nous rappelle incidemment que la science politique (au moins jusqu'à présent [3]) conçoit l'autorité politique comme s'exerçant sur un territoire autant que sur des hommes, bien qu'aucune raison théorique ne vienne fonder pareille idée. Toujours est-il que la théorie de la commande ne présuppose nullement que toute autorité sociale soit de caractère politique ; elle admet au contraire que des systèmes sociaux se constituent spontanément, mais en demeurant soumis à la volonté politique qui apprécie si leur destination est ou non conforme aux intérêts supérieurs de l'État (ce terme étant explicitement assimilé par Hobbes à celui de République). Une fois encore, la différence est notable avec la pensée classique qui soumet éventuellement à son tour le contrôle politique à un arbitrage de droit, ce qui serait logiquement impossible dans la pensée hobbésienne qui n'attribue ni limite ni division à la commande souveraine.

Dans ce qui est par ailleurs à ce jour la meilleure des traductions intégrales du *Léviathan* [4], F. Tricaud remplace le mot de « système » par celui d'« organisation ». Sans qu'il s'agisse d'un contre-sens, puisqu'un système se définit essentiellement (comme nous tâcherons ultérieurement de le montrer) par son organisation, cette substitution, qui n'a d'autre motif que d'éliminer un terme inhabituel dans l'acception où il est pris en l'occurrence, a le triple inconvénient de laisser échapper un jeu de métaphores qui touche en réalité au centre de la pensée de Hobbes,

3. J. Bodin fait exception à cet égard (voir plus haut).
4. T. Hobbes, *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, 1971, p. 237.

d'occulter le fait que celui-ci est le premier théoricien moderne des systèmes, et que la science politique est fondamentalement une science des systèmes sociaux.

En parlant de « Système » dans la version anglaise, Hobbes transpose le terme qu'il avait déjà utilisé dans la version latine, *sistema*, qui n'est rien d'autre qu'une translittération du mot grec *systema*. On peut légitimement s'interroger sur la raison que le conduit à recourir dans le grand chapitre de sociologie du *Léviathan* à un mot qui – pour usuel qu'il soit – est encore rare dans la langue philosophique moderne, nouveau en ce sens, qu'il ne réutilise guère dans le reste de son œuvre, et que la science politique mettra du reste fort longtemps à entériner. Cette interrogation est d'autant plus nécessaire que le terme recouvre chez lui un concept bien défini, alors qu'il allait ensuite et jusqu'à aujourd'hui, du moins dans la langue politologique, se rabaisser à un usage principalement notionnel.

Systema est d'abord une notion abstraite, dérivée du verbe *tithemi* qui signifie « poser », et auquel le préfixe *syn-* (avec) donne le sens de « composer » (être posé ensemble, simultanément). Le terme revêt en grec des acceptions assez voisines, encore que peut-être un peu plus nombreuses, que celles qu'il possède en français : ensemble, total, masse (d'où, chez Hippocrate : amas de sang ou d'humeurs), et le plus souvent avec le sens d'ensemble organisé. Aristote l'emploie par exemple pour parler de l'ensemble du corps, aussi bien que d'une composition littéraire (d'où en musicologie : réunion de sons formant un tout, accord musical), ou d'une doctrine (un système philosophique). Mais ses principaux emplois sont ceux du vocabulaire sociologique : troupeau, troupe, foule, corps de troupe, assemblée politique, confédération, ligue, ensemble d'institutions, constitution politique [5].

Apparemment ignoré du latin classique, il est en revanche transposé du grec par le latin médiéval. Il est par exemple attesté dès le IV^e^ siècle chez Martianus Capella, auteur latino-africain du *De Nupciis Filologiae et Mercurii* (9.322), avec l'acception générale de tout composé de plusieurs choses, ensemble. On le retrouve avec le même sens chez les commentateurs de Martianus, par exemple au XI^e^ siècle chez Jean Scot et Rémy d'Auxerre. Dès le IV^e^ siècle également, il prend aussi le sens d'unité (Calcidius, Commentaire 44 du *Timée*), et ne semble jamais avoir perdu son emploi musicologique. C'est ainsi qu'au XII^e^ siècle, Alexandre Neckham affirme : « Littera [...] secundus musicos tamen [par opposition aux grammairiens] dividitur in quosdam minutias, quae systemata dicuntur. »

Une enquête lexicologique minutieuse de la littérature politique du Bas Moyen Age et de la Renaissance permettrait de savoir si le terme a ou non retrouvé dès cette époque un usage sociologique. Mais en tout état de cause, quelque soit le domaine auquel elle s'applique, la notion de *sistema* renvoie toujours à l'unité d'un composé. Or, c'est précisément en ce sens que Hobbes l'utilise dans le texte cité, et le motif pour lequel il y recourt. Qu'il s'agisse, en effet, du *sistema civium* du texte latin du *Léviathan*, ou du *system subject* de la version anglaise, ce à quoi le mot se réfère ce

5. Diverses références chez Platon, Aristote, Plutarque, etc.

sont les unités (sociales) des composés (humains) en général, depuis les précaires groupements de simple rencontre ou d'occasion, jusqu'aux Républiques [6]. La difficulté que le terme permet de surmonter est l'absence dans la langue politique d'un concept qui recouvre *ensemble* les États formellement constitués par un acte d'institution qui les dote d'une procédure fixe de décision, et sont à ce titre des êtres *artificiels*, et les groupes qui se constituent spontanément et de manière informelle, qui sont quant à eux des êtres *naturels*. Ce qu'il y a en effet de commun à toutes les entités sociales, du degré zéro de l'organisation (le groupe éphémère dépourvu de règle), jusqu'à l'organisation parachevée (la République), est d'être des unités composées, donc des systèmes. Le concept de système dévoile ainsi ce qui constitue l'essence du social selon Hobbes, la qualité d'être à la fois naturel et artificiel, plus naturel que nature, plus artificiel que n'importe quel produit ordinaire de l'art.

La problématique exposée dès les toutes premières lignes de l'Introduction du *Léviathan sous* une forme encore paradoxale, trouve de la sorte sa résolution conceptuelle :

> La Nature (l'Art par lequel Dieu a fabriqué et gouverne le monde), est par l'Art de l'homme, comme en tant d'autres choses, si bien imitée en cela aussi, qu'il peut fabriquer un Animal Artificiel. Car en voyant que la vie n'est rien d'autre qu'un mouvement des Membres, dont le commencement est dans quelque partie principale située au-dedans ; pourquoi ne pourrions-nous pas dire, que tous les *Automates* (engins qui se meuvent eux-mêmes par des ressorts et des roues comme le fait une montre) ont une vie artificielle ? Car qu'est-ce que le *Cœur*, sinon un *Ressort ;* et les *Nerfs*, sinon autant de *Cordons ;* et les *Articulations*, sinon autant de *Roues*, qui donnent son mouvement à la totalité du *Corps*, conformément à l'intention de l'Artisan ? Mais l'*Art* va plus loin encore, imitant cet ouvrage Rationnel et le plus excellent de la Nature, l'*Homme*. Car par l'Art est créé ce grand LÉVIATHAN appelé RES-PUBLIQUE, ou ÉTAT (en latin CIVITAS), qui n'est pas autre chose qu'un Homme Artificiel. Quoique de plus grandes stature et force que le Naturel pour la protection et la défense duquel il a été conçu ; et dans lequel, la *Souveraineté* est une *Âme* Artificielle, en tant qu'elle donne vie et mouvement à la totalité du Corps ; les *Magistrats*, et autres *Officiers* de Juridiction et d'Exécution, des Articulations artificielles. La *Récompense* et la *Punition* (par lesquelles attachés au Siège de la Souveraineté, toutes les articulations et tous les membres sont mis en branle en vue de l'accomplissement de leur tâche) sont les *Nerfs*, qui font la même chose dans le Corps Naturel ; la *Prospérité* et la *Richesse* de tous les Membres Particuliers, sont la *Force ;* le *Salus Populi* (*la sécurité du peuple*), son Industrie ; les *Conseillers*, par lesquels toutes les choses qui lui est nécessaire de connaître, lui sont suggérées, sont sa *Mémoire ;* l'*Équité* et les *Lois*, une *Raison* et *Volonté* artificiels ; la *Concorde*, sa *Santé ;* la *Sédition*, sa *Maladie ;* et la *Guerre Civile*, sa *Mort*. Enfin, les Pactes et *Conventions*, par lesquels les parties de ce Corps Politique furent d'abord fabriquées, assemblées, et unies, ressemblent au *Fiat, ou* au *Faisons l'homme* prononcé par Dieu lors de la *Création*.

6. Le terme est plus compréhensif encore que celui de « communauté » : « Le mot de Communauté est commun à la famille, au Collège et à la République : et proprement le corps s'entend, ou de plusieurs familles, ou de plusieurs collèges, ou de plusieurs familles et collèges », J. Bodin, *op. cit.*, III.7.

Pour décrire la Nature de cet homme Artificiel, je considérerai :

Premièrement sa *Matière* et son *Artisan* ; qui dans les deux cas est l'Homme.
Deuxièmement, comment et par quelle *Convention* il est fabriqué ; quels sont les Droits et la Juste Puissance de *l'Autorité* d'un *Souverain ;* et ce qui le *préserve* et ce qui le *dissout.*
Troisièmement, ce qu'est une *Res-Publique Chrétienne.*
Enfin, ce qu'est le *Royaume des Ténèbres*.

On ne saurait dire plus clairement qu'il ne s'agit pour Hobbes ni de réduire le naturel à l'artificiel, ni inversement l'artificiel au naturel, mais de les penser ensemble sous un concept unique. À cet égard, il est sans aucun doute permis de le tenir pour l'un des pères de la pensée systémique, dans la mesure où elle est avant tout une tentative pour briser la frontière épistémologique qui sépare le mécanique du vivant, l'idéel du matériel, sans tomber pour autant dans les quatre écueils du réductionnisme : l'organicisme, le mécanisme physicaliste, l'idéalisme et le matérialisme. Or, comme Hobbes est également par ailleurs la figure dominante de la pensée politique moderne (de la même façon qu'Aristote est la figure dominante de la pensée politique classique [7]), il devient un symbole de la réciprocité essentielle qui unit pensée politique et pensée systémique. Aristote aussi entretient, comme on le verra, des rapports très profonds avec la systémique. Celle-ci se voit donc répartie, sur ce plan, entre-deux pôles théoriques opposés, de même que la pensée politique est prise dans une tension – non surmontée à ce jour – entre un pôle aristotélicien classique et un pôle hobbésien moderne.

Aristote avait été un « physiologiste » du politique, traitant de sa nature, sans présupposer qu'il fût un produit de l'art, bien que l'art y prît assurément sa place dans le cadre et les limites de la nature. Hobbes eût l'ambition de devenir le premier « physicien « du politique, en soustrayant son étude à la rhétorique, mais avec l'intention d'exploiter cette connaissance naturelle en vue de l'acquisition d'une technique de fabrication du politique. La science de la nature s'inscrivait, à son époque, dans un tout autre contexte que celle des Grecs. Galilée et Descartes avaient-croyait-on – ruiné les chimères des Anciens, y ayant substitué une méthode qu'on tenait pour certaine. Hobbes se proposait d'appliquer une méthode de ce genre non à la nature matérielle, de l'étude de laquelle elle était issue, mais au domaine qu'il jugeait le plus digne, celui du politique. Il décida, pour ce faire, de considérer les sociétés politiques (ou « civiles ») comme des machines automates :

Car, de même qu'en une horloge, ou en quelqu'autre machine automate, dont les ressorts sont un peu difficiles à discerner, on ne peut pas savoir quelle est la fonction de chaque partie,

7. La chronologie, on l'a dit, n'est qu'un aspect subalterne et trompeur de l'histoire de la pensée : les ontologies se constituent sans tenir compte de la périodisation positive ; aussi n'est-il pas incorrect d'affirmer que Platon, par exemple, qui est plus proche de Hobbes que d'Aristote, est, en politique au moins, le premier des Modernes. On a beau répéter cette évidence que Platon est antérieur à Aristote et l'a formé, il n'en reste pas moins que le second opère un retour à une ontologie politique plus originaire.

ni quel est l'office de chaque roue, si on ne la démonte, et si l'on ne considère à part la matière, la figure et le mouvement de chaque pièce ; 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, c'est-à-dire, il faut bien entendre quel est le naturel des hommes, qu'est-ce qui les rend propres ou incapables de former des cités, et comment doivent être disposés ceux qui veulent s'assembler en un corps de République. [8]

Le corps politique étant bien l'unité d'un composé, deux aspects sont à considérer sans en abandonner aucun. En tant que composé, son existence dépend de ses ultimes composantes (ses éléments) – les individus, et des lois auxquelles obéit naturellement leur comportement ; si bien que la science politique comprend nécessairement une *psychologie*. En tant qu'unité, il dépend des systèmes que ses éléments sont susceptibles de former ; si bien que la science politique, qui comprend non moins nécessairement une *sociologie*, ne saurait en aucun cas se réduire à une psychologie. Pareillement, la connaissance de l'horloge comporte indissociablement deux aspects : celle des *propriétés mécaniques* des corps dont elle est formée, mais aussi celle des *fonctions* auxquelles ces corps sont soumis pour remplir le but que l'horloge assigne au tout. Le politiste ne peut donc se borner à être un physicien de la nature humaine, il lui faut encore être un technicien des machines sociales, un ingénieur capable de les *concevoir*, au double sens où il doit pouvoir comprendre leur agencement et le mettre en œuvre.

Or la différence remarquable, entre les systèmes sociaux et les autres machines (telles que les entend l'ontologie cartésienne), est précisément que leurs composantes sont aussi leurs ingénieurs : elles sont le produit d'un travail collectif sur un objet qui n'est autre que la collectivité elle-même. Hobbes formait ainsi le programme même d'une théorie des automates auto-organisés.

Il se trouve cependant que la nature du composant résiste en l'occurrence, selon lui, à l'auto-organisation. Alors que les abeilles sont d'une nature telle qu'il leur suffit de suivre leur intérêt particulier pour concourir *ipso facto* à l'intérêt collectif [9], Hobbes croit impossible d'en tirer – comme le fera au contraire Mandeville – la moindre conclusion analogique concernant les sociétés humaines ; et discerne dans la psychologie humaine un trait spécifique qui s'oppose à l'accord spontané (c'est-à-dire mécanique) des deux niveaux d'intérêts. Tandis que les abeilles ne visent qu'à satisfaire leurs besoins naturels, et entrent dans la coopération qui – par synergie – le permet le mieux ; les hommes ne visent ni à la satisfaction optimale de leurs besoins naturels, ni même à maximiser en valeur absolue les moyens de les satisfaire, mais cherchent *tous* à obtenir une satisfaction *supérieure* à la satisfaction *moyenne* (sinon supérieure à la satisfaction individuelle la plus grande) :

8. T. Hobbes, Préface du *De cive*, trad. Sorbière, Paris, 1982 (rééd.).
9. *Id*, *Léviathan*, II.17 (« Pourquoi certaines créatures dépourvues de raison, ou de langage, vivent néanmoins en Société, sans Puissance coercitive »).

Mais l'homme, dont la Joie consiste à se comparer lui-même aux autres hommes, ne peut trouver satisfaction que dans ce qui est éminent. [10]

Or, comme il est de toute évidence logiquement impossible que tous obtiennent en moyenne plus que la moyenne, il est inévitable que l'auto-organisation, si on l'abandonne à sa pente naturelle, aboutisse au désordre et à la guerre généralisée. Hobbes en vient donc à préconiser un type extrêmement paradoxal d'auto-organisation, qui consiste à renoncer à l'auto-organisation au profit d'une allo-organisation, autrement dit d'une *commande :* la seule auto organisation fructueuse dont la société humaine soit capable, est celle qui consiste à fabriquer une commande pour s'y aliéner à jamais.

Soulignons que Rousseau, penseur politique dominant du siècle suivant et encore trop considéré à tort comme entièrement étranger à Hobbes, adopte une conclusion du même genre à l'égard de l'insociabilité spontanée ; à ceci près qu'il attribue le phénomène, non à la nature de la *psyché* mais à celle de l'environnement dans lequel elle en vient elle-même à se placer. Le but qu'il se propose en conséquence, n'est pas d'adapter l'environnement social au phénomène pervers dont il est précisément la seule cause, mais de supprimer ce phénomène exogène en réorganisant radicalement son environnement. Alors que Hobbes, ne pouvant espérer supprimer de l'extérieur ce phénomène qu'il estime endogène, se propose d'en atténuer ou d'en retourner les effets, en construisant un environnement artificiel *ad hoc ;* Rousseau cherche à supprimer l'effet pervers de la socialité spontanée qui corrompt artificiellement la nature humaine, en restaurant cette dernière par un surcroît d'artifice.

La divergence d'appréciation sur les causes entraîne, comme il se doit, une conception différente des remèdes, c'est-à-dire une conception différente de l'ingénierie sociale qu'il convient d'opérer. Hobbes demande à la spontanéité sociale de se supprimer une fois pour toutes, en abdiquant en faveur d'un souverain absolu chargé d'organiser et gouverner le corps politique. Rousseau refusant au contraire de dissocier le souverain du corps politique, attend que ce soit une volonté générale perpétuellement acentrique qui procède à son auto organisation et à son auto-entretien (certes par des mécanismes de commande, toujours subordonnés néanmoins à la volonté immanente du tout). Cette auto-organisation ne saurait être générée spontanément, puisque comme on l'a dit – la spontanéité sociale est ordinairement corruptrice. Il faut donc *de l'extérieur* une intervention artificielle qui assemble les conditions d'émergence du processus d'auto-organisation, en l'empêchant de se muer conformément à son inclination – en processus de commande. Le Législateur est pour Rousseau ce « mécanicien qui invente la machine » [11] – une machine qui, dans sa seconde phase, produit elle-même ses propres régulateurs :

10. T. Hobbes, *Léviathan*, II.17.
11. J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, II.VII.7.

Dans la naissance des sociétés, dit Montesquieu, ce sont les chefs des Républiques qui font l'institution, et c'est ensuite l'institution qui forme les chefs des Républiques. (Du c*ontrat social,* II.VII.7.)

L'important est que le concepteur de la machine lui demeure extérieur :

Ce n'est point magistrature, ce n'est point souveraineté. cet emploi, qui constitue la République, n'entre point dans sa constitution. (Ibid., II.VII.4.)

Tandis que Hobbes préconise une auto-organisation qui devienne artificielle, Rousseau préconise un artifice qui devienne auto-organisationnel. Le premier attend de la raison – en l'occurrence de son œuvre – qu'elle justifie et entraîne de l'intérieur (en tant que de besoin) l'auto-organisation qui conduit à la commande. Le second attend que son œuvre expose le programme de travail du Législateur qui, de l'extérieur, commande le déclenchement de l'auto-organisation.

Cet « architecte » [12] doit d'abord examiner les caractères spécifiques du peuple auquel il entend donner des lois, afin que la constitution qu'il se propose de lui attribuer soit compatible avec ce qu'il est effectivement en état de subir ; mais, cette précaution étant prise, il ne doit pas craindre d'altérer la nature spontanée de l'homme. Il doit bien au contraire, la modifier de manière qu'elle s'insère dans le fonctionnement automatique de la constitution :

Celui qui ose entreprendre d'instituer un peuple doit se sentir en état de changer, pour ainsi dire, la nature humaine ; de transformer chaque individu, qui est par lui-même un tout parfait et solitaire, en partie d'un plus grand Lotit dont cet individu reçoive en quelque sorte sa vie et son être ; d'altérer la constitution de l'homme pour la renforcer ; de substituer l'existence partielle et morale à l'existence physique et indépendante que nous avons tous reçue de la nature. Il faut, en un mot, qu'il ôte à l'homme ses forces propres pour lui en donner qui lui soient étrangères et dont il ne puisse faire usage sans le secours d'autrui. Plus ses forces naturelles sont mortes et anéanties, plus les acquises sont grandes et durables, plus aussi l'institution est solide et parfaite : en sorte que si chaque Citoyen n'est rien, ne peut rien, que par tous les autres, et que la force acquise par le tout soit égale ou supérieure à la somme des forces naturelles de tous les individus, on peut dire que la législation est au plus haut point de perfection qu'elle puisse atteindre. (*Ibid.,* II.VII.3.) [13]

Le Législateur, bien entendu, ne saurait altérer lui-même *directement* la nature des individus, mais il peut (si les conditions sont réunies) les placer dans un système d'institutions qui empêche leurs oppositions mutuelles, et contrecarre leurs tendances à la domination. Au lieu d'établir, comme le veut Hobbes, la domination d'un seul (ou d'un petit nombre) sur tous les autres, il s'agit de faire en sorte qu'aucune action

12. J -J Rousseau, *Du contrat social*, II.VIII.1.
13. Cf. également : *Émile*, Livre I, « Les bonnes institutions sont celles qui savent le mieux dénaturer l'homme, lui ôter son existence absolue pour lui en donner une relative, et transporter le moi dans l'unité commune ; en sorte que chaque particulier ne se croit plus un, mais partie de l'unité et ne soit plus sensible que dans le tout ».

ne soit possible sans l'adhésion acentrique de (presque) tous. Chaque composante y perd l'autonomie individuelle qui est bénéfique dans l'isolement mais délétère en société, pour acquérir une autonomie de participation à la société qui est autonome en tant qu'elle n'est dominée par aucun en particulier.

Rousseau se place ainsi très exactement entre la pensée moderne (théorie de la commande) et de la pensée classique (théorie de l'autonomie), puisqu'il utilise une commande pour éliminer toute commande. Il ne peut être compris si l'on fait abstraction d'un des pôles de cette dualité. Cela posé, *en tant que* théoricien de la commande, on ne saurait mieux qualifier son projet – comme celui de Hobbes – qu'en disant qu'il est *cybernétique*.

Le terme de *cybernétique* a été introduit en 1947 par N. Wiener et A. Rosenblueth :

> Nous avons décidé d'appeler la totalité du domaine de la théorie de la commande et de la communication, du nom de *Cybernétique*, que nous formons à partir du grec *Kubernetès ou pilote*. En choisissant ce terme, nous tenons à reconnaître que la première étude significative sur les mécanismes de rétroaction était un article sur les *gouvernails* qui avait été publié par Clerk Maxwell en 1868, et que gouvernail dérive d'une corruption latine de *Kubernetès*. Nous voulons aussi prendre acte de ce que les mécanismes de pilotage des navires sont assurément l'une des formes les plus anciennes et les plus développées de mécanismes de rétroaction. Bien que le terme de *cybernétique* ne remonte pas plus loin que l'été 1947, nous considérons qu'il est opportun de l'employer pour désigner les époques antérieures du développement de ce domaine. [14]

De même que le sens de « gouvernail » (et de « gouvernement ») est tardif et dérivé en grec par rapport à celui de « pilotage », de même c'est par une dérivation tardive qu'il est permis d'appliquer aux conceptions politiques de Rousseau et de Hobbes la notion de « cybernétique » de Wiener et Rosenblueth. Pour ces derniers, en effet, la technologie cybernétique n'avait nullement pour visée immédiate la mise au point d'une ingénierie politique ou d'une technique de pilotage social, mais avant tout celle d'une technique d'automation du pilotage des machines au sens ordinaire. Que le développement de cette technique ait par ailleurs d'importantes implications sociales, c'est ce dont N. Wiener a montré dès le début une conscience très algue. Il est devenu évident aujourd'hui, moins d'un demi-siècle plus tard, que la prolifération des machines dont la cybernétique a constitué la théorisation initiale, et qui se manifeste en premier lieu par l'informatisation, aura été un événement social de toute première grandeur. Au surplus, la cause occasionnelle de la naissance de cette disci-

14. Norbert Wiener, *Cybernétique : contrôle et communication dans l'animal et la machine*, Cambridge (Mass.), 1948, Introduction.

pline, à savoir des problèmes très concrets de défense antiaérienne durant la Seconde Guerre mondiale, montre en elle-même que la cybernétique correspond à un dessein social pratique, plutôt qu'à une poursuite contemplative d'une connaissance désintéressée. Et pourtant, entre une technologie visant à la conception d'instruments socialement utiles (mais en même temps potentiellement dangereux pour la société) et une technique d'instrumentalisation de la société elle-même, il y a une distance qu'on ne peut franchir inconsidérément [15].

Il faut ici distinguer soigneusement entre, d'une part, le « risque technocratique « qui est impliqué dans le projet cybernétique au sens étroit, et, d'autre part, le programme de « cybernétique sociale » que nous attribuons aux philosophes politiques modernes. Le risque technocratique peut prendre trois visages : celui d'une société dans laquelle l'activité des automates se libère comme dans le mythe du Golem – de leur destination instrumentale, au cours d'un processus d'aliénation de ceux qu'ils étaient d'abord censés servir ; celui d'une société dans laquelle les automates acquerraient une prépondérance sous l'effet d'un acte formel d'abdication de la part de responsables qui jugeraient la programmation automatique plus rationnelle ; celui enfin d'une société asservie à une commande politique d'autant plus puissante qu'elle utiliserait des moyens automatisés pour s'imposer. Dans une certaine mesure, ce troisième risque est inverse des deux autres, puisqu'il suppose la conservation d'un contrôle sur les instruments (par une catégorie d'agents), tandis que les deux premiers impliquent un contrôle de tous les agents *par* les « instruments » eux-mêmes. Il reste en toute hypothèse que la « cybernétique politique » ne correspond à aucune de ces trois possibilités : elle est une technique d'instrumentalisation de la société (comme les deux premières), placée au service de la société (comme la troisième), mais de la société tout *entière* ; une procédure d'organisation de la société au profit d'une volonté politique elle-même non instrumentalisée et, en principe du moins, non confisquée par une catégorie d'agents.

Ces précisions faites, il faut souligner que la cybernétique au sens de Wiener et Rosenblueth, comme la cybernétique, au sens que nous attribuons ici à la philosophie politique moderne, unifie à la fois ordre mécanique et ordre vivant, nature et artefact, conception cognitive (*understanding*) et conception technologique (*design*). L'automation des systèmes de défense anti-aérienne associe en effet le perfectionnement des engins à la manipulation humaine du tir et de la cible elle-même (en l'occurrence

15. « Je mentionne ceci [la surévaluation des éléments homéostatiques de la société moderne] à cause des considérables, et je crois fallacieux espoirs, que certains de mes amis ont nourri envers l'efficacité sociale des nouveaux modes de pensée qui, quels qu'ils puissent être, seraient contenus dans ce livre. Ils sont convaincus que notre contrôle sur notre environnement matériel a dépassé de très loin notre contrôle sur notre environnement social et notre compréhension de celui-ci. En conséquence, ils considèrent que la tache principale, dans un futur immédiat est d'étendre au domaine de l'anthropologie, de la sociologie, de l'économie, les méthodes des sciences naturelles, avec l'espoir d'atteindre un succès comparable dans les domaines sociaux De ce qu'ils croient la chose nécessaire, ils en viennent à croire qu'elle est possible. En cela, je le maintiens, ils font preuve d'un optimisme excessif, et d'une incompréhension de la nature de toute réalisation scientifique », auteur, N. Wiener, *Cybernétique..., op. cit.,* chap. 8.

l'avion aux commandes duquel se trouve un pilote vivant) ; en sorte qu'il convient d'intégrer à la procédure automatique de calcul, des informations concernant le comportement des commandes vivantes – comportement qui est à son tour réglé par un système neurophysiologique dont il est possible, au moins en partie, de rendre compte en termes mécaniques. Autrement dit, pour concevoir technologiquement un système de tir anti-aérien automatisé, il faut concevoir cognitivement le système du comportement neurophysiologique (en dessiner un modèle), en vue du couplage des deux systèmes en un seul d'après un plan. Cette opération dépend de l'invention de concepts pertinents dans les *deux* domaines, en l'occurrence principalement ceux *d'information* et de *rétroaction.* La cybernétique au sens de Wiener et Rosenblueth se développa sur ces bases, comme domaine d'attraction et matrice d'une vaste série de disciplines nouvelles sur lesquelles nous aurons à revenir.

Or il faut bien avouer que, aussi cybernétique qu'elle soit dans son intention et sa forme, la philosophie politique moderne reposait sur un patrimoine scientifique fort différent – ce qui entraîne une limitation immédiate du parallèle que nous suggérons ici. Bien que les machines politiques conçues par Hobbes, Rousseau et leurs successeurs aient possédé, par exemple, des boucles de rétroaction tout à fait essentielles à leur fonctionnement (le renforcement de l'adhésion à la loi par l'exercice de la loi est un cas de rétroaction positive), il serait vain de rechercher chez de tels auteurs les prémices de concepts comme celui d'information. De même, si l'origine de l'informatique notamment remonte sans aucun doute au XVII^{e} siècle – à Pascal et surtout Leibniz –, des notions de ce genre sont entièrement étrangères aux auteurs que nous considérons.

Il importe seulement de comprendre que la science politique était pour eux la conception de systèmes automatiques finalisés de commande sociale. Cet héritage théorique fut conservé par les sciences politiques contemporaines, alors même qu'elles abandonnaient le *projet* cybernétique lui-même (l'ingénierie politique radicale) et sa condition de possibilité (la saisie théorique globale des systèmes sociaux unitaires), devenant ainsi des sciences des commandes localisées à l'intérieur d'un système global lui-même non interrogé.

Toujours est-il – pour en revenir à la pensée moderne – que derrière l'aspiration proprement romantique, littérairement exprimée, d'une fusion de la partie (individuelle) dans le tout (politique), apparaît bien chez Rousseau le projet cybernétique de forger le modèle d'un système qui corresponde aux buts poursuivis par les agents sociaux, sous l'hypothèse que leur finalité ultime soit d'être libres. C'est ainsi que le *Contrat social* tout entier est présenté par lui comme la résolution technique abstraite [16] d'un problème :

16. C'est-à-dire abstraite des conditions particulières dont dépend la réalisation effective du modèle : le problème politique n'a pas de solution dans toutes les situations possibles, mais seulement dans quelques-unes. D'où l'idée que, lorsque les conditions ne sont pas réunies, il faudrait abandonner l'optimum de Rousseau (la liberté) pour un optimum de Hobbes (la sécurité), et l'absence de contradiction de la pensée rousseauiste à cet égard. Voir plus loin.

Je suppose les hommes parvenus à ce point où les obstacles qui nuisent à leur conservation dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état. Alors cet état primitif ne peut plus subsister, et le genre humain périrait s'il ne changeait sa manière d'être.

Or comme les hommes ne peuvent engendrer de nouvelles forces, mais seulement unir et diriger celles qui existent, ils n'ont plus d'autres moyens pour se conserver que de former par agrégation une somme de forces qui puisse l'emporter sur la résistance, de les mettre en jeu par un seul mobile et de les faire agir de concert.

Cette somme de forces ne peut naître que du concours de plusieurs : mais la force et la liberté de chaque homme étant les premiers instruments de sa conservation, comment les engagera-t-il sans se nuire, et sans négliger les soins qu'il se doit ; cette difficulté ramenée à mon sujet peut s'énoncer en ces termes : Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant ? Tel est le problème fondamental dont le *Contrat Social* donne la solution.

La quantité totale des forces (c'est-à-dire la capacité de coercition des agents) existant dans une société étant donc supposée constante, le problème technique qui est posé est d'orienter les forces individuelles de manière à ce qu'elles deviennent toutes parallèles, au lieu de s'opposer sans cesse, comme elles le font spontanément quand le développement social n'est pas conforme à un plan. À cette même question Hobbes offre une réponse fort simple : il faut et il suffit qu'une commande centrale unique oriente toutes les autres forces. Cette commande n'est efficace dans la durée que si elle acquiert le statut de commande de droit, par un acte de soumission irrévocable de l'ensemble des agents. Rousseau, pour sa part, dissocie l'opération par laquelle les forces deviennent parallèles, et qu'il veut acentrique (même si cette opération doit être guidée de l'extérieur, il faut que le guidage soit accepté acentriquement et non imposé de manière coercitive), de la procédure par laquelle la force globale ainsi formée est orientée chaque fois dans une direction déterminée, et qui, elle, peut être centralisée (sans l'être nécessairement : la démocratie est l'une des *possibilités* de la République). Autrement dit, le premier préconise la monopolisation centrale du contrôle des forces locales ; tandis que le second place la commande d'orientation (le gouvernement) de la force globale sous le contrôle permanent de l'unité acentrique de ces mêmes forces (le corps social souverain). Si bien que l'auto-organisation acentrique du tout, qui se limite chez Hobbes à la conclusion d'un pacte irréversible et fait aussitôt place à une commande centrale monopolistique, préside chez Rousseau à l'intégralité du processus politique, une fois qu'il est déclenché par l'intervention du Législateur. Il convient de noter que les deux systèmes ne sont pas à proprement parler symétriques l'un de l'autre, car l'intervention du Législateur suppose elle-même une acceptation spontanée, analogue à cet égard à celle qui conditionne l'instauration de la souveraineté chez Hobbes.

En tout état de cause, Rousseau sait bien que le système qu'il préconise est infiniment plus sensible aux perturbations que celui de Hobbes :

Comme la volonté particulière agit sans cesse contre la volonté générale, aussi le Gouvernement fait un effort continuel contre la Souveraineté. Plus cet effort augmente, plus la constitution s altère, et comme il n'y a point ici d'autres volontés du corps qui, résistant à celle du Prince, fassent équilibre avec elle, il doit arriver tôt ou tard que le Prince opprime enfin le Souverain et rompe le traité Social. C'est là le vice inhérent et inévitable qui dès la naissance du corps politique tend sans relâche à le détruire, de même que la vieillesse et la mort détruisent le corps de l'homme. (*Léviathan,* III.X.1.)

Son système est soumis à un processus en tropique qu'aucun mécanisme de régulation ne peut venir empêcher, sauf à en accélérer encore la corruption du système :

Telle est la pente naturelle et inévitable des gouvernements les mieux constitués. Si Sparte et Rome ont péri, quel État peut espérer de durer toujours ? Si nous voulons former un établissement durable, ne songeons donc point à le rendre éternel. Pour réussir il ne faut pas tenter l'impossible, ni se flatter de donner à l'ouvrage des hommes une solidité que les choses humaines ne comportent pas. Le corps politique, aussi bien que le corps de l'homme, commence à mourir dès sa naissance et porte en lui-même les causes de sa destruction. (*Ibid.*, III.XI 1 sq.)

Bien que la volonté générale, en tant que résultante de l'élimination des volontés particulières opposées, se soit pas susceptible d'errer [17] et soit indestructible [18], elle peut devenir muette et impuissante. Il suffit que chacun l'élude au profit de volontés particulières, éventuellement devenues dominantes ; et c'est assez pour y parvenir qu'un parti politique apparaisse, même s'il est unique [19]. Tous les mécanismes additionnels de régulation sociale que l'on pourrait imaginer pour sauvegarder la concorde qu'il s'agisse d'institutions de contrôle ou de transactions (comme les partis précisément) – auraient pour effet de détruire ce qu'ils ont pour but de consolider [20], en sorte que le système de Rousseau contient un principe d'autolimitation de sa propre complexité.

Non seulement le système est précaire et ne peut pas être indéfiniment amélioré, mais en outre ses conditions de possibilité sont si restrictives qu'elles sont rarement réunies. Il y faut comme un miracle : la rencontre d'un peuple encore naissant et d'un législateur génial qui accepte de lui demeurer perpétuellement extérieur. Si pourtant Rousseau persiste à préférer ce système à celui plus solide et plus facile à mettre en place qu'avait décrit Hobbes, la raison n'en est pas que ce dernier aurait été d'après lui médiocre ingénieur, mais la différence entre leurs visées respectives. Hobbes n'a d'égard que pour la sécurité en général, tandis que Rousseau vise à garantir la sécurité de la liberté, telle du moins qu'il la conçoit :

17. T. Hobbes, *Léviathan*, *op. cit.*, II. III, *passim*.
18. *Ibid.*, IV. I, *passim.*
19. *Ibid.*, III. II, *passim.*
20. Plus les lois sont nombreuses, plus le système tend à se désorganiser.

On dira que le despote assure à ses sujets la tranquillité civile. Soit ; mais qu'y gagnent ils, si les guerres que son ambition leur attire, si son insatiable avidité, si les vexations de son ministère les désolent plus que ne le feraient leurs dissensions ; on vit tranquille aussi dans les cachots ; est-ce assez pour s'y trouver bien ? (*Contrat social,* I. IV.)

La forme du système dépend strictement – on le voit – des fins qui le justifient ; et c'est pourquoi la même problématique reçoit des solutions différentes de la part des principaux auteurs modernes, sans qu'aucun d'entre eux puisse être convaincu d'erreur logique dans la construction de son modèle. C'est, par exemple, une différence d'appréciation des fins, et plus précisément une compréhension différente de la liberté, qui induit des différences morphologiques dans l'organisation respective des systèmes de Rousseau et des libéraux. Parce que ceux-ci entendent préserver un espace de liberté individuelle absolument impénétrable à l'autorité souveraine, ils chargent une institution spécifique, le pouvoir judiciaire indépendant, de sa préservation ; alors que Rousseau ne sépare pas l'activité judiciaire, dont les objets sont particuliers, des actes de gouvernement. Inversement, parce que la liberté est nécessairement pour lui participation à la volonté souveraine, et non jouissance d'une individualité résiduelle, il exclut de son système le principe représentatif qui est la clé de voûte du parlementarisme lockéen. Ces divers systèmes, ainsi que tous ceux – très nombreux- qui leur sont comparables sur ce plan, peuvent donc coexister dans la science politique, le choix entre eux étant apparemment l'objet d'une décision métaphysique.

Nous entrevoyons ici ce qui constitue la limitation fondamentale de la problématique « cybernétique » en politique, dans son ensemble : les visées du système y sont pensées comme des *externalités,* non comme produites par le système ; et sa morphologie est donc suspendue à une détermination extrinsèque des fins. Que celles-ci proviennent d'une analyse de la nature humaine, comme pour les premières générations de penseurs modernes (y compris Machiavel, penseur de la *virtù,* et jusqu'aux libéraux, penseurs des intérêts marchands), ou d'une analyse de la nature de l'histoire comme pour les générations suivantes, elles sont en tout cas *exogènes.*

De ce point de vue, la situation des sciences politiques contemporaines n'est meilleure qu'en apparence. Quand elles ne renouent pas avec les théories modernes (moralité transcendantale, calcul des utilités, ou philosophie de l'histoire), les fins politiques leur sont empiriquement données par l'observation des opinions des agents. Mais ces opinions sont sensées provenir de *l'environnement* du système politique – « noosphère », ou « système culturel » –, et dériver plus ou moins directement du « système économique » ; en quoi elles demeurent bien exogènes [21]. Par ailleurs, ces opinions, sont encore la source supposée d'une ingénierie politique attribuée à l'État, de l'origine duquel elles ne peuvent rendre compte. Or, que l'exécution par l'État de la volonté exprimée par l'opinion agrégée des agents soit elle-même la fin

21. Nous verrons, en effet, plus loin comment les contemporains ont brisé l'unité traditionnelle de la République ou Cité pour séparer le politique de son « environnement social ».

de tous les systèmes politiques, n'est qu'une opinion politique parmi d'autres, arbitrairement formée. Les politistes contemporains croient échapper à la question métaphysique des fins du politique en se donnant leur existence historique variable, et s'imaginent accéder de la sorte à une science politique supérieure à celle des Modernes, qui auraient, eux, instillé leurs préférences idéologiques dans leurs modèles. C'est ignorer que les Modernes, constatant justement la variation indéfinie des opinions sur les fins et celle – non moindre – des institutions qui leur sont associées, se sont fixés pour tâche de concevoir des modèles qui dissocient la variété des opinions des fins du système lui-même. Si bien que la différence principale entre les Modernes et leurs successeurs est que les modèles des premiers présentent le politique comme une activité cybernétique visant à rendre les systèmes sociaux stables par rapport à la variation possible des opinions et conformes à des principes rationnels, tandis que les modèles des premiers décrivent le politique comme une activité cybernétique visant seulement à exécuter des opinions variables, sans pouvoir en justifier les principes. Mais n'est-il pas justement très remarquable que les sciences politiques, qui avaient dénoncé la science politique antérieure comme étant une science des *valeurs,* et avaient voulu lui substituer une science des *faits,* aient abouti à la conclusion qu'un *seul* type de régime politique était légitime et rationnel : le type parlementaire contemporain, en tant qu'il intègrerait la plus grande diversité d'opinions sur les fins ? Nos politistes contemporains ont également coutume de chercher à disqualifier la science politique traditionnelle en la traitant d'« organiciste ». Mais elle ne pourrait précisément l'être que si les fins étaient endogènes (puisqu'un organisme a en lui-même sa propre fin), ce qui – on vient de le voir – n'est nullement le cas chez les Modernes.

Certes, l'usage des métaphores anatomiques est extrêmement répandu dans la littérature politique du XVII^{e} au XIX^{e} siècle. Il est cependant pondéré par l'affirmation du caractère artificiel du corps social, et de l'obligation de lui assigner des fins. C'est ainsi que dans son *Discours sur l'Économie politique,* Rousseau présente l'organicisme comme une forme de description en toute rigueur incorrecte :

> Qu'on me permette d'employer pour un moment une comparaison commune et peu exacte à bien des égards, mais propre à mieux me faire entendre. Le corps politique, pris individuellement peut être considéré comme un corps organisé, vivant, et semblable à celui de l'homme. Le pouvoir souverain représente la tête ; les lois et les coutumes sont le cerveau [...].

Mais sans attendre d'avoir même achevé de filer la métaphore, Rousseau, reprenant la comparaison mécanique qu'il avait déjà utilisée dans la « Dédicace » de son *Second Discours,* écrit :

Les citoyens sont le corps et les membres, qui font mouvoir, vivre, et travailler la machine [22]

Or, ce qui est commun à la machine et à l'organisme, n'est rien d'autre que l'unité d'un *système* être articulé comme une machine et finalisé comme un organisme. Car, bien sûr, la Volonté générale n'est pas un agrégat d'opinions, mais la volonté des agents du système de rendre celui-ci conforme aux fins de la nature humaine.

Sans doute, le mot de « système » n'appartient-il pas au vocabulaire politique de Rousseau. L'auteur de l'article « Système de Musique » de *l'Encyclopédie lui* conserve principalement l'acception technique qu'il a en musicologie, ou l'emploie pour désigner les corps de doctrines. Mais, après tout, Hobbes non plus, bien qu'il l'ait exploité – comme on l'a vu – dans un chapitre crucial du *Léviathan,* n'en a pas généralisé l'usage. C'est rétrospectivement, à la lumière de l'avènement de la systémique au XX^{e} siècle que nous parvenons à voir que le concept de système structure *de facto* la pensée politique moderne, en tant que milieu du mécanique et du vivant. À s'en tenir strictement à la lettre des textes, la notion de système n'est alors que l'une parmi bien d'autres, et l'on comprend l'hésitation de F. Tricaud à la transposer en français :

L'anglais et le latin parlent ici de système. Le choix du mot me paraît comporter une vague métaphore anatomique, que j'ai cherchée à rendre à mon tour par le mot d'organisation, dérivé de celui d'organe. Il s'agit dans certains cas visés par Hobbes d'une organisation extrêmement rudimentaire. [23]

Mais ce que permet précisément le recours au terme de système, c'est de dépasser l'alternative entre le naturel et l'artificiel, et de les penser conjointement. Si bien qu'en choisissant le mot d'« organisation », F. Tricaud, sans commettre – comme on l'a dit – de contresens à proprement parler, n'en perd pas moins toute la force prémonitoire de l'expression.

Le *Discours sur l'économie politique* est en fait l'un des articles de *l'Encyclopédie*, qui elle-même, ne comprend pas moins d'une douzaine d'entrées différentes sous la rubrique « Système » : Système (métaphysique), Système du philosophe chrétien, Système (philosophique), Système (astronomique), Système du Monde, Système (mécanique), Système (anatomique), Système (Belles Lettres), Système dans l'Art militaire, Système (Musique), Système (Finances). Dans la plupart des cas, le mot désigne une unité organisée de connaissances ; mais, puisqu'on est alors à l'intérieur du paradigme épistémologique cartésien qui conçoit la vérité comme *adéquation* (de la chose et de l'entendement), l'unité « systématique « des

22. Nous soulignons. *Discours sur l'économie politique*, in *Oeuvres complètes de J.-J. Rousseau*, « La Pléiade », t. III, p. 244. Pour la Dédicace au *Discours sur l'origine de l'inégalité*, voir p. 114.
23. *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, 1971, p. 237.

connaissances renvoie immédiatement à l'unité « systémique » de l'objet. Autrement dit, il n'y a de connaissance organisée, que d'un objet lui-même unitaire et organisé. Le concept de système se charge ainsi d'emblée de la compréhension amphibolique qui le caractérise depuis lors, et grâce à laquelle il désigne à la fois la modélisation et ce qui est modélisé : on ne peut faire le système théorique que d'un objet qui fait lui-même système qu'il s'agisse d'un objet naturel ou d'un objet artificiel. Seulement, la visée d'un système de connaissance ne se confond pas avec celle d'un système d'action. Alors que le premier succède à l'objet, le second le précède. La connaissance théorique rend raison de ce qui est, la connaissance pratique de ce qui doit être. Sans doute se rejoignent-elles si l'on tient, avec les Modernes, que la nature est un artefact divin, à l'intérieur duquel les hommes peuvent, à l'image de Dieu, se faire à leur tour créateurs et donner aux choses des déterminations qu'elles n'auraient pas sans leur volonté à eux.

L'article « Système (métaphysique) », dont d'Alembert est l'auteur, commence ainsi :

> Il n'y a point de Science ni d'Art où l'on ne puisse faire des Systèmes : mais dans les uns, on se propose de rendre raison des effets ; dans les autres de les préparer et de les faire naître. Le premier est l'objet de la Physique ; le second celui de la Politique. Il y a des Sciences qui ont l'un et l'autre, telles sont la Chimie et la Médecine.

Autrement dit, d'Alembert fait de la science politique une science pour l'ingénieur. Elle ne saurait, certes, se réduire à un art d'exécution puisqu'elle comporte la détermination des fins. S'il ne lui accorde pas pour autant le statut qu'il reconnaît à la chimie ou la médecine, qui décrivent la nature en rendant possible sa modification d'après des fins, la raison en est que la détermination des fins est – du point de vue moderne en tout cas – un acte de construction. Tandis que la physique vise à comprendre la nature sans l'altérer, et donc sans se préoccuper des fins ; tandis que la chimie et la médecine s'appuient sur une connaissance théorique qui admet une action conforme à des fins mais sans les déterminer elle-même ; la politique doit tirer de la connaissance théorique la détermination des fins dont la réalisation incombe aux automates qu'elle engendre. Elle suppose la connaissance de la nature humaine, mais ne s'y ramène pas, puisque la nature politique de l'homme se distingue de sa nature originelle et s'y oppose. Entre les deux natures, la modernité introduit la césure du *contrat*, qui place de plain-pied la science politique dans une problématique de l'artificiel. Son rôle est de formuler et mettre en acte des fins. Or l'automate politique, s'il est « cybernétiquement » construit d'après de telles fins, n'est pas lui-même capable de les déterminer, et c'est à la science politique qu'il revient de le faire. Cette distinction est plus profonde que celle qui oppose vulgairement « science normative » et « science objective », car c'est objectivement que la science politique porte sur un artefact finalisé, non sous l'effet d'un choix. Il n'y a pas d'un côté une réalité politique objective, et de l'autre une norme philosophique

subjective ; mais une pluralité d'ordres artificiels possibles, entre lesquels il faut nécessairement choisir en sélectionnant entre les fins. La philosophie n'intervient que pour rendre rationnelles les préférences. Chaque penseur politique se borne à rechercher les fins auxquelles l'automate peut correspondre, à les hiérarchiser, et à découvrir l'organisation artificielle qui les satisfait le mieux. Cette recherche implique une connaissance de la socialité naturelle, prépolitique, afin de garantir la compatibilité entre la machine politique et ses rouages humains ; mais elle implique aussi une connaissance de la faculté de poser les fins, c'est-à-dire la raison. Les politistes contemporains tiennent cette conception pour normative parce qu'ils ne s'interrogent plus sur la correspondance possible entre l'automate politique et la raison, mais seulement sur sa correspondance fonctionnelle avec les volontés particulières des agents. La raison n'est pas pour eux constructrice des fins, mais constructrice des moyens en vue des fins. Et cependant ils en viennent à restaurer la construction des fins, par la recherche des moyens d'optimiser la satisfaction du plus grand nombre de fins différentes ; sans se rendre compte que la volonté de satisfaire au mieux les fins agrégées demande elle-même à être évaluée d'un point de vue normatif.

La science politique moderne peut s'exercer à deux niveaux : celui des principes généraux abstraits de la création rationnelle des fins, celui de leur mise en œuvre concrète au cours du développement historique. Entre la politique théorique, celle par exemple du *Léviathan,* de *l'Essai sur le gouvernement civil ou* du *Contrat social,* et la politique historique, celle par exemple des *Discours sur les Décades de Tite-Live* ou de *l'Esprit des lois, il* n'existe aucune dichotomie. Machiavel cherche dans l'histoire de Rome ou de l'Italie les principes de tout gouvernement ; il montre, certes, que la raison est impuissante à produire des organisations politiques universelles au point de vue de la raison, mais qu'elle permet néanmoins aux agents de s'orienter dans le tissu non maîtrisable du social, d'y former une stratégie, d'acquérir un commandement, et de le rendre temporairement viable. La cybernétique qu'il décrit est restreinte, au sens où elle intervient dans le politique plutôt que sur lui ; mais elle se justifie par l'impossibilité théorique d'une cybernétique politique généralisée. Elle est celle du pilote dans son navire, plutôt que celle de l'ingénieur naval qui le construit, pour ce motif que l'ingénieur ne peut rien construire s'il ne possède le commandement, et que le commandement ne peut aller jusqu'à la complète maîtrise d'œuvre du navire, qui dépend largement des hasards de la fortune. Montesquieu pour sa part s'emploie à discerner chez chaque peuple quelle rationalité accorde ses lois entre elles et les accorde aux circonstances. Tous ces auteurs décrivent les unités politiques comme des systèmes dont les composantes se renvoient les unes aux autres, non comme des agrégats occasionnels ; des systèmes dans lesquels la nature se retourne pour ainsi dire contre elle-même, et s'organise d'après des principes qu'il revient à la science politique d'identifier, afin d'en permettre la maîtrise la plus grande possible (qui diffère bien sûr selon les théories).

C'est une erreur rétrospective que d'opposer à cet égard les politistes historiens, en qui nos contemporains croient découvrir des ancêtres, aux politistes théoriciens,

en qui ils reconnaissent des idéologues. C'est en réalité une conception foncièrement unitaire du politique qui habite leur pensée, mais s'y déploie sous des perspectives singulières. Qu'il s'agisse d'une rationalité individuelle limitée (Machiaviel), d'une rationalité collective immanente (Montesquieu), d'une rationalité collective transcendante, accessible à l'entendement calculateur (Hobbes) ou au sentiment (Rousseau), etc., toujours le politique est pensé sous la catégorie d'un système (naturel/artificiel) *qui comprend l'unité de la société.*

Nos contemporains, ayant perdu tout espoir d'édifier une politique théorique, se sentent plus proches de la politique historique traditionnelle. Mais au lieu de la poursuivre sous l'angle macroscopique qu'elle possédait naguère, ils la découpent en objets particuliers, et réduisent le politique à un sous-système à l'intérieur de ce qui était auparavant le système politique, s'interrogeant seulement sur les mécanismes « cybernétiques » qui permettent à ce sous-système de fonctionner quand il interagit avec les autres. Le motif de ce changement profond est qu'ils estiment pouvoir s'appuyer sur une « sociologie générale » dont la science politique ne serait que l'une des branches ; et qu'ils attribuent à cette sociologie le rôle antérieurement dévolu à la science politique.

C'est ne pas voir que la sociologie, précisément, dépend de la science politique et ne peut la fonder. Loin, en effet, que la société, objet de la sociologie, permette de dériver la politique ; c'est la politique qui est, selon la pensée traditionnelle, la condition de possibilité de la société, du moins si l'on entend par-là une société globale ou une totalité. La question à laquelle la pensée politique moderne s'attache à répondre est celle de savoir comment les éléments atomistiques formant les agrégats humains, parviennent à s'organiser entre eux pour constituer les unités autonomes que l'on nomme les sociétés civiles ; comment l'homme individuel ou naturel entre dans l'artifice social. Si la société avait par elle-même une consistance, une aséité, indépendamment du processus politique, alors la science politique serait effectivement ce qu'en ont faite les politistes contemporains, à savoir une étude localisée des organes de gouvernement considérés dans leur « environnement » social, et la question des Modernes serait caduque.

Or, la sociologie théorique qui aurait dû logiquement se substituer à la politique théorique n'existe pas, et pour cause. Nos contemporains se bornent à se réclamer de la prétendue évidence d'une société qu'il serait possible de penser par elle-même, hors du politique, et à découper sur cette évidence les objets analytiques auxquels ils consacrent leurs efforts. Tout au contraire, les penseurs modernes ont conçu le politique, non comme un domaine local au sein du social, mais comme le principe artificiel de son existence globale. Ce n'est pas un hasard si le frontispice du *Léviathan* représente la totalité d'une société unitaire et non les seuls organes de gouvernement ;ce n'est pas non plus un hasard s'il aborde les systèmes qu'il nomme « sujets », c'est-à-dire les organisations sociales particulières, dans le cadre de l'organisation politique et à partir d'elle.

Évitant d'entrer – ce qui serait hors de propos – dans le détail des étapes de la pensée politique moderne, nous pouvons remarquer que chez Hegel encore, chez qui se rassemble en un sens toute la pensée antérieure, le politique est compris non comme une partie du social mais bien comme sa synthèse et sa vérité. Les *Principes de la Philosophie du Droit,* qui partent de l'abstraction contractuelle, aboutissent à la réalité de l'État, qu'il faut en occurrence bien se garder de réduire à ses seules composantes gouvernementales ou administratives. Le concept d'État ne recouvre, en effet, rien d'autre chez Hegel que la *société* politiquement organisée tout entière, et comprend dans sa constitution aussi bien la famille et la société civile, que les institutions que l'on a coutume aujourd'hui de désigner sous le nom d'État. C'est du reste pourquoi Hegel peut admettre le principe de la souveraineté populaire, sans y voir de contradiction avec le régime monarchique [24].

Ici la « cybernétique politique », au sens strict, joue un rôle subalterne : l'État, dont le principe est la volonté, ne se ramène en aucune façon aux volontés individuelles qui pourraient décider de le créer, et ne peut donc être une machine artificielle correspondant à un plan formé avant son apparition. Le plan de la machine, si l'on peut ainsi s'exprimer, n'est contenu que dans l'Idée de l'État, Idée à laquelle les individus n'accèdent qu'en contemplant l'État qu'ils ont réalisé, étant eux-mêmes les outils d'une cybernétique plus haute, historique et divine : « C'est la marche de Dieu dans le monde qui fait que l'"État" existe » [25]. Et c'est vainement que la volonté individuelle, même devenue collective par le concept de contrat, cherche à s'imposer comme auteur de l'État :

> Une fois parvenues au pouvoir, ces abstractions nous ont offert le spectacle le plus prodigieux qu'il nous ait été donné de contempler depuis que l'humanité existe : la tentative de recommencer entièrement la constitution d'un État en détruisant tout ce qui existait et en s'appuyant sur la pensée afin de donner pour fondement à cet État ce que l'on supposait être rationnel. Mais, en même temps, parce qu'il ne s'agissait que d'abstractions sans Idées, cette tentative a entraîné la situation la plus effroyable et la plus cruelle. (*Principe..., 258*).

Ce qui est condamné ici n'est ni la conception du politique en tant que système – bien au contraire –, ni même (d'une manière qu'il reste à préciser) sa constitution cybernétique, mais la méconnaissance de la subordination de toute action politique au processus historique. L'État (ou système politique) est une unité organique :

> L'État est un organisme, c'est-à-dire le développement de l'Idée selon le processus de différenciation de ses divers moments. Ses différents aspects constituent les différents pouvoirs, leurs fonctions respectives et leur efficacité, grâce à quoi l'universel se produit sans cesse lui-même d'une manière nécessaire et se maintient du fait qu'il est présupposé dans sa production. Cet organisme est la constitution politique. Elle provient perpétuellement de

24. Voir *Principes de la philosophie du droit*, 271 rem., éd. Dérathé, Paris, 1975.
25. *Ibid.*, 258 add.

l'« État », tout comme celui-ci se maintient grâce à elle. Si la constitution et l'État se séparent, si les différents pouvoirs se rendent indépendants, l'unité qui les produit n'existe plus. La fable des membres et de l'estomac peut ici servir d'illustration. L'organisme est de telle nature que si toutes les parties ne concordent pas dans l'identité, si l'une d'elles se rend indépendante des autres, il en résulte la ruine de tout l'ensemble. Ce n'est pas à l'aide de prédicats, de principes, etc., que l'on peut savoir ce qu'est l'État : il faut l'appréhender comme un organisme. On ne peut pas davantage confondre à l'aide de prédicats ce qu'est la nature de Dieu : nous devons, au contraire, saisir par intuition ce qu'est sa vie-même. [26]

Que l'État soit unité « organique » ne signifie pas que la philosophie politique de Hegel soit un organicisme, c'est-à-dire une réduction à la nature vivante ; mais que le politique – selon elle – doive être pensé comme un système, *par opposition* à un agrégat ou à une configuration mécanique *partes-extra-partes*. Il est l'unité organisée de la totalité sociale, au-delà d'une distinction possible entre le naturel et l'artificiel.

Il est toujours malaisé, et même foncièrement trompeur, de traiter la pensée de Hegel dans les limites de la Modernité ; car s'il la rassemble et l'accomplit, il s'en éloigne également, par sa façon paradoxale mais juste de la conclure ou de la « dépasser », et de la rétablir dans ses origines. Il y a chez lui à la fois la Modernité, dans l'affirmation que le politique est système, que l'organisation de ses éléments dépend de ses éléments ; et le Classicisme, dans la redécouverte que ce qui est fait par les hommes et ne pourrait être fait sans eux, n'est pas pour autant organisé par eux.

Le système politique est, en effet, le résultat d'un « faire », mais d'un faire dont les hommes, s'ils en sont les instruments doués de conscience, n'en sont pas à proprement parler les sujets conscients, puisqu'ils n'ont pas de conscience des fins du système – du moins aussi longtemps qu'il ne s'est pas réalisé à travers eux – ; et ils ne peuvent donc le « vouloir » en tant que tel. L'auteur du « faire » politique, le maître de sa cybernétique est l'Esprit universel :

L'État est le monde que l'Esprit s'est fait lui-même ; sa marche est donc déterminée en soi et pour soi. Que de fois ne parle-t-on pas de la sagesse de Dieu qui se manifeste dans la nature ! Il ne faut pourtant pas s'imaginer que le monde de la nature physique est quelque chose de plus élevé que le monde de l'Esprit Car, autant l'Esprit est au-dessus de la nature, autant l'État est au-dessus de la vie physique. Il faut donc vénérer l'État comme un être divin terrestre, à savoir que, s'il est difficile de comprendre la nature, il est infiniment plus ardu de bien concevoir l'État. C'est une chose de la plus haute importance pour notre temps que l'on ait acquis des vues précises sur l'État en général et que l'on se soit préoccupé de parler des constitutions et même de les faire. Cela ne règle pourtant pas la question ; car il est nécessaire de joindre à la rationalité de la chose la raison de l'intuition qui la saisit, de savoir ce qui est

26. Hegel, *Principes...*, 269 add. Voir également 271 : « La constitution est en premier lieu l'organisation de l'État et le processus de sa vie organique par rapport à lui-même. Dans ce rapport, il distingue ses différents moments à l'intérieur de lui-même et les développe de manière à leur assurer une existence stable. En second lieu, l'État est, en tant qu'individualité, une unité exclusive qui, par conséquent, entre en relation [et en conflit] avec d'autres unités ».

l'essentiel et ne pas oublier que ce n'est pas toujours ce qui vient en premier à l'esprit, qui constitue l'essentiel. Il faut, de toute façon, que les différents pouvoirs de l'État soient distingués les uns des autres, mais il faut aussi que chacun d'eux forme un tout en lui-même et contienne en lui les autres moments. Si l'on parle des différentes activités de ces pouvoirs, il ne faut pas tomber dans l'erreur monstrueuse de prendre cette distinction comme si chacun d'eux devait subsister abstraitement pour lui-même, étant donné que les pouvoirs ne doivent être distingués que comme des moments du concept. (*Principes...*, 272 add.)

Dire que le système politique est Esprit implique qu'il n'est rien sans la conscience. Ce n'est qu'à travers la conscience (même partielle) des acteurs que l'Esprit peut se réaliser comme État conscient de lui-même. Simplement, il ne faut pas confondre la conscience individuelle des acteurs, la conscience que le système a de lui-même une fois qu'il s'est réalisé, et l'Esprit qui le constitue [27]. En d'autres termes, il ne faut pas confondre la régulation cybernétique opérée *par l'État* sur la société (à laquelle s'intéresseront exclusivement les politistes ultérieurs, après l'abandon de la problématique traditionnelle), la fabrication cybernétique du système politique *par les individus* d'après un concept abstrait (à laquelle s'intéressent les Modernes mais que Hegel juge illusoire), et la création cybernétique du système politique *par l'Esprit* au moyen du peuple et des individus :

La question de savoir à qui, à quelle autorité organisée (et sous quelle forme)appartient le pouvoir de faire une constitution, cette question se ramène à celle-ci : qui doit faire l'Esprit d'un peuple ? Si l'on sépare la représentation d'une constitution, de la représentation de l'Esprit comme si celui-ci existait ou avait existé sans une constitution qui lui soit conforme, une pareille opinion prouve seulement la superficialité de la pensée, concernant la connexion de l'Esprit, de la conscience qu'il a de lui et de sa réalité. Ce que l'on appelle faire une constitution précisément à cause de ce lien indissoluble, ne s'est jamais présenté dans l'histoire, encore moins la confection d'un code ; toute constitution est issue de l'Esprit et son développement a subi une marche identique avec le développement de cet Esprit ; elle a parcouru avec lui les degrés de culture et les changements rendus nécessaires par la notion. C'est l'Esprit immanent et l'histoire – l'histoire n'étant que son histoire – qui ont fait et qui font les constitutions. [28]

27. *Ibid.*, 270 : « Mais cette substantialité est aussi l'Esprit qui se sait et se veut, tel qu'il s'est développé à travers la forme de la culture. C'est pourquoi l'État sait ce qu'il veut et le sait dans son universalité comme quelque chose de pensé. Il agit efficacement en fonction de buts conscients, de principes connus et de lois qui n'existent pas seulement en elles-mêmes, mais aussi pour la conscience ; et de même, si les actions se rapportent à des circonstances et des situations données, il agit selon la connaissance qu'il a de ces données. »
28. *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, 540 rem. Voir également *Principes...*, 274 rem. : « Une question se présente aisément à l'esprit : qui doit faire la constitution ? Cette question parait claire, mais, à un examen plus sérieux, se révèle dépourvue de sens. Elle suppose en effet, qu'il n'existe aucune constitution, mais uniquement une foule atomistique d'individus. Comment une foule peut-elle parvenir à avoir une constitution, que ce soit par elle-même, ou par une aide extérieure, qui lui soit donnée par bonté, imposée par la force ou par la pensée ? C'est à cette foule qu'il faudrait, dans cette hypothèse, laisser le soin de résoudre cette difficulté, car le concept n'a pas à faire à une foule. Cette question présuppose qu'il existe déjà une constitution, alors faire signifie seulement faire une modification et la supposition d'une constitution antérieure implique que la modifica-

En renvoyant la constitution du système politique à l'Esprit historique, Hegel met un terme (sur le plan de la théorie, mais non bien sûr sur celui de la chronologie positive de l'histoire des idées) à l'ère de la cybernétique politique de type hobbésien. Ce n'est pas qu'il préconiserait un abandon de la cybernétique interne de l'État au profit d'un libéralisme extrême. Tout au contraire, l'idée d'une constitution libérale lui paraît le comble de l'abstraction conceptuelle, en tant qu'elle présuppose la possibilité d'une construction contractuelle du système par les individus, et qu'elle méconnaît le caractère de l'État comme l'unité organique régulatrice nécessairement administrative. Mais il dépossède précisément les individus d'une ingénierie qu'il ne reconnaît qu'à l'Esprit.

En un sens, il rejoint ainsi la problématique classique de l'auto-organisation sociale ; mais en un autre sens, le rôle qu'il attribue à l'histoire modifie fondamentalement cette problématique : car si, au point de vue classique, le système politique s'auto-organise, c'est en réalité l'Esprit qui s'auto-organise du point de vue hégélien, et qui organise les systèmes politiques successifs en se faisant Esprit des peuples particuliers. Alors que la problématique classique est, en quelque sorte, foncièrement anti-cybernétique, puisqu'elle nie comme Hegel la possibilité d'une création *ex-nihilo* de l'organisation politique, qu'elle nie en outre, au contraire de Hegel, l'idée d'une régulation cybernétique de la société par l'État, et qu'elle ignore jusqu'à l'éventualité d'un Esprit de l'histoire universelle ; la problématique hégélienne n'est ni classique ni moderne, et unit les deux aspects [29], en rapportant l'organisation « cybernétique » à l'auto-organisation d'une idéalité absolue.

Hegel n'eut, dans le domaine de la théorie politique, aucun successeur. Ce qui vint après lui fut ou bien une régression à la conception cybernétique moderne, ou bien un éclatement de la problématique du politique.

La régression se manifeste par exemple chez Auguste Comtes [30]. L'auteur du terme de « sociologie » maintient intact le concept de totalité sociale politiquement

---

tion ne peut se produire que par voie constitutionnelle. D'une manière générale, il est absolument essentiel que la constitution, quoiqu'elle soit venue à l'existence dans le temps, ne soit pas considérée comme quelque chose de fabriqué, car elle est vraiment ce qui est absolument en soi et pour soi, et qui, pour cette raison, soit quelque chose qui est au-dessus de la sphère des choses fabriquées » ; et enfin *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, éd. Gibelin, Paris, 1945, p. 51 : « La constitution d'un peuple constitue avec sa religion, son art et sa philosophie, ou, tout au moins avec ses représentations et ses pensées, sa culture, en général (pour ne pas citer les autres puissances externes comme le climat les voisins, la situation dans le monde) une seule substance, un seul Esprit. Un État est une totalité individuelle, dont on ne peut séparer un côté particulier, encore que fort important, comme la constitution, afin d'en discuter, et d'opérer un choix à la suite d'un examen la concernant seule. Non seulement la constitution tient intimement aux autres puissances de l'Esprit et en dépend, mais aussi la détermination de toute l'individualité morale, y compris toutes ses puissances, n'est qu'un moment dans l'histoire de l'ensemble, et un moment prédéterminé dans la marche de celui-ci, ce qui constitue la plus haute sanction de la constitution, comme sa plus haute nécessité. »

29. Nous avons dit plus haut de Rousseau aussi, qu'il liait les deux problématiques (bien entendu, d'une autre manière). Il n'y a pas là madère à s'étonner : la division des problématiques ne correspond pas à celle des auteurs.
30. C'est uniquement sous l'aspect qui est considéré ici, que nous parlons de « régression ». Pour le reste, et malgré ses mérites, Comte ne fait pas partie de notre étude.

organisée, et entérine le programme d'ingénierie politique. Il ne s'oppose aux autres Modernes que du point de vue des fins qu'il entend assigner au système :

> Il n'y a *société* que là où s'exerce une action générale et combinée. Dans toute autre hypothèse, il y a seulement agglomération d'un certain nombre d'individus sur un même sol. C'est là ce qui distingue la société humaine de celle des autres animaux qui vivent en troupes. Il suit de cette considération que la détermination nette et précise du but d'activité est la plus importante d'un véritable ordre social, puisqu'elle fixe le sens dans lequel tout le système doit être conçu. D'un autre côté, il n'y a que deux buts d'activités possibles pour une société, quelque nombreuse qu'elle soit, comme pour un individu isolé. Ce sont l'action violente sur le reste de l'espèce humaine, ou la conquête, et l'action sur la nature pour la modifier à l'avantage de l'homme, ou la production. Toute société qui ne serait pas nettement organisée pour l'un ou pour l'autre de ces buts ne serait qu'une association bâtarde et sans caractère. Le but militaire était celui de l'ancien système, le but industriel est celui du nouveau [31].

En d'autres termes, ce qui est reproché aux premiers Modernes est seulement de n'avoir pas saisi que la politique était d'abord *politique économique,* et que la finalité du système politique était la coproduction industrielle. Dans une perspective tout à fait analogue, Saint-Simon appelle la société « une véritable machine organisée » [32], et demande que son contrôle soit confié aux agents opérationnels de la production, non à des dominateurs improductifs.

Mais ce fut bien sûr à Marx que revint de nier que la société fût politiquement organisée, et de considérer les institutions politiques comme des superstructures de l'organisation économique. Ce n'est pas dire que la société aurait cessé à partir de lui d'être traitée en système, mais que ce système n'est pas contrôlé, ou seulement de façon subalterne, par les organes politiques ; qu'il est fondamentalement déterminé par le processus de division sociale associé au processus de production, lequel se développe selon une logique propre de caractère essentiellement technique. D'où la célèbre formule :

> Il n'y a pas d'histoire de la politique. [33]

Dès ce moment, la description du système social commença de se dissocier de la description du système politique ; ceci, même chez les adversaires de la théorie marxienne, à la fois parce qu'ils subissaient l'emprise de la doctrine qu'ils combattaient, et parce que le mouvement général des sciences conduisait alors à une spécialisation croissante des recherches, qui laissait de moins en moins de place aux approches intégrées. Le système politique devint ainsi l'objet d'une théorie de son « autonomie relative » au sein de la société. On admettait qu'il reçût nombre de ses déterminations des autres composantes sociales, mais il était étudié séparément, de même qu'on

31. A. Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société,* Paris, 1822.
32. Saint-Simon, *Œuvres,* t. XXIV, rééd. 1964, p. 174.
33. K. Marx, *Division du travail et idéologies,* in *Œuvres : Philosophie,* « La Pléiade », Paris, 1982, p. 1034.

étudiait séparément ses liaisons locales avec cet environnement. Ce fut la naissance des *sciences politiques* par opposition à la *science politique* (philosophique) qui avait dominé jusqu'alors.

Cette dernière avait non seulement un objet autonome – la société *politiquement* organisée –, mais visait en outre primordialement à rendre compte de l'autonomie de son organisation. Les sciences politiques ont quant à elles un objet relativement autonome – l'institution politique en tant que sous-système du social –, dont elles étudient la relativité, c'est-à-dire les relations locales avec les autres sous-systèmes, à commencer par l'économique.

Paradoxalement, la naissance des sciences politiques est souvent associée par ceux qui les pratiquent à une autonomisation de l'objet politique. Cette formulation trompeuse recouvre en réalité sa *réduction* à l'institution étatique, en tant qu'elle est dissociée du social en général et de ses autres composantes (en particulier l'économie, la morale et la religion). Mais l'autonomie du politique ainsi réduit, est par la force des choses reconnue comme très partielle. Les sciences politiques consistent, dans ces conditions, à étudier la forme institutionnelle de cet objet, puis à rechercher aussitôt quelles corrélations existent entre elle et les déterminations historiques des sous-systèmes sociaux dont on l'a conceptuellement écartée mais qui interagissent avec elle. C'est d'ailleurs pourquoi ces sciences ne sauraient se dire autrement qu'au pluriel, puisque l'analyse juridique de la forme-État est insuffisante, et qu'il faut recourir à l'ensemble des disciplines qui portent sur les autres sous-systèmes. Or ce recours n'est pas coordonné : les sciences politiques ne sont pas une étude unifiée de la société, une sociologie générale – comme l'était en définitive la science politique –, mais une série indéfinie d'études singulières de corrélations locales, exprimées dans le langage particulier des disciplines concernées : économie politique, psychologie sociale, science des organisations, histoire des idées, histoire des religions, géographie, etc. À cet égard, l'appellation de « science politique » ou de « sciences du politique » qui est fréquemment revendiquée correspond à l'unité professionnelle des praticiens des sciences politiques telle qu'elle se manifeste par leur cohabitation dans les mêmes établissements scientifiques et par leur accord consensuel sur la division du travail intellectuel à laquelle ils se plient. Cet accord repose sur une compréhension de la scientificité étrangère à celle qui régit la science politique traditionnelle ; au point que les sciences politiques se persuadent d'être le résultat d'un processus de « scientifisation » qui les opposerait à leur ancêtre – demeuré d'après elles « métaphysique » –, et que les rares travaux de science politique proprement dite qui subsistent aujourd'hui ne peuvent que malaisément se poursuivre à l'intérieur de leur unité corporative.

Bien que le modèle de scientificité des sciences politiques reste faiblement définissable, il n'est pas douteux que leur idéal régulateur est une épistémologie physicaliste, ou du moins un type particulier de physicalisme, très proche de l'empirisme, et qui ne correspond qu'assez lointainement aux critères adoptés par la physique elle-même. Car s'il est vrai que celle-ci se livre couramment à des observations locales et

à des analyses segmentées, elle le fait presque toujours dans le cadre de théories tout à fait générales et à vocation universelle.

À l'ancienne science politique est reproché l'éloignement des faits, mais la portée de cette critique est évidemment limitée au genre de « faits » que les sciences politiques considèrent, à savoir principalement les « événements » de la politique, ainsi que les quelques corrélations statistiques qu'il est possible d'établir entre eux d'une part, et d'autre part les faits mesurables appartenant aux autres composantes du social (variables démographiques, macro-économiques, etc.). Or, il importe de bien voir que les objets de la science politique proprement dite, tels que l'existence de totalités politiques aptes à se conserver globalement malgré les perturbations qu'elles ne cessent de subir, n'ont pas moins de réalité factuelle que les faits plus transitoires auxquels les sciences politiques s'attachent ; autrement dit, que les faits d'organisation macroscopiques ne sont pas moins des « faits » que les faits observables par segmentation des premiers.

Un second reproche adressé à la science politique est, comme on l'a dit, sa normativité, entendue comme une résorption de l'être dans le devoir-être. Que la science politique ait eu un usage doctrinal, c'est-à-dire visant à légitimer rationnellement des ordres politiques particuliers, est incontestable ; mais ce n'est pas pour autant que la théorie s'y réduit à la doctrine. Il est au contraire frappant de constater l'insistance des théoriciens à montrer comment la perfection des régimes est conditionnelle, et dépendante des situations particulières ; au point que, chez Rousseau par exemple, le régime qui reçoit la préférence doctrinale est considéré comme à peu près impossible à réaliser. L'erreur sous ce rapport est – rappelons-le – d'appeler normative une théorie, uniquement en tant qu'elle porte sur un objet lui-même normé ; car, en effet, le politique est organisé par des comportements eux-mêmes finalisés (si les agents sociaux ne s'orientaient pas selon des fins, et par conséquent selon des normes, le politique ne pourrait exister). Or donc, la science politique, en tant qu'elle décrit la mise en œuvre de ces fins, étudie la manière dont elles se composent, et le degré de correspondance entre elles et l'organisation qui en dérive effectivement. C'est ainsi que la théorie est amenée à observer des distorsions, des effets pervers, et à rechercher des processus susceptibles de les atténuer. En renonçant à aborder le niveau macroscopique, et en prenant les institutions « politiques » comme elles sont, les sciences politiques ont certes un objet moins normatif, mais n'en sont ni plus ni moins normatives elles-mêmes.

Un autre reproche adressé à la science politique est – comme on l'a dit également – de véhiculer une philosophie sous-jacente, reproche qui se fonde d'une part sur l'idée erronée que la science politique serait ignorante des faits et tirerait toute sa théorie de principes *a priori*, tandis que les sciences politiques useraient de leur prétendu contact immédiat avec l'expérience pour éliminer tout présupposé philosophique ; d'autre part sur l'idée que cette philosophie serait organiciste, en quoi elle nierait tant la causalité matérielle que l'individualité. En réalité, l'organicisme, si du moins on entend par-là une référence *spécifiquement* biologique, n'est apparu que

tardivement, au moment même où le projet d'une science politique autonome commençait de se dissoudre.

Jusqu'au XIX[e] siècle, il n'existe aucune dichotomie entre l'organique et l'inorganique. Qu'il s'agisse de la pensée classique dont le concept de nature présente, certes, les caractères du vivant, mais en y intégrant également l'ordre mécanique, ou de la pensée moderne dont le concept de nature présente les caractères du mécanique mais en y intégrant le vivant, ni le social ni le politique ne sont opposés sur ce plan au reste de la nature. La pensée moderne, pour s'en tenir ici à elle, conçoit l'organisme comme un type particulier du système mécanique dans lequel une dépendance des parties existe par rapport au tout. De ce point de vue, le vivant et le social sont compris comme deux espèces à l'intérieur du genre « machine organisée ».

Kant par exemple consacre une part de la *Critique de la faculté de juger,* à définir le concept d'« être organisé » d'une façon telle qu'il recouvre en même temps les êtres vivants et les sociétés politiques, sans démentir ni la causalité mécanique (*nexus effectivus*) ni moins encore la liberté individuelle [34]. La causalité mécanique ou, dans son langage, efficiente, est une liaison descendante des causes et des effets, telle que les effets ne sont pas les causes de leurs propres causes. Cependant la causalité efficiente ne considère pas l'existence des finalités qui se rencontrent pourtant dans l'expérience. La causalité finale (*nexus finalis*) est à l'inverse :

> Une liaison dans laquelle la chose désignée comme effet mérite néanmoins en un mot le nom de cause de la chose dont elle est l'effet. [35]

Or le *nexus finalis* se manifeste dans deux catégories d'êtres : l'artefact au sens étroit et l'être organisé. Dans l'artefact, la forme de la chose est conditionnée par une cause finale (le fabricant qui agit selon des fins) mais celle-ci demeure distincte de la matière des parties dont elle est faite. Autrement dit, la cause finale produit la liaison des parties (par exemple les rouages destinés à former le tout qui correspond aux fins, en l'occurrence une montre), mais les parties ne sont pas la cause de cette liaison puisqu'elles ne se produisent pas mutuellement. Au contraire, dans l'être organisé les parties se produisent les unes les autres et ne recourent à aucune intervention extérieure pour réaliser la liaison qui correspond à la fin. Comme dans l'artefact, chaque partie est l'instrument (*organum*) de toutes les autres et l'instrument du tout, mais cette fois chaque partie est également ce qui produit les autres, et c'est pourquoi Kant appelle un tel être un « être organisé et s'organisant lui-même » [36] :

34. Kant fait un usage restrictif du terme de « machine », qu'il réserve aux seuls artefacts mobiles. Cette terminologie conforme à l'usage courant n'a aucune incidence sur la nature des relations qu'il reconnaît par ailleurs entre les systèmes naturels et les systèmes artificiels.
35. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, in *Œuvre philosophique*, t. 2 II, 65, « La Pléiade », Paris, 1985, p. 116.
36. *Ibid.*, p. 1165.

Dans une montre, un rouage ne peut en produire un autre, pas plus qu'une montre ne peut produire d'autres montres, en utilisant (en organisant) pour cela d'autres matières [...] et ne remplace pas non plus d'elle-même les parties qui lui ont été enlevées, ni ne compense leur défaut dans leur première formation en faisant intervenir les autres parties, ni ne se règle par elle-même lorsqu'elle est déréglée : or, tout cela nous pouvons l'attendre en revanche de la nature organisée. [...] On dit trop peu de la nature et de son pouvoir dans les produits organisés, lorsqu'on les nomme un *analogon de l'art,* car alors on pense à un artiste (un être raisonnable). Elle s'organise plutôt d'elle même. (*Critique de ta faculté...*, p. 1165 sq.)

Il ajoute presque aussitôt :

On peut en revanche éclairer par une analogie avec les fins naturelles immédiatement énoncées une certaine liaison que l'on trouve plutôt dans une Idée que dans la réalité. Aussi a-t-on, lors de la transformation intégrale récemment entreprise d'un grand peuple en un État, utilisé très fréquemment le mot *d'organisation* de façon très appropriée pour l'institution des magistratures, etc., et même du corps entier de l'État. Car chaque membre ne doit pas seulement, dans un tout, être moyen, mais aussi en même temps fin, et, en participant à la possibilité du tout, il doit à son tour, selon sa place et sa fonction, être déterminé par l'Idée du tout. (*Ibid.*)

Kant on le voit, définit ce que nous appellerions aujourd'hui un système auto-organisé, d'une manière telle que l'« organique », au lieu d'être une propriété de la nature vivante à laquelle on s'efforcerait de *réduire* la société politique, est une structure logique qui se comprend primordialement dans le politique, et par *analogie à quoi,* on peut comprendre le vivant. En fait, le caractère organique n'est rien d'autre pour lui que ce qui est propre à un véritable *système,* par opposition à un agrégat. L'analyse du statut épistémologique très complexe de la notion de système chez Kant, auquel sont consacrées notamment les Sections 4 à 7 de la *Première Introduction à la Critique de la faculté de juger* [37], permettrait d'éclairer notre sujet ; mais la longueur des développements qu'il faudrait y consacrer nous ferait perdre le fil de notre propos. Qu'il suffise de dire que les systèmes qu'on rencontre dans la nature ne sont pas des systèmes par une propriété *objective* de cette dernière, mais comme un produit de la *réflexion* de l'homme ; et que c'est en fin de compte par analogie avec les systèmes politiques que l'on peut penser la nature comme un système finalisé, dont le but final est d'ailleurs – comme celui des systèmes politiques – la liberté humaine [38].

Après Kant, la notion de système organique est encore employée par Fichte et Schelling dans un sens très voisin, qui ne préjuge en rien du caractère biologique du politique, et qui, au contraire, contribue à éclairer le vivant à partir de celui-ci. Ce n'est que très progressivement que l'organique, du fait des progrès de la biologie, prend un caractère essentiellement biologique et que l'analogie moderne se mue en

37. E. Kant, *Critique de la faculté de juger*, *op. cit.*, p. 860-875.
38. *Ibid.*, p. 1237-1239.

une métaphore qui tend à ramener le social et le politique au vivant, lui-même interprété dans les termes de l'évolutionnisme darwinien et de la biologie cellulaire.

Les théoriciens de l'École historique du Droit, qui utilisent couramment les concepts organiques pour penser le politique et le droit, prennent au contraire bien soin de préserver les distances entre, d'une part, les systèmes sociaux dont la logique est – à leurs yeux – organique et, d'autre part, les systèmes vivants proprement dits ; de façon que *l'analogie* éclaire la nature du droit, sans qu'une réduction *métaphorique* autorise à conclure du biologique au social. Savigny en 1814 compare plutôt le développement du droit à celui du langage ; et Jhering qui renouvelle un demi-siècle plus tard la même idée, prend soin de condamner explicitement la biologisation des théories organiques du droit et de la société, au point de renoncer au terme lui-même :

> Pour masquer l'absence d'une telle connaissance (et, fréquemment, de toute pensée claire !), il n'y a pas assurément de terme plus propice que celui d'« organique » : plus vague est le concept, plus « organique » est la chose. [39]

À l'extrême fin du XIX[e] siècle encore, Gierke, qui admet pourtant l'analogie biologique, avertit qu'elle ne doit pas être abusivement traitée en métaphore.

C'est en fait avec Spencer [40] que la théorie politique se résout à devenir organiciste et qu'elle perd ainsi toute possibilité de se distinguer d'une doctrine. Mais il est vrai que le libéralisme, poussé à sa limite extrême, et éloigné à cet égard de ses origines théoriques modernes [41], dissout le politique et ne permet plus de le penser.

Par quelque bout que l'on prenne le politique, soit comme activité finalisée (la politique), ou comme institution, objet et résultat de cette activité, il consiste en une organisation de la vie sociale. Mais la notion d'organisation, qu'elle soit prise au sens de l'acte d'organiser ou à celui de chose organisée, renvoie elle-même à celle de système. C'est par erreur que nous croyons que l'organisation e st essentiellement une notion biologique. Si l'organisation du vivant a pu passer pour l'organisation par excellence, elle n'en est pas moins dérivée par rapport au sens primitif d'*organon* : instrument. L'*organon* est l'outil ou ce qui est « outilisé/utilisé » en vue de quelque chose, le moyen en vue d'une fin. Le terme appartient donc primordialement au vocabulaire de l'ingénierie, d'abord au sens matériel (outil), puis abstrait : à partir du moment où l'on découvrit qu'un raisonnement pouvait être construit au même titre qu'un objet matériel, le mot d'*organon* fut employé pour désigner la technique du raisonnement, c'est-à-dire l'art de la logique ; et c'est par dérivation seconde qu'on

39. *L'Esprit du Droit romain*, I, p. 351 de la 3[e] éd. allemande (1875). Cette précaution est absente des deux premières éditions et constitue une réponse à la tentative de van Krieken (1873) pour biologiser définitivement le concept organique du social. Cf. H. Rottleuthner, *Biological metaphors in Legal thought*, *in* EUI Colloquium papers, Florence, 1986, p. 13 sq.
40. Il faudrait ajouter aussi, dans un autre domaine, les « théoriciens des races ».
41. Voir J.-L. Vullierme, « La juste vengeance d'Aristoste et l'économie libérale », *in* Courtois et Verdier (éd.), *Théories de la Vengeance*, Paris, 1984.

se mit à comprendre le vivant comme étant analogue au produit d'une technique. Or l'unité vivante est si remarquablement complexe par rapport aux résultats artisanaux humains, que, si elle est traitée comme étant l'œuvre d'un démiurge (c'est-à-dire, littéralement, d'un ouvrier), celui-ci ne saurait être que divin, et elle-même, en retour, ne saurait manquer de devenir l'idéal régulateur de toute ingénierie humaine.

En sorte que le politique ne peut être pensé que de trois manières : ou bien comme le produit artificiel d'une ingénierie humaine, celle d'un législateur (paradigme artificiel), ou bien comme une composante de la nature, éventuellement œuvre des dieux (paradigmes théologique et naturaliste), ou bien comme quelque intermédiaire entre les deux. En toute hypothèse, il est de l'ordre du système, c'est-à-dire de ce qu'il y a de commun aux êtres organisés (définis de la façon la plus générale).

Nous n'en avons pas fini néanmoins avec la circularité dans la mesure où ce qu'il en est du système ou de l'organique – qu'il s'agisse de systèmes artificiels ou naturels –, se donne également à comprendre à partir du politique, et cela, de deux manières : le politique fournit le paradigme de la commande ou de l'ordre hiérarchique ; et le paradigme inverse, celui de la coopération ou de l'ordre spontané (auto-organisé).

2

La première science des systèmes et la théorie de la commande

La philosophie se dissout en sciences particulières : la psychologie, la logique, la politologie. Et qui prend la place de la philosophie ? La cybernétique.

HEIDEGGER [1].

La citation placée en épigraphe de ce chapitre ne doit pas être interprétée comme le geste de dépit d'un esprit écœuré par son siècle et nostalgique d'une philosophie révolue. Bien que ceux qui s'intéressent à des auteurs de son espèce n'ont d'habitude que bien peu en commun avec ceux qui s'intéressent à la cybernétique, ce serait une marque d'inculture que de croire qu'il faut choisir entre eux. L'un et l'autre appartiennent centralement à notre époque, et celle ci ne saurait être comprise dans l'ignorance de l'un des deux. Certes, Heidegger n'est nullement un sectateur de la cybernétique, et moins encore un cybernéticien. Mais il n'est pas davantage son contempteur, un sage hautain, indifférent à ce qui serait pour lui le vulgaire sous-produit d'un âge matérialiste inapte à la méditation. Il faudrait même attribuer à son pénétrant génie l'identification clairvoyante de la cybernétique avec l'être de notre temps, au lieu d'y avoir vu seulement, comme la plupart des observateurs, le banal symptôme d'une société techniciste que se détournerait de la pensée, ou un élément parmi d'autres de l'histoire des sciences. Alors qu'on imagine d'habitude que la technique est une réalité secondaire et bien connue, que la cybernétique n'est en réalité qu'une étape transitoire de son développement, et qu'elles appellent tout au plus

1. *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, trad. fr., Paris, 1977. « La Fin de la philosophie est le tournant », in *Questions IV*, trad. fr., Paris, 1976, avait déjà précise : « Il n'est pas besoin d'être prophète pour reconnaître que les sciences modernes dans leur travail d'installation ne vont pas tarder à être déterminées et pilotées par la nouvelle science de base, la cybernétique. Cette science correspond à la détermination de l'homme comme être dont l'essence est l'activité en milieu social » (texte de 1968).

une réflexion épistémologique, sociologique ou politique ; ce n'est pas un mince mérite que de les avoir désignées l'une et l'autre comme ce qui demande désormais l'effort de pensée le plus radical et le plus prioritaire.

L'attention que ce penseur, que l'on croit généralement obsédé par les poètes et horrifié par les sciences, porte à la cybernétique, a sans doute de quoi étonner. Elle passe presque, du reste, pour une bizarrerie auprès de disciples peu enclins à en tirer les conséquences. Elle s'appuie néanmoins sur un double motif. Pareil en cela aux anciens philosophes avec lesquels il entend renouer, Heidegger est avant tout – et en dépit des apparences – un penseur des mathématiques, autrement dit (de *manthanô :* apprendre à connaître) des « chemins de la connaissance ». Or, ce qu'il appelle la « cybernétique » s'offre justement comme le chemin proprement contemporain de la connaissance, et, partant, dans le cadre d'une réciprocité universelle de l'être et du connaître, comme le chemin de l'être de notre époque. Durant l'ensemble des Temps modernes, la connaissance avait obéi à l'idéal d'« objectivité », c'est-à-dire à la recherche d'un « objet » absolu dressé devant un « sujet » absolu, dans une parfaite correspondance. À l'âge contemporain, en revanche, la connaissance devient un acte de *production* ; et la « théorie », qui était auparavant une vérité immuable, n'est plus que l'instrument toujours provisoire du produire scientifique. C'est pourquoi Heidegger discerne avec raison dans la cybernétique le principe suprême de toute production, et, comme tel, l'accomplissement et la figure technique de la connaissance ; pas du tout une technique qui se développerait *à la place* de la connaissance théorique ou *à côté* d'elle. En sorte que la cybernétique n'est ni une renonciation à la connaissance au profit de la vie, ni une forme particulière de connaissance face à laquelle demeureraient d'autres alternatives ; elle est la connaissance de sa totalité, ou, du moins, elle est en train de le devenir. Dès lors, à son avènement correspond nécessairement – légitimement, dit Heidegger – la « fin » de la philosophie. Cependant, ce n'est pas au sens où l'affairement effréné de la technique accaparerait un temps précieux qu'il voudrait mieux consacrer à une philosophie par ailleurs vivante et disponible ; mais bien au sens où le cybernétique remplit aujourd'hui pleinement le rôle dévolu naguère à la philosophie. Tant et si bien que le désir humaniste de philosopher au mépris de la cybernétique, partagé de nos jours par la plupart des « intellectuels » qui se piquent de quelque profondeur, est en réalité le plus sûr moyen de cesser définitivement de penser.

La philosophie, qui est une forme historique de la connaissance de la connaissance selon sa plus large extension, ne s'est pas dissoute *alors que* la connaissance scientifique se consolidait ; elle s'est dissoute *parce que* la connaissance se dissolvait en connaissances scientifiques. À cet égard la cybernétique, qui est postérieure à cette dissolution, ne porte aucune responsabilité dans la « fin » de la philosophie. Celle-ci a par elle-même achevé le parcours qui, depuis sa naissance, la conduisait à devenir connaissance régionalisée, divisée, scientifique ; et à se résoudre plus spécialement en « sciences humaines ». Parvenue à ce point, la philosophie ne peut plus se poursuivre comme précédemment. Elle peut seulement se perpétuer en ressassant

son propre passé, ou bien accepter la mutation fondamentale qui s'impose désormais à elle. Heidegger discerne, toutefois, une autre possibilité que de s'abandonner passivement à la cybernétique, celle qui consiste précisément à penser « non cybernétiquement » l'essence de la technique, en s'interrogeant que la tâche propre de la pensée, afin d'accéder à une autre virtualité de l'être. Qu'il faille ou non s'extraire de la cybernétique pour la penser est à ce stade une question ouverte. Une chose en tout cas est certaine : il est impossible de se détourner de la cybernétique pour la penser ; et la pensée la plus pauvre serait une lamentation érudite sur le dépérissement des « humanités » ou sur une prétendue décadence des valeurs que la philosophie représente. Car s'il est certainement vrai que l'unité philosophique de la connaissance s'est perdue depuis longtemps, il est non moins vrai qu'elle s'est aussi retrouvée avec la cybernétique, en tant qu'elle est porteuse d'un savoir réintégré. Il est possible que la cybernétique ne soit pas à la hauteur de sa nouvelle dignité, mais, à tout le moins, une discipline qui est chargée de prendre la « place « de la philosophie ne saurait valablement être traitée comme un état indigent de la connaissance. Quoi qu'on fasse, si quelque chose mérite de passer pour l'« horizon indépassable de notre temps », selon la fameuse formule que Sartre avait improprement appliquée au marxisme, c'est assurément la cybernétique qu'il convient en premier lieu de considérer.

Cela posé, il reste effectivement à se demander si elle est réellement capable de se penser par ses propres forces ou si, comme le présume Heidegger, il n'est pas indispensable de trouver pour ce faire la voie d'une toute autre pensée éclairée par une ontologie *antérieure* aux origines métaphysiques (platoniciennes mais surtout aristotéliciennes) de la philosophie elle-même. Que la cybernétique puisse ou non devenir de son propre mouvement une nouvelle connaissance de la connaissance, il importe en tout cas d'analyser sa signification dans l'histoire de la tradition européenne de la connaissance philosophique et scientifique, commencée au moins avec Aristote. Ce travail que nul à ce jour, pas même Heidegger, n'a accompli, est en tout état de cause la condition de possibilité du « tournant » de la pensée devant la terminaison de la philosophie et le triomphe apparent de la technique.

Or, il y a entre Heidegger et la cybernétique un malentendu qui ne se laisse pas le moins du monde réduire à une ignorance du sujet par un auteur littéraire. Il est au contraire allé très avant dans la compréhension de ce qu'il nomme la « cybernétique », comme l'atteste son recours insistant à la notion de *Gestell* pour appréhender l'essence de [l'être à l'âge de] la technique. Ce terme énigmatique est imparfaitement traduit par « arraisonnement ». À première vue, le propre de la technique, et – avec elle – de la cybernétique, serait d'« arraisonner » le monde, c'est-à-dire de lui faire « rendre raison », de le soumettre aux injonctions d'une raison technicienne avide de mettre tous les étants à sa disposition, et de les commander sans limite. En d'autres termes, l'essence de la cybernétique serait une « volonté de puissance » ; et elle se ramènerait ainsi à une ambition typiquement moderne, déjà formulée par Descartes et portée par Marx et Nietzsche aux limites de son retournement, de dominer intégralement la nature par la volonté et la connaissance. Mais, d'après Heidegger, en

accomplissant cette ambition, la cybernétique manquerait justement l'essence de la technique et n'en serait que l'instrument aveugle. Elle serait incapable d'apercevoir que sa propre volonté technicienne libère en fait une puissance *incontrôlée* dont elle est incapable de garder la maîtrise ; et qu'elle est le *moyen* de cette fureur anonyme qui la dépossède plutôt que le *sujet* qui la pilote. Qu'un tel projet moderne de domination soit bien à l'origine de la cybernétique ne saurait, certes, être nié ; pas plus que ne peut être niée son inaptitude à maîtriser réellement la technique qu'elle déclenche et à contrôler les contrôles que la technique opère en son nom. Le malentendu, par conséquent, est ailleurs, au-delà de cette double compréhension.

Il existe, en effet, un autre aspect de la cybernétique que Heidegger ne mentionne pas, et qui pourtant, paradoxalement, est enveloppé dans la notion de *Gestell*, en tant qu'elle renvoie dans la langue courante à l'échafaudage, l'assemblage, l'arrangement. Cet aspect essentiel de la cybernétique est qu'elle s'appuie sur la notion foncièrement ambivalente de *système*. Le « système » est, de fait, ce qui échafaude, assemble, arrange ; mais il est en même temps et indissociablement ce qui est échafaudé, assemblé, arrangé. De même que la riche notion de *Gestell* contient à la fois l'échafaudage d'un plan de production destiné à contrôler le monde, et simultanément la transcendance d'une puissance indomptable qui emporte tout sur son passage, y compris l'autonomie de ceux qui la produisent et la servent en croyant la maîtriser ; de même, le concept de système contient à la fois le cœur du processus cybernétique d'assemblage des machines ou des outils asservis à la commande humaine (et destinés à l'amplifier), et le « processus sans sujet » dont l'humanité elle-même, qu'elle le veuille ou non, est dans son métabolisme, son cerveau, sa sociabilité, une illustration sans privilège. C'est dire que gît dans le concept de système l'essence du *Gestell* et donc de la technique. Parce qu'il assimile tout concept de système à l'acception qu'il revêtait (selon lui, depuis Leibniz) dans la seule métaphysique moderne, c'est Heidegger qui manque l'essence de la cybernétique et qui ne parvient pas à voir qu'elle est ainsi susceptible de penser sa propre dualité. Le péril que représente, d'après lui, et à juste titre, le *Gestell* de la technique, ainsi que la possibilité de se sauvegarder qu'également il recèle, ne sont pas impensables par la cybernétique quand elle s'élève jusqu'à une compréhension du système, qui est sa propre condition de possibilité.

Dans ce qui précède nous avons écrit la « cybernétique », à laquelle Heidegger se réfère, entre guillemets, afin de respecter la distance qui la sépare de la cybernétique elle-même, correctement appréhendée dans une perspective systémique. Heidegger interprète la cybernétique à la fois très extensivement, puisqu'il lui incorpore sons seulement la connaissance, la technologie et l'économie contemporaines, mais encore toute la figure de l'être de notre époque ; et restrictivement puisqu'il la comprend sur une base très partielle. Lorsqu'on lui restitue sa dimension systémique, la cybernétique n'est pas réductible, en effet, à la naïveté du projet moderne de domination technique, non plus qu'à la nouvelle naïveté qui en dérive, consistant à acquérir une vision globale de la technique et de ses effets pervers pour en prendre le

contrôle à un niveau planétaire. Heidegger a fort bien saisi que l'écologisme, le mondialisme, le pacifisme ne sont qu'en apparence opposés à la volonté cartésienne de domination technique du monde ; qu'ils la portent au contraire à son comble, en espérant étendre à la commande technique elle-même le contrôle de la raison universelle qui piloterait le monde depuis un méta-niveau inviolé. Or, avec une profondeur que le philosophe n'avait pas soupçonnée, la systémique et son noyau cybernétique décèlent la vanité de ces deux rêves, et finissent par replacer l'homme au sein de la *physis* qu'il n'avait qu'illusoirement abandonnée. Elles réaccèdent à une ouverture ontologique qui n'a d'équivalent que chez les Grecs, redonnant leur sens à des notions qu'on croyait définitivement écartées, celles de *logos*, de *poïesis* et de *polis.* Il n'est pas jusqu'au sacré qu'elles ne parviennent – on le verra – à restaurer.

Nous avions nous-mêmes réservé le terme de « paradigme cybernétique » pour désigner le paradigme de la commande volontaire. S'il ne s'agit que de simplifier la vocabulaire, cette restriction peut demeurer. Il convient toutefois de montrer comment aux tréfonds de la cybernétique et de sa théorie de la commande, s'anime le principe de son renversement ; comment, dès l'origine, elle s'oriente vers la résorption de la commande dans l'autonomie et l'auto-organisation ; et pourquoi les premières analyses systémiques du politique sont aujourd'hui entièrement à refaire.

Du vaste conglomérat de mouvements de pensée qui se laisse reconnaître sous la rubrique « systémique » [2], il ne serait être ici question d'autre chose que de prendre une vue cavalière. Le terme lui-même n'est qu'à peine fixé, bien qu'il soit certainement préférable et destiné à l'emporter sur les autres appellations qui renvoient à des tendances particulières et sont le plus souvent formées par combinaisons des expressions : « science, théorie, approche, analyse »/« du, des, par »/« système(s) ». Les frontières disciplinaires fluctuent considérablement : certains auteurs, qui refusent de se reconnaître comme systémiciens, sont pourtant identifiés comme tels par leurs collègues ; certaines branches de la systémique semblent parfois obéir à des principes opposés à ceux qui sont censés l'animer tout entière. Les flottements sont amplifiés par ce trait caractéristique qu'il est exceptionnel qu'un chercheur se consacre exclusivement à la réflexion sur les systèmes, et que, dans presque tous les cas, c'est plutôt de l'importation de préceptes ou méthodes systémiques dans un ou plusieurs domaines régionaux, encore chargés de leurs modes de traitement spécifiques, dont il s'agit. Bien qu'elle incite à constituer de nouveaux objets (ou à restaurer les objets oubliés) – englobants ou transversaux par rapport au découpage ordinaires –, elle n'est à vrai dire que faiblement capable, comme il conviendrait cependant à sa vocation, de se retourner complètement sur elle-même, pour produire un modèle de la modélisation systémique et, partant, de tous systèmes possibles. Ainsi, la

2. En anglais : *Systemics*. Cf. M. Bunge, « Ontology II : A world of Systems », in *A Treatise On Basic Philosophy*, vol. IV, Boston-Londres, 1979.

« systémographie », c'est-à-dire la modélisation systémique appliquée aux objets existant régionalement dans le monde, domine encore largement la « systémologie », c'est-à-dire la modélisation théorétique de l'objet-système [3].

Pour des raisons analogues, l'histoire de la systémique demeure à faire [4]. Bien que son détail recèle nombre de liaisons et de renversements qui ne manqueraient pas d'être instructifs pour notre propos, nous ne pouvons y suppléer. Même sur la question cruciale de la relation d'amour et de haine entre la systémique et la cybernétique, il faudra se borner à introduire des distinctions sommaires. Le mieux aurait été de se référer à un travail fait pour en exploiter les résultats. À défaut, ces indications, aussi générales et provisoires qu'elles soient, sont indispensables pour se repérer dans la nébuleuse systémique et par rapport à elle ; afin de saisir pourquoi, malgré l'infécondité notoire de la « théorie des systèmes politiques », la systémique reste l'appareil le plus approprié à l'élaboration d'un concept du système politique. De telles remarques sont d'autant plus nécessaires que, un petit nombre d'exceptions près [5], la « théorie des systèmes politiques » n'a été connue en France qu'après avoir déjà été discréditée là où elle était d'abord apparue ; et a aussitôt fait l'objet d'appréciations négatives qui, pour justifiées qu'elles fussent souvent [6], n'en ont pas moins fait perdre de vue la richesse de la matrice systémique [7].

Comme on l'a déjà indiqué, l'échec de cette théorie (ou, plus exactement, de cette orientation théorique) dérive à la fois d'une compréhension incorrecte du politique ramené à un mécanisme de commande et d'une conception encore pauvre de la

3. La « systémologie » n'est en effet rien d'autre que la systémographie de la systémographie donc finalement la description du système en tant qu'objet universel de la systémographie. Voir à titre d'illustration, P. Weiss, *Within the gates of Science and Beyond* et *Hierarchically organized systems in theory and practice*, New York, 1971. Pour un rare exemple de systémologie française, voir J.-L Le Moigne, *op. cit.* (ouvrage extrêmement riche en références de tous ordres) ; et, pour un exemple unique d'intégration de la systémologie à une description encyclopédique de la connaissance, E. Morin, *La Méthode*, Paris (à partir de 1977).
4. Des aspects essentiels de cette histoire ont d'ores et déjà été brillamment esquissés. Voir par exemple : J.-P. Dupuy *et al.*, *Histoire de cybernétique et généalogie de l'auto-organisation*, Paris, 1985.
5. Par exemple : G. Lavau, « À la recherche d'un cadre théorique pour l'étude du Parti communiste français, in *Revue française de science politique*, Paris, juin 1968 ; C. Roig, « La Théorie générale des systèmes et ses perspectives de développement dans les sciences sociales », in *Revue française de sociologie*, Paris, 1970.
6. La littérature francophone ne contient sinon sporadiquement aucune critique d'ensemble de la systémique ; et c'est finalement sur la « théorie des systèmes politiques » que le gros des attaques a porté. Au contraire il existe en langue anglaise au moins trois grands ouvrages consacrés à ruiner les espérances systémiques : I. Hoos, *Systems Analysis in Public Theory : A Critic*, Berkeley, 1972 ; D. Berlinsky, *On Systems Analysis : An Essai Concerning the Limitations of some Mathematical Methods in th Political and Biological Sciences*, Cambridge (Mass.) 1976 ; R. Lilienfield, *The Rise of Systems theory : An Ideological Analysis*, New York, 1978.
7. Voir AJ. Metaxas, *Systémismes et politique*, Paris, 1979 (ouvrage qui reprend des critiques formulées par son auteur dès 1972) ; P. Birnbaum, *La Fin du Politique*, Paris, 1975 (ouvrage très documenté qui rare mérite mentionne l'existence d'une différence entre première et seconde systémique) ; B. Lacroix, « Systémisme ou systémystification ? Remarques pour une analyse critique du systémisme », in *Annales de la Faculté de Clermont-Ferrand*, 11, 1974. Pour des appréciations positives ou nuancées, voir : J.-W. Lapierre, *L'Analyse des systèmes politiques*, Paris 1973 ; P. Favre, « Remarques pour une défense critique d'Easton », in *Annales de la Faculté de Clermont-Ferrand*, 11, 1974 ; J.-P. Cot et J.-P. Mounier, *Pour une sociologie politique*, t. 1, Paris, 1974 ; J.-L. Seurin, « Un schéma pour l'analyse comparative : une interprétation conflictuelle de l'analyse systémique, in *Documents du CACSP*/Paris, I, 1975 ; P. Braillard, *Théorie des systèmes et Relations internationales*, Bruxelles 1977 ; D.-L. Seiler, *La Politique comparée*, Paris, 1982.

modélisation systémique, réduite aux instruments cybernétiques de toute première génération. Ces deux insuffisances sont d'ailleurs corrélatives : une compréhension moins restrictive du politique (élargie au moins aux conditions d'émergence et aux limitations de la commande) ne se serait pas laissée associer à une semblable conceptualisation des systèmes ; et une maîtrise plus complète des virtualités systémiques aurait favorisé une mise en évidence des carences d'une telle compréhension du politique. Or, la systémique ne s'est pas arrêtée à l'approche qui était encore souvent la sienne à l'époque où D. Easton et K. Deutsch se proposèrent d'en étendre les conclusions au domaine des sciences politiques [8]. Elle s'est au contraire développée d'une manière profondément renouvelée, en fait beaucoup plus conforme à ses intentions initiales, et autrement plus appropriée au traitement de cet objet hyperparadoxal qu'est le politique. Mais comme la seconde vague systémique véhicule une ontologie très éloignée de celle que l'analyse politique contemporaine entretient, elle n'a guère entraîné jusqu'à présent de répercussions dans la théorie politique. Elle est en tout cas restée ignorée de la communauté française de science politique qui a désormais abandonné presque tout intérêt pour la systémique et se réclame d'un paradigme scientifique antérieur [9]. Avant d'en arriver toutefois aux conditions d'une synergie entre seconde systémique et théorie politique, auxquelles sera consacré un chapitre séparé, il convient maintenant d'en revenir à la situation primitive.

La notion de système est l'une des plus anciennes de la tradition de pensée européenne, et ne constitue pas comme telle une innovation du XX^{e} siècle. Parmi les innombrables définitions qui en ont été données, celle de L. von Bertalanffy (que nous avions désigné comme le propagateur initial de la systémique [10]) n'est en aucune façon la plus originale ou la plus pénétrante : « Un système est un ensemble d'unité ou relation entre elles » [11]. Elle s'inscrit sans grand relief dans un continuum de définitions nominales très diverses, à l'intérieur duquel systémiciens et non-systémiciens s'accordent sans difficulté apparente [12], et dont voici un florilège : « ensemble de parties » (Leibniz, 1666) ; « ensemble dont les parties se tiennent et agissent l'une sur l'autre » (Cournot, 1838) ; « totalité organisée, faite d'éléments

8. D. Easton, *A Framework for Political Analysis*, New York, 1965 ; *A Systems Analysis of Political Life*, New York 1965, trad. fr., Paris, 1974 ; K. Deutsch, *The Nerves of Government*, New York, 1965.
9. L'assimilation du patrimoine systémique se manifeste toutefois chez des auteurs situés aux marches de cette communauté : L. Sfez, *Critique de la décision*, Paris, 1973 ; M. Crozier et E. Friedberg, *L'Acteur et le système*, Paris 1977 ; Y. Barel, *Le Paradoxe et le Système*, Grenoble, 1979 ; P. Dumouchel et J.-P. Dupuy (éd.), *L'Auto-organisation de la physique de la politique*, Paris, 1985.
10. Ses conceptions ont été exposées à partir de 1937. Elles sont cependant postérieures de quinze ans à la thèse de P. Weiss sur « Le comportement animal considéré comme réactions de systèmes ».
11. Bertalanffy propose également : « Ensemble évolutif d'éléments et de relations entre ces éléments ».
12. Bertalanffy reconnaît comme prédécesseurs, dans l'ordre où il les évoque : Leibniz, Nicolas de Cuse, Paracelse, Vico, Ibn Khaldoun, Hegel, Marx, H. Hesse, et plus directement : Kohler, Lotka, Cannon, Claude Bernard. Cf. *Théorie générale des Systèmes*, trad. fr., Paris, 1975, Introduction. Il est à noter que les travaux de Easton et Deutsch n'ont jamais été évoqués par lui-même lorsqu'il récapitulait encore en 1971, les contributions de la systémique aux sciences sociales. Ce fait est d'autant plus remarquable que Bertalanffy manifestait une tendance « attrappe-tout » légèrement incontrôlée. C'est dire à quel point la « théorie des systèmes politiques » paraissait déroger à la systémique elle-même.

solidaires ne pouvant être définis que les uns par rapport aux autres en fonction de leur place dans cette totalité » (Saussure, 1931) ; *unitas multiplex* (Angyal, 1941) ; « ensemble d'objets et de relations entre ces objets et leurs attributs » (Hall et Fagen, 1956) ; « liste de variables » (Ashby, 1956) ; « unité résultant de parties en mutuelle interaction » (Ackoff, 1960) ; « ensemble d'états » (Mesarovic, 1962) ; « objet dont la variance des caractéristiques du tout collectif est, de manière significative, inférieure à la somme des variances de ses constituants » (Weiss, 1963) ; « ensemble de parties coordonnées en vue d'attendre un ensemble d'objectifs » (Churchman, 1968) ; « tout qui fonctionne comme un tout, en vertu des éléments qui le constituent » (Rapoport, 1968) ; « portion de l'univers qui est perçue comme une entité, qui peut maintenir son identité en dépit de changements continuels » (Rapoport, 1970) ; « ensemble d'états-repères accompagné d'un ensemble de relations exprimant les conditions dans lesquelles un élément réel est susceptible de passer d'un état-repère à un autre » (Delattre, 1971) ; « tout ensemble définissable de composants » (Maturana, 1972) ; « objet complexe, formé de composants distincts reliés entre eux par un certain nombre de relations » (Ladrière, 1973) ; « ensemble d'éléments interdépendants, c'est-à-dire reliés entre eux par des relations telles que si l'une d'elles est modifiée, les autres le sont aussi et par conséquent tout l'ensemble est transformé » (Lapierre, 1973) ; « ce dont l'homme-système et l'ingénieur-système ont décidé qu'il serait un système » (Barel, 1976) ; « objet conceptuel, créé artificiellement par l'homme, pour permettre la représentation d'autres objets (tangibles ou non) à fin de communication, de raisonnement ou d'économie cognitive » (Le Moigne, 1976) ; « entité relativement individualisable, qui se détache de son contexte ou de son milieu tout en procédant à des échanges avec son environnement » (Walliser, 1977) ; « unité globale organisée d'interrelations entre éléments, actions, ou individus » (Morin, 1977) ; « unité dont les composantes maintiennent certaines de leurs corrélations significatives pour l'observateur pendant une période observable, malgré des perturbations d'origine interne ou provenant de l'environnement » (Vullierme, 1980) ; « quelque chose qui dans quelque chose pour quelque chose fait quelque chose et se transforme par l'intermédiaire de quelque forme stable » (Le Moigne, 1984).

À première vue donc, la notion de système serait d'une part inconsistante (non conceptuelle), puisque susceptible d'une multitude de définitions hétérogènes. Surtout elle serait neutre, autrement dit incapable d'introduire le moindre trouble dans les paradigmes philosophiques et scientifiques les plus fermement établis. Ne suffit-il pas pour s'en convaincre de constater à quel point le concept d'*ensemble*, ce socle bourbakien de l'édifice mathématique contemporain [13], sert d'attracteur à la majorité des définitions enregistrées ci dessus ? L'ensemble est l'équivalent contemporain de la « substance » pour les modernes : il est l'objet isolable, partitionnable et agrégea-

13. Que ce socle se soit révélé relatif à la suite de la « crise des fondements des mathématiques », n'empêche nullement d'étayer (en principe) la mathématique et du corpus physique qui se tient sous sa dépendance.

ble, en un mot, conceptualisable. En sorte qu'il n'est pas surprenant que le premier contact de l'enfant contemporain avec la mathématique (après ou en même temps que le calcul arithmétique élémentaire, enseigné pour des raisons pratiques) soit la théorie des ensembles. L'ensemble présente cet avantage sur la substance d'être individualisable [14], et d'être absolument universel (à quelques difficultés près dont les paradoxes de Russell sont l'illustration). Cette divisibilité lui permet de se concilier avec l'expérience sub-atomique de la matière (à quelques autres difficultés près, liées au statut étrange – non élémentaire – des quarks et champs d'interaction). Bien sûr, ce n'est pas assez que de discerner des ensembles (ou des classes). À tout ensemble représentant un objet composé existant dans le monde, la science contemporaine associe aussitôt un second ensemble, celui des relations entre ses éléments, auquel est donné le nom de *structure* [15]. Une structure mathématique est l'ensemble des relations entre les éléments d'un ensemble, abstraction faite de la nature de ces éléments ; plus exactement, elle est un ensemble de règles logiques et algébriques de formation d'*expressions,* d'équivalences entre expressions, et d'axiomes décrivant quelques-unes des relations entre les éléments de l'ensemble, dont elle est la structure. Toute classe d'éléments ayant pour propriété de satisfaire la structure par un isomorphisme est un *modèle* de la structure. Les relations entre éléments étant exprimables par des *fonctions,* le but de l'activité scientifique n'est alors rien d'autre que de découvrir quelle fonction relie les éléments de tout ensemble censé représenter un objet dans le monde, de manière qu'à toute relation effectivement observée entre les parties sélectionnées de l'objet, corresponde une telle fonction.

Dès lors, l'affirmation selon laquelle l'univers entier serait composé de systèmes définis comme des ensembles d'éléments en interaction (c'est-à-dire corrélés par des fonctions), bien loin de bouleverser la conception dominante de la connaissance physique, n'en est qu'une reformulation très banale [16]. De même, l'idée que des objets appartenant à des régions différentes de l'étant possèdent des structures partiellement communes, n'est qu'une expression du projet de mathématique appliquée le plus usuellement accepté. Aussi bien la systémique ne serait-elle s'y ramener, si elle doit être porteuse de la moindre originalité à cet égard. Nous ne devons donc pas nous en laisser accroire par les définitions simplistes – bien que entérinées par des systémiciens éminents – en termes d'« ensembles d'éléments ». Ce n'est pas dire, en revanche, que la mathématique ensembliste doit être écartée : si la systémique entend conserver un rapport minimal avec le reste du patrimoine scientifique contemporain – ce qui est certes son intention – force lui est de recourir aux ensembles, aux structures et aux fonctions ; mais à condition d'en faire un usage spécifique. Ce qu'elle doit

14. Le grand problème du cartésianisme après son rejet des « formes substantielles » est l'individualisation des choses ces modalités de la « substance-étendue » (La remise en vigueur des formes substantielles par Leibniz est liée à l'identification de ce problème.)
15. Importée de l'architecture la notion de structure apparaît en mathématique aux alentours de 1840.
16. Si l'interaction est prise au sens fort, il suffit de définir le système comme une structure pouvant être décrite sous la forme d'un graphe unique.

surmonter, en effet, n'est pas tant la carence (par ailleurs indéniable) des catégories mathématiques disponibles, que les carences de l'usage fait par la physique traditionnelle de ces catégories – usage qui interdit la conceptualisation de certains phénomènes majeurs du monde, en particulier dans les ordres vivant, psychique et social. L'intense mathématisation des modèles (descriptions) systémiques atteste de la compatibilité entre systémique et mathématique [17]. Simplement il faut éviter de confondre l'exploitation systémique des outils mathématiques, voire les progrès de la mathématique liés au développement de la systémique [18], avec une possible réduction de la seconde à la première.

Bien qu'elle s'efforce de dépasser l'usage physique conventionnel de la mathématique, la systémique se refuse catégoriquement à contredire les lois physiques, notamment celles de la mécanique et de la thermodynamique. Au contraire, elle les évoque constamment, et s'emploie à étendre leur portée à des domaines dont elles sont généralement exclues, y compris ceux qui sont soustraits à la matérialité.

Le propre de la systémique est nécessairement ailleurs, dans la reconnaissance de structures plus complexes (sinon plus compliquées [19]) que celles dont la physique mathématique se contente généralement, et d'isomorphies interrégionales par conséquent plus riches. Au lieu de décrire uniquement des structures au sens de la physique conventionnelle, elle décrit des organisations ; et, ce faisant, elle forge une *nouvelle physique* capable de rendre compte non seulement de phénomènes mécaniques et thermodynamiques, mais également de tous ceux qui échappaient à la physique moderne (mais avaient souvent appartenus au domaine de l'ancienne physique). De même que la structure peut éventuellement être interprétée comme un ensemble (de relations), mais un ensemble très particulier ; de même, l'organisation peut se laisser interpréter comme une structure mais d'un genre original ; qui incorpore, outre la structure au sens restreint, ses règles de formation, de conservation et de transformation. À partir de là, un système peut être défini comme un objet pourvu d'une organisation, étant entendu que la description du système doit comprendre les règles d'émergence du phénomène à partir de son organisation (y inclus la relation cognitive avec l'observateur), ainsi que les règles d'interaction entre l'organisation du

17. La systémique doit être formelle (mathématisée) ou informelle ; mais le seul cas recensé de rejet délibéré de la « logique ensembliste identitaire », d'un point de vue systémique (ou plutôt ayant intégré la systémique) et celui de C. Castoriadis (auteur de l'expression « logique ensembliste identitaire » qu'il oppose à la « logique des magnas »). Cf. en particulier, *Domaines de l'homme*, Paris, 1986 (« La Création dans le domaine social-historique » ; « La Logique des magnas et la question de l'autonomie » et « Portée ontologique de la science »).
18. Voir par exemple L. Zadeh et E. Polak, *Systems Theory*, New York, 1969. La seconde systémique est responsable de développements mathématiques spécialement importants. Mais il est à noter qu'il n'existe pas plus de « théorèmes » systémiques qu'il n'y a pour en parler de « théorèmes » physiques. Tout théorème est logique ou mathématique la physique et la systémique se bornant comme telles à mobiliser les théorèmes requis par leur description.
19. La complication se mesure en nombre d'opérations nécessaires pour la description d'une structure ; la complexité se mesure en nombre de relations entre niveaux structurels logiquement distincts. Une structure complexe est certes toujours un peu compliquée mais elle peut l'être moins qu'une structure plus simple (par exemple non linéaire ou stochastique).

système et celles de ses éléments (y inclus, le cas échéant, leur organisation matérielle). La description systémique intègre donc la description ordinaire (structure et éléments), et l'élargit à d'autres dimensions de l'objet. Tous les objets ne sont pas des systèmes, de même que pour la physique ensembliste tous ne sont pas structurés ; mais tous les objets existant réellement dans le monde sont structurés et sont des systèmes.

Or l'idée d'organisation qui est au cœur du message de Bertalanffy [20] et, plus encore, de l'œuvre du génial prédécesseur, A. Bogdanof [21], dont il ignorait apparemment tout, a été occultée par de nombreuses versions vulgaires de la systémique. C'est pourtant elle qui permet de la distinguer de la physique conventionnelle et de ses colonies biologiques, ainsi que du structuralisme et de ses formes fonctionna listes ; qui permet, autrement dit, d'inscrire l'ensemble, la fonction, la structure, et même le « holon » [22] (le tout en tant que tout) à l'intérieur du système.

Toute activité cognitive commence par un repérage phénoménologique des objets, c'est-à-dire par l'identification de discontinuités à l'intérieur du monde, et la constitution d'une morphologie, c'est-à-dire l'établissement de relations stables entre les points de discontinuité (éléments) ; puis se poursuit par la recherche d'une interaction dynamique entre les déplacements respectifs des éléments. La connaissance physique se spécifie par la définition protocolaire, et autant que possible quantifiée, des éléments, et la définition mathématique, autant que possible algébrique, des interactions, de façon à pouvoir conclure, au moyen du calcul, des valeurs caractéristiques des éléments en un lieu (spacio-temporel) de la morphologie à celles des éléments situés ailleurs (dans l'espace ou le temps, ou les deux). De ce point de vue, il n'existe aucune différence essentielle avec la connaissance biologique, sinon le rôle (relativement) moindre qui joue la quantification et l'algèbre. Quant à ce qu'on nomme « structuralisme » dans les sciences sociales, il est une activité cognitive du même ordre, mais paradoxalement plus abstraite, dans la mesure où il est généralement impossible d'y procéder à une liaison exacte entre les structures et le comportement observable des éléments, faute d'une quantification (sinon marginale) des éléments et d'une définition calculable des structures [23].

---

20. Voir notamment, *Les problèmes de la vie* (trad. fr. de l'éd. amér. de 1948) Paris, 1961.
21. A Bogdanov, *Essays in Tektology* (trad. amér. de l'éd. russe de 1912), Seaside (Cal.), 1980.
22. Cf. A. Koestler, *The Ghost in The Machine*, Londres, 1968.
23. Rappelons que C. Levi-Strauss, envisageant un « *novum organum* des sciences sociales du 20e siècle. que Mauss aurait manqué de réaliser se réfère explicitement à Wiener et Shannon. Cf. « Introduction à l'œuvre de Mauss », *in* M. Mauss, *Sociologie d'Anthropologie*, Paris, 1950, p. XXXVI sq. et *Anthropologie structurale*, Paris, 1958, p. 310, reproduisant un texte de 1953. Le livre de Wiener était paru depuis moins de deux ans – il est vrai (ce qu'on ignore souvent) simultanément aux éditions Hermann à Paris et au M.I.T. Press à Cambridge – et l'article de Shannon et Weaver depuis moins d'une année au moment de la publication du premier des deux textes mentionnés ci-dessus. En dépit de cette remarquable clairvoyance du grand anthropologue à l'égard de la cybernétique la méthode structurale (renouvelant l'approche de Malinowsky) avait déjà été fixée depuis au moins 1947 date de la parution des *Structures élémentaires de la parenté*, et jamais Levi-Strauss ne parvint (ou ne voulut) développer son œuvre dans une perspective proprement systémique. (À noter au contraire que M. Mead devint présidente de la Society for General Systems Research quelques années plus tard). De même J. Lacan, qui fait montre d'une connaissance très précis de la cybernétique et s'y réfère de façon positive dans des textes essentiels

Chaque type de connaissance opère une transaction entre la qualité des morphologies étudiées (qui sont en général d'autant plus riches qu'elles sont plus respectueuses de l'intuition) et la qualité des structures qui lui sont associées dans la modélisation (qui sont en général d'autant plus connais sables qu'elles en sont plus éloignées) [24]. La volonté de s'en tenir à des structures aisément connaissables et calculables, conduit à négliger non seulement des aspects significatifs des phénomènes au point de vue de l'intuition, mais encore à négliger certaines catégories entières de phénomènes. Certes, la perte de richesse peut être compensée par la découverte, grâce au calcul, d'aspects des phénomènes qui auraient autrement échappés à l'intuition ; ce qui est gagné d'un côté n'est cependant pas un équivalent de ce qui est perdu de l'autre. La systémique intervient non pour simplifier les morphologies, mais au contraire pour les rendre plus complexes, ayant constaté que l'on peut mutiler ou détruire les phénomènes à trop vouloir les simplifier [25]. Pour ce faire, elle ne renonce pas à la mathématique disponible, mais l'applique à une articulation différente des structures. Cette articulation peut s'exprimer, selon les cas, formellement ou informellement ; en tout état de cause elle n'entraîne pas directement une révision radicale de l'appareil mathématique.

La mutilation des phénomènes à laquelle la systémique s'oppose est la tentative de ramener les morphologies à des dynamiques purement mécaniques ou thermodynamiques. Cette mutilation était particulièrement évidente, au moment où la systémique est apparue, en biologie cellulaire, et rendait la science aveugle aux aspects proprement organiques des êtres vivants. Claude Bernard qui s'était attaché à dégager ces aspects, et avait aperçu les processus de régulation par lesquels un organisme était capable de préserver « la constance de son milieu intérieur », n'avait guère eu de descendance intellectuelle ; et la recherche se polarisait plutôt sur la découverte de relations linéaires entre les éléments, comme si l'être vivant était une machine mécanique ou thermodynamique. À l'inverse, les caractéristiques organiques étaient abandonnées au vitalisme, théorie « animiste » totalement déconnectée du reste de la

(en particulier le séminaire sur la « Lettre volée ») s'est borné à contribuer au « structuralisme à la française », cousin assez éloigné de la systémique sans se préoccuper des dimensions morphogenétiques des systèmes.

24. Le meilleur modèle d'un phénomène au point de vue de la quantité d'information est le phénomène lui-même. Tous les autres entraînent une déperdition d'information même dans les cas où ils procèdent par réduction des redondances. La présence de redondances est en effet une information (généralement non redondante) sur le phénomène qui les contient. Inversement le meilleur modèle d'un phénomène au point de vue du traitement de l'information est celui qui supprime toutes ces redondances. La systémique est une tentative pour réaliser un équilibre entre ces deux contraintes contradictoires. Cf. R. Ashby, « Analysis of the System to be Modeled », in *The Process of Model Building in the Behavioral Sciences*, Cleveland, 1970. Hegel, déjà, avait indiqué que la connaissance la plus riche, celle de la « certitude sensible » était en même temps la connaissance la plus vide.

25. Il va sans dire qu'elle ne récuse pas la simplicité qui, seule, permet la compréhension ; mais elle cherche à restituer les dimensions du phénomène que la simplification analytique avait oubliées (cf. J.-P. Dupuy, « La simplicité de la complexité », in *Ordres et Désordres*, Paris, 1982 et l'*addendum* de E. Morin, *ibid.*). P. Weiss écrit : « Les progrès [de la méthode analytique] ont été payés par des pertes d'information concernant les relations mutuelles entre les "unités" que l'analyse a dissociées. Il est nécessaire de retrouver cette information si l'on veut par la synthèse relier de nouveau les choses dans leur contexte primitif », L'*Archipel scientifique*, trad. fr., Paris, 1974.

science et de ses principes. De même que Kant, comme on l'a vu, avait borné la conceptualisation scientifique à la découverte de relations mécaniques, et renvoyait les morphologies organiques à un autre ordre de connaissance, la biologie se faisait ou bien scientifique et mutilante, ou bien non scientifique et intuitive. Or, en revendiquant la possibilité de décrire scientifiquement les relations organiques, la systémique ne s'est nullement présentée en héritière du vitalisme. Elle n'a pas davantage nié que l'organisme fut une *machine*. Elle s'est efforcée de construire le concept d'une machine organisée qui, libéré de son contexte biologique, pourrait demeurer valide dans l'ensemble des régions de l'étant : de la physique à la politique. Cette machine ne serait pas non mécanique ou non thermodynamique, mais serait située à un niveau logique supérieur, entièrement compatible avec les précédents [26].

Dans la mesure où la physique conventionnelle demeurait parfaitement capable de rendre compte des composantes matérielles élémentaires des organismes, et où le problème qui restait à résoudre se situait au plan de l'intégration globale des composantes, la systémique s'était présentée d'*abord* comme une théorie macroscopique. Elle ne s'intéressait pas directement aux éléments physico-chimiques comme tels, mais aux propriétés organiques des totalités qu'ils forment dans le vivant ; en prenant soin toutefois d'établir un passage (ou au moins une compatibilité) entre les deux. Son premier outil fut justement le concept de *système ouvert,* qui considère le système dans ses rapports avec son *environnement.* En dépit de son extrême simplicité, ce concept avait l'immense mérite de lever l'hypothèque de principe qui grevait la description physique des caractères organiques, à savoir la contradiction apparente entre, d'une part, le Second Principe de la thermodynamique qui stipule que tout système tend vers un état homogène et indifférencié, et, d'autre part, l'aptitude manifeste des être vivants à conserver ou accroître temporairement l'hétérogénéité des valeurs de leurs composantes et leur différenciation. Mais l'opposition n'existe que dans le cas des systèmes fermés ou isolés, sans échange de matière ou d'énergie avec le reste du monde. La thermodynamique n'est pas violée quand, par de tels échanges, un système se stabilise très loin de cet équilibre tendanciel (marqué par une entropie maximale), c'est-à-dire atteint et conserve l'état improbable de forte différenciation des valeurs élémentaires qui caractérise les organisations complexes. D'ailleurs, au lieu d'étudier des processus (fonctions) *isolés,* comme le faisait jusqu'alors la biochimie ; une nouvelle *stratégie* de connaissance devint envisageable, et une physiologie complexe était enfin rendue possible par la reconnaissance de l'ouverture des systèmes.

26. La machine systémique n'est pas définie à partir de ses éléments comme la machine mécanique mais à partir des contraintes qu'elle leur impose. D'où l'idée de concevoir des machines fiables Utilisant des composants non-fiables (idée développée notamment par Ashby et von Neumann).

Un peu plus tard – très précisément en 1955 [27] – la figure macroscopique de la systémique s'accentua encore, lorsque du concept de système ouvert fut tiré celui de *boîte noire* qui sert aujourd'hui d'emblème à la systémique (et à ses caricatures). Un système ouvert étant essentiellement un système d'échange, il comprend par nécessité des entrées (*inputs ou* intrants) – en général unités de matière ou d'énergie en provenance de l'environnement –, et des sorties (*outputs* ou extrants), unités du même type à destination de l'environnement. On peut donc, si on le souhaite, limiter la description d'un système ouvert à celle de ses entrées et sorties, en négligeant les transactions internes (*throughputs*) qui correspondent aux processus réels qui convertissent les unes dans les autres. Le système ouvert est alors défini comme une composition de l'ensemble des sorties avec celui des entrées, et sa structure est traitée comme une inconnue. Il n'est plus indispensable de disséquer le phénomène au risque de le détruire, afin d'aller y voir comme l'enfant qui endommage son jouet pour regarder à l'intérieur ; il suffit de le considérer de l'extérieur pour appréhender globalement son fonctionnement, ainsi que nous le faisons tous quand nous tentons de régler un téléviseur sans rien connaître de son schéma de construction. Il faut : souligner que le concept de boîte noire, importé par R. Ashby du domaine du génie électrique, n'est pas originellement un outil systémique mais cybernétique ; et que, cependant, il a été aussitôt présenté par son inventeur comme une contribution directe à la théorie générale des systèmes qui, à son tour, l'a immédiatement acceptée parmi ses concepts fondamentaux. Plus encore : Ashby avait adressé à cette occasion une critique tout à fait pertinente à L. von Bertalanffy, lui reprochant d'avoir recensé *empiriquement* les isomorphismes trans-régionaux de la systémique, au lieu d'avoir développé une systémologie théorétique. Alors que la systémique est souvent tenue par ses adversaires pour une métaphysique qui se développerait *a priori* et sans contact avec l'expérience, il se trouve en effet qu'elle avait plutôt pris la forme d'une recherche inductive. Le biologiste autrichien, fort de son concept de système ouvert, s'était employé à dresser un catalogue des diverses orientations scientifiques nouvelles (et parmi elles, la cybernétique) qui, élaborées indépendamment l'une de l'autre, paraissaient constituer spontanément le domaine général des systèmes. Si bien que ce n'est pas le moindre paradoxe de l'histoire de la systémique que l'un des premiers efforts consistant pour construire une systémologie générale *a priori* et déductive, ait été le fruit d'un cybernéticien [28].

27. Cf. « General Systems Theory as a New Discipline », communication au Congrès d'Atlanta de la SGSR, 27 décembre 1955, reproduite *in* R. Conant (ed.), *Mechanisms of Intelligence : Ross Ashby's Writings on Cybernetics*, Seaside (Cal.), 1981.

28. Ashby est non seulement un cybernéticien majeur mais en outre – avec H. von Foerster – l'un des principaux responsables de la naissance d'une seconde génération intellectuelle au sein de la cybernétique (la chronologie est encore une fois de peu d'intérêt ici puisque les travaux d'Ashby sont en réalité contemporains de ceux des deux grands cybernéticiens de la première génération : Wiener et McCulloch). Se confirme ainsi ce que nous n'avions fait jusqu'ici que pressentir à savoir que la seconde cybernétique est plus conforme aux intentions initiales de systémique que la première ; et qu'elle est même la réalisation la plus importante de ses intentions.

La description en termes de boîte noire a été très sévèrement et très injustement contestée par J. Monod, au moyen de l'argument suivant :

> Peut-on seulement concevoir qu'un ingénieur martien voulant interpréter le fonctionnement d'une calculatrice terrienne puisse parvenir à un résultat quelconque s'il se refusait, par principe, à disséquer les composants électroniques de base qui effectuent les opérations de l'algèbre proportionnelle ? [29]

C'est oublier que le fonctionnement de la calculatrice est précisément décrit par les opérations qu'elle est capable d'effectuer, et que seul un intérêt spécifique pour les composants électroniques de base justifierait la description des opérations qu'ils effectuent et dont les opérations de la calculette sont la résultante émergente. C'est surtout oublier que le biologiste qui a franchi la barrière cellulaire pour s'intéresser aux composants moléculaires des tissus, recourt lui-même aux boîtes noires quand il omet de s'intéresser aux composants des noyaux des atomes, et qu'il fait bien... Sans stratégie de boîte noire, il faudrait pour chaque phénomène remonter à la structure élémentaire *ultime* de la matière, alors que nous ignorons si une telle structure ultime existe et que nous pouvons, sans danger pour la science, continuer de l'ignorer. S'il fallait parcourir tout l'espace des propriétés additives des éléments jusqu'aux totalités les plus complexes, aucun instrument de calcul ne serait assez puissant pour notre ambition. Comme le dit avec justesse Ashby, la combinaison additive est ce qui vient juste après pas de combinaison du tout. En sorte que, consciemment ou non, le concept de boîte noire est un instrument absolument universel de la connaissance, qui ne caractérise la systémique que dans la mesure où elle en fait un usage prioritaire.

Cela posé, en tant qu'elle relève de la stratégie cognitive, la boîte noire peut être mobilisée de façon plus ou moins opportune dans la tactique des sciences. Il est évident qu'enfermer dans une boîte noire le phénomène même qu'il s'agit d'étudier, et alors que l'on dispose d'informations sur lui, au lieu d'enfermer seulement ses composantes et transactions internes ou certaines d'entre elles, serait une complète absurdité. Or c'est à ce genre d'absurdité que se livre Easton lorsqu'il traite ce qu'il appelle (à tort) un « système politique » comme une boîte noire ; car une très large part de l'intérêt de la science politique porte justement sur les microprocessus qui permettent à cette boîte de fonctionner. Bien que toute chose, l'univers dans sa totalité mis à part, soit une boîte noire par rapport à son environnement et puisse être étudiée comme telle, l'intelligence consiste à sélectionner les problèmes significatifs, c'est-à-dire le niveau d'intervention des boîtes noires – avant de commencer la recherche [30]. Si les astronomes avaient été eastoniens, ils auraient traité notre galaxie comme une

29. *Le Hasard et la nécessité*, Paris, 1971, p. 93.
30. Dans son article, « Setting Goals in Cybernetic Systems », in H. Robinson et D. Knight (éd.), *Cybernetics, Artificial Intelligence and Ecology*, New York, 1972). Ashby insiste sur la nécessité d'une définition préalable des buts de la recherche, et rappelle qu'une sélection incorrecte du niveau de l'investigation par exemple dans le simple cas de la modélisation du système de contrôle d'un aéroport obligerait à disposer d'une rapidité de calcul excédant largement la limite de Bremermann (qui fixe les bornes du traitement mécanisé de l'information).

boîte noire et omis de s'interroger le moins du monde sur le système solaire. Heureusement pour cette science, ni Ptolémée ni Copernic ne commirent, par la force des choses, pareille incongruité.

Ceux qui n'ont de la systémique qu'une connaissance par ouï-dire ne retiennent d'elle que sa vocation holistique ou globalisante ; et confondent généralement la notion de système ouvert, celle de boîte noire, celle de complexité organisationnelle, et celle d'isomorphismes transrégionaux, dans une sorte de goût fanatique pour les totalités. Pour un peu l'on conclurait volontiers qu'elle n'est qu'une formulation empreinte de cuistrerie, de cette vérité première de la sagesse des nations que « tout se tient » et que « tout est dans tout ». Or, s'il est vrai que la systémique souligne que « tout est dans tout », il faudrait presque ajouter que, pour elle, la réciproque n'est pas vraie ; autrement dit, selon l'excellence expression de E. Morin, que « le tout n'est pas tout ». Il n'est certes pas douteux que Bertalanffy et ses compagnons brandissent contre le paradigme analytique de la science conventionnelle une hache de guerre que le Gestaltisme notamment avait commencé de déterrer ; qu'ils blâment ses prétentions à réduire toutes les propriétés des objets à une addition mécanique des propriétés de leurs éléments. Mais ils n'en récusent pas pour autant l'analyse, processus inhérent et nécessaire de la cognition.

Même confronté à une boîte noire effectivement impénétrable, l'observateur doit procéder à une analyse. Il doit d'abord analyser les discontinuités qui font d'elle une chose distincte du reste du monde et possédant une morphologie. Il doit ensuite analyser les déplacements des points de discontinuité au cours du temps, les événements qu'elle manifeste et qui forment sa dynamique. Il doit enfin analyser les corrélations entre les variations de l'environnement et les évolutions dynamiques de la boîte. Autrement dit, il doit procéder à un découpage du monde en parties : la boîte noire et son environnement ; les événements de l'environnement qui affectent le comportement de la boîte et les événements par lesquels la boîte affecte son environnement. Alors, de deux choses l'une : ou bien le comportement de la boîte est complètement erratique, tout se passant comme si ses variations étaient entièrement indépendantes des variations de l'environnement (y compris celles que l'observateur provoque), et le seul modèle possible de la boîte est la liste de ses comportements successifs ; ou bien des contraintes apparaissent entre les variations, et il est possible d'en rendre compte par différents modèles qui seront, selon les cas, des isomorphismes ou des homomorphismes de la structure cachée de la boîte. Ceci implique que la description en termes de boîte noire n'est qu'une modalité stratégique de l'analyse des objets. À plus forte raison la systémique, qui ne se borne pas à ce genre de description et s'intéresse aussi aux aspects internes de l'organisation des objets, n'est pas étrangère à l'analyse. Elle s'attache au contraire à distinguer les propriétés *émergentes* de l'objet observé dans sa totalité, des propriétés simplement *dérivées* de ses compo-

santes, et pour ce faire elle doit s'intéresser à celles-ci [31]. On appelle *émergence* l'apparition au niveau du tout de propriétés absentes au niveau des éléments, par exemple le caractère éventuellement solide d'un composé de deux gaz ; et *dérivations*, la conservation additive au niveau du tout des propriétés des éléments, par exemple le poids de deux grammes d'un composé de deux éléments d'un gramme chacun. L'émergence, qui peut être envisagée positivement (gain d'une propriété) ou négativement (perte d'une propriété) [32], est le corrélat de la *contrainte*, c'est-à-dire de la diminution du nombre d'états possibles des éléments en interaction, par rapport à leur nombre d'états possibles s'ils sont indépendants les uns des autres. La contrainte est la *réduction de la liberté* des éléments opérée par l'organisation du système dont ils font partie. Or de même que le système, en réduisant la liberté de ses composantes, acquiert de nouvelles propriétés, l'élément, en subissant une réduction de sa liberté acquiert aussi des propriétés nouvelles. C'est ainsi que parmi les états possibles de l'individu humain, il y a celui d'être mort de faim ou d'être ignorant. Le fait de vivre en société, sans supprimer la possibilité d'atteindre ces états, en réduit considérablement la probabilité. Le nombre des états équiprobables de l'individu diminue et, partant, sa liberté. Mais cette perte de liberté lui permet de se consacrer à d'autres activités que la recherche de la nourriture, telles que l'amour par exemple, et d'exploiter sa perte d'ignorance pour intensifier par exemple la maîtrise technique des objets. En sorte que, à mesure que sa liberté décroît, s'accroît son *autonomie*, définie ici comme la faculté de sélectionner des comportements préférés parmi une gamme (restreinte) d'états possibles. En réduisant la probabilité relative de certains des états que son organisation admet, il augmente celle de certains autres. Si les états les plus probables sont également ceux qu'il préfère atteindre, alors il est autonome. La théorie des systèmes favorise ici aussi à la fois une clarification du vocabulaire et une réconciliation de la condition humaine avec la condition du monde. L'homme n'est plus le seul être libre de l'univers, ni ne se caractérise par une quête indéfinie d'une liberté sans borne. Son but est l'autonomie – trait qu'il partage, mais à sa manière propre, avec une multitude d'autres systèmes.

Ceci nous amène à envisager un autre caractère essentiel de la systémique qui est, sauf quand elle est gravement pervertie et porte indûment son nom, de ne pas considérer les objets eux-mêmes mais *pour* l'observateur qui les décrit [33].

---

31. Afin de séparer terminologiquement l'analyse macroscopique de la totalité de l'analyse macroscopique des composantes de la totalité il est commode de désigner l'une sous le nom de description « catascopique » et l'autre sous le nom de description « anascopique ». La description anascopique n'est pas microscopique car elle n'est pas locale mais porte sur les relations entre les éléments et la totalité. C'est ainsi que la description moléculaire de l'organisme est anascopique tandis que la description locale de molécules déterminées est microscopique.
32. Le nominalisme qui refuse de transférer aux universaux les propriétés des individus, est une affirmation d'émergence négative. Un exemple en est la société qui, bien que composée d'individus conscients n'est pas « consciente » (en tout cas pas au même sens).
33. Sous ce rapport elle peut même être qualifiée en un sens de généralisation du criticisme kantien consistant à introduire parmi les « concepts-souches » de la raison (cf. *Critique de la raison pure*, « Analytique transcendan-

Un système n'est jamais une chose en soi, ni même un phénomène traité objectivement ; il est le phénomène traité *en tant* qu'il est sujet à une modélisation déterminée [34]. Autrement dit, le systémicien ne décrit en principe jamais un phénomène au premier degré, mais décrit la description du phénomène pour un observateur disposant nécessairement d'une information restreinte sur lui, une capacité de traitement de l'information précisément bornée [35] et d'un projet cognitif déterminé. Même parmi les choses qu'il lui serait possible de connaître à l'intérieur de ces limitations, l'observateur opère une série de sélections (depuis le pré-traitement perceptif des objets, jusqu'à la sélection des problèmes « pertinents »). Si son but était vraiment une connaissance aussi totale qu'elle peut effectivement l'être, la science ne s'embarrasserait pas de construire des modèles des phénomènes, puisque – comme on l'a dit- le modèle le plus complet est le modèle du phénomène lui-même. Une très importante démonstration, due elle aussi à R.H. Ashby [36], prouve que tout système dynamique évolue nécessairement vers un nombre plus restreint d'états, qu'il s'agisse de systèmes thermodynamiques simples à gain d'entropie constant, ou de systèmes plus complexes à homéostase loin de l'équilibre (comme l'être humain). L'observateur parlera d'un cas de « dégradation » et dans l'autre d'« autonomie » bien que le processus soit fondamentalement le même. La raison pour laquelle il le fait, est qu'il impose au système étudié sa propre échelle de préférences. Comme nous l'avons vu au paragraphe précédent, il appelle autonomie la déperdition de liberté qui correspond à l'échelle de préférences du système *humain* de traitement de l'information, ou plus exactement celle qui correspond à un certain *état culturel* des systèmes humains de traitement de l'information, car il existe des formes de sagesse pour lesquelles la mort est l'accomplissement suprême de l'autonomie. Or c'est dans ce cadre uniquement que le « holisme » se justifie. Il n'exprime nullement un désintérêt de la systémique pour la connaissance des composantes de système ; mais un intérêt privilégié pour certaines propriétés des systèmes complexes, et surtout des grands systèmes dont les hommes sont des composantes (systèmes écologiques, sociaux, etc.) – propriétés qui ne pourraient être traitées de façon analytique du fait des restrictions de la capacité de traitement de l'information énoncée plus haut.

La nature du second ordre de la systémique, la qualité qui est la sienne d'être une description de descriptions, est aussi ce qui permet de comprendre son ambition uni-

---

tale », 10) qui rendent possibles les « jugements synthétiques *a priori* », le concept d'organisation (cf. *Critique de la faculté de juger*, 65).

34. D'où cette conséquence qu'il n'existe en toute rigueur aucun système fermé puisque tout système étudié est ouvert à l'observateur et interagit nécessairement avec lui. Seulement il nous faut distinguer entre les systèmes externes (ceux dont l'observateur n'est pas une composante) et les systèmes internes (dont il est au contraire une composante). Tout système externe est une composante d'un système interne, puisqu'il est inclus dans le système formé par le système étudié et l'observateur.
35. Cette borne, jamais atteinte, est la limite de Bremermann (voir plus haut) qui exprime les limites physiques de la rapidité de calcul d'une machine de Turing matérialisée et dont par conséquent les composants sont soumis au principe d'incertitude de Heisenberg et à la relation masse-énergie d'Einstein.
36. « Principles of the Self-organizing System », *in* H. von Foerster et G.W. Zopf (éd.), *Principles of Self-Organization*, New York, 1962.

versaliste. Malgré la différence ontologique régionale des objets (physiques, vivants, psychiques, sociaux), l'unité de la connaissance se maintient au *niveau du processus cognitif* : Bien que, en tant que choses du monde, les objets soient hétérogènes et appellent des tactiques cognitives différentes, en tant que systèmes (sujets d'une modélisation), ils sont du même genre ; et il n'est en rien choquant de rechercher leurs isomorphies organisationnelles, sans se borner à des aspects locaux de leurs structures.

On a aussi souvent pris la systémique pour l'ambition de conférer une validité scientifique à ce qui serait un équivalent non dialectique de l'entreprise encyclopédique hégélienne, destiné à éviter le morcellement continu des connaissances. Des nuances s'imposent à ce sujet. Il faut d'abord indiquer que la systémique n'a connu aucune réflexion sérieuse sur son rapport avec la pensée de Hegel ; et que loin de l'avoir dépassée, celle ne s'est pas élevée un seul instant à la hauteur d'une semblable réflexion. Nous devons néanmoins écarter l'interprétation évidente de cette lacune, qui consisterait à inscrire l'œuvre de Hegel soit l'étiquette « philosophique » et l'œuvre systémique sous l'étiquette « scientifique » ; à la fois pour la raison que la démarcation entre science et philosophie est davantage aujourd'hui une question en attente d'une réponse qu'un critère de classification immédiatement utilisable ; et pour cette autre raison qu'il y a dans les deux démarches quel que soit par ailleurs le jugement de valeur qu'on puisse porter respectivement sur elles – une volonté commune de réintégrer la philosophie et la science, en refermant ainsi une parenthèse qui s'était ouverte à l'extrême fin du XVII^{e} siècle [37]. Ni l'une ni l'autre ne condamne les sciences positives, c'est-à-dire celles qui reçoivent le phénomène comme une réalité donnée-là, sur laquelle des abstractions peuvent être opérées ; mais l'une et l'autre refusent de s'en tenir à cette positivité et accordent une place essentielle à la situation cognitive de l'observateur (sujet), posant qu'il est à la fois ce qui donne un sens à ce qui est, et ce à travers quoi le sens se donne à être. En d'autres termes, le sujet n'est pas seulement une extériorité transcendante par rapport à ce qui est pour lui, mais il est aussi l'instrument immanent par lequel ce qui est en soi devient pour soi. Bien sûr, la systémique est radicalement étrangère à la notion d'« Idée absolue » ; mais cette distance ne provient pas de ce que pour elle tout serait matière, y compris l'esprit comme matière computante, tandis que pour Hegel tout serait esprit, y compris la matière comme extériorisation de l'esprit. La systémique, en effet, admet une parfaite convertibilité de la matière et de l'esprit, puisqu'il n'y a pas pour elle d'accès à la matière hors du traitement de l'information, et d'accès à l'esprit sans matière. La

37. « Le rapport de la science spéculative avec les autres sciences consiste seulement en ce que la première ne laisse nullement de coté le contenu empirique des autres, mais le reconnaît et en use, et reconnaît de même l'élément général de ces sciences, les lois, les genres, etc. ; et en use pour elle-même, mais de plus en ce que, dans ces catégories, elle en introduit d'autres et les fait valoir. Ainsi la distinction porte seulement sur cette modification des catégories. La logique spéculative renferme la précédente logique et la précédente métaphysique, elle conserve les mêmes formes de pensée, les mêmes lois, les mêmes objets, mais en même temps, elle les développe et les transforme au moyen d'autres catégories », *Précis de l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, Introduction, trad. fr., Paris, 1952, p. 35.

différence vient en réalité de ce trait paradoxal de la systémique qu'elle n'est pas, et ne peut pas être, ce que doit être la science philosophique pour Hegel, à savoir une entreprise *systématique.* Sans contester le moins du monde l'identification de l'être avec la connaissance de la connaissance, elle considère cependant que la connaissance de la connaissance ne peut jamais opérer sa clôture, et qu'une incertitude insurmontable en est corrélative. Or, l'« Idée absolue » n'est rien d'autre que le nom donné par Hegel à la clôture qu'il effectue en présentant comme Savoir absolu l'unité discursive de ce qui est.

La systémique reconnaît et recherche activement des isomorphismes transrégionaux. Dans une certaine mesure, elle parvient même à articuler ces isomorphismes dans une continuité (depuis le Big Bang jusqu'à l'apparition des formes sociales [38]), voire à boucler encyclopédiquement cette totalité par une systémologie. Mais elle ne peut ni ne veut néanmoins l'interpréter comme l'ordre nécessaire d'un système unique [39]. Si donc elle consent à s'orienter jusqu'à un certain point vers une forme systématique c'est en forgeant le concept de l'être comme système ouvert, par opposition à un système qui engloberait tout, même le temps, et se donnerait lui-même pour ce qui doit être dit quand « tout a été dit », c'est-à-dire une fois que tout a déjà *été.* On déclare souvent que l'apport principal du système de Hegel sur la pensée classique est d'avoir « introduit le temps ». Cette affirmation est très juste si on prend le verbe introduire au pied de la lettre. Avec Hegel, en effet, l'être *contient* enfin le temps, au lieu d'être simplement *dans* le temps, comme n'importe quelle substance [40]. Or, si une encyclopédie systémique est possible, elle n'est ni « dans » le temps comme les sciences positives, ni « hors » du temps comme les systèmes de philosophie modernes, ni non plus « après » le temps comme le système de Hegel ; mais elle est ouverte au temps, comme reconnaissance d'un processus ouvert, d'une création continuée qui demande à être perpétuellement réinterprétée. Il est devenu habituel de dire que l'être est un mélange d'ordre et de désordre, de système et de chaos. Mais l'invocation du chaos est ici mal venue, car le chaos ne tolère aucun ordre et aucune connaissance. Mieux vaut renouer avec la notion présocratique d'*apeiron,* le « sans-fin/sans-fond », qui est ce qui rend possible la perpétuité de l'ordre et du désordre, la réorganisation de ce qui est. Hegel, lui, découvre un fondement et une fin, une détermination nécessaire de ce qui est. La systémique ne reconnaît que le cycle interminable de l'*apeiron,* qui est à la fois être et connaissance de la connaissance. Elle renonce à la conception systématique du système comme « tout de

38. À ce genre de tentatives est souvent donné le nom de « philosophie des systèmes ». Cf. E. Lazlo, *Introduction to Systems Philosophy,* New York, 1972 ; et « Systems and Societies », in F. Geyer et J. Van den Zouwen, *Sociocybernetic Paradoxes,* Londres, 1986. Le « chaînon manquant. entre l'organisation physique et l'organisation vivante est comblé dans ce contexte par la thermodynamique des fluctuations de I. Prigogine. Cf. I. Prigogine et I. Stengers, *La Nouvelle Alliance : métamorphose de la science,* Paris, 1979.
39. Cf. J.-L. Vullierme, « La connaissance de la connaissance », *in* P. Dumouchel et J.-P. Dupuy (éd.), *L'Auto-organisation de la physique à la politique,* Paris, 1983.
40. Cf. M. Heidegger, *La Phénoménologie de l'esprit de Hege,* trad. fr., Paris, 1984, p. 216 sq.

connaissance ordonné par des principes... [et dont] la certitude est apodictique » [41], et conçoit le système comme l'organisation de la réalité en tant que « interminable processus récursif de computation » [42], dans lequel les « principes » sont un moment du processus et l'« apodicité » est relative à la situation de l'observateur.

C'est dans ce cadre, et avec toutes les réserves qu'il impose, que la systémique se propose de réunifier le savoir par-delà la prolifération cancéreuse des savoirs positifs. Son adversaire n'est pas la science contemporaine, puisque, au contraire, *toutes* les grandes innovations scientifiques du XX^{e} siècle appellent le nouveau paradigme systémique, mais une certaine conception de la science contre laquelle Leibniz s'était déjà élevé et qui aboutit à la fois à extraire du champ d'investigation les formes complexes et à rendre incommunicables entre eux les résultats acquis par les disciplines particulières – Leibniz dont la vie symbolise la volonté de conserver l'unité de la connaissance, et qui avait proclamé la complémentarité de l'universalité avec l'analyse, de la simplicité de la monade avec l'infinie divisibilité de la matière, des formes finales avec la causalité efficiente, de la pluralité des points de vue avec l'objectivité [43] ; Leibniz qui avait annoncé l'automatisation de la pensée, et refusé d'admettre que Descartes eût dit le dernier mot au sujet de la certitude scientifique. Or, ce sont les principes cartésiens dont précisément la systémique se libère, qui sont devenus les plus intenables. Le principe d'*évidence,* d'*adéquation* parfaite et définitive de la chose et de l'entendement, par laquelle la succession indéfinie des théories est condamnée, fait place à la *modélisation*, la *construction* artificielle d'êtres de raison provisoires, destinés à rendre compte des caractères significatifs de la chose pour un observateur localisé et porteur d'intentions. L'exigence de *réduction* en éléments premiers, par laquelle est écartée la possibilité d'appréhender un objet dans l'ignorance de ses composantes, ou de procéder sur lui à une variété arbitraire de partitions différentes sans s'arrêter à une ultime division, fait place à l'*émergence*, la reconnaissance d'une différence irréductible des propriétés à chacun des niveaux d'organisation des objets. L'impératif d'*exhaustivité*, qui interdit l'abstraction, l'approximation, la probabilité, l'incertitude, et au bout du compte le traitement des complexités, fait place à la *boîte noire*, la possibilité d'appréhender les transactions de l'objet avec son environnement, en se satisfaisant d'un isomorphisme avec la structure de ses transactions internes. Le primat de la *causalité efficiente*, qui relègue hors de l'investigation scientifique la prise en considération des finalités, fait place à

41. E. Kant, *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, in *Œuvres philosophiques*, t. 2, trad. fr., Paris, 1985, p. 364.
42. H. von Foerster, « On constructing a reality », *in* F. Preiser (éd.), *Environmental Design Research*, Straudberg, 1973.
43. Mais Aristote déjà : « C'est ainsi que la notion de maison est la suivante : Elle est un abri protecteur contre la destruction causée par les vents, les pluies et les chaleurs Mais tel la décrira comme des pierres, des briques et des poutres, tel autre encore dira qu'elle est la forme réalisée de ses matériaux en vue de cette fin. Qui donc de ceux-ci est le physicien ? Est-ce celui qui s'intéresse à la matière et qui ignore la forme, ou celui qui s'intéresse à la forme seule ? N'est-ce pas plutôt celui qui vient rendre compte de l'une et de l'autre ? », *De l'âme*, trad. fr., Paris, 1972.

la causalité complexe, qui admet les *boucles de causalités* efficientes, les endocausalités, et les finalités sans fin (téléonomie). Enfin, l'*arbre* cartésien du savoir, dont les racines (métaphysiques) ont une réalité indépendante du tronc et des branches qui, par bifurcations incontrôlées, finissent par tout envahir au prix d'une perte complète de l'unité du savoir, est remplacé par une réorganisation des sciences en forme de *réseau* polycentrique par lequel *res extensa* et *res cogitans*, physique, biologie, psychologie et sociologie, théorie et technique, entendement et volonté, nature et culture communiquent en permanence et se nourrissent méthodiquement les uns des autres.

Pourtant, du rejet du cartésianisme au holisme intempérant, il y a un fossé que la systémique ne saurait franchir. Il faut ici mettre en garde contre des références abusives à des traditions archaïques ou extra-européennes qui attribuent le morcellement des choses au monde des apparences ; que ce soit Parménide pour qui la seule connaissance valide est celle de l'Un immuable et éternel, sphère accomplie ; Héraclite pour qui la diversité et le changement se ramènent à un principe unique ; voire le Bouddha pour qui toute souffrance vient de la séparation de l'individu par rapport au reste de l'univers, et pour qui le vrai est connaissance du rien. Bien plus proche d'Anaximandre (*apeiron*) et d'Aristote (*physis*), la systémique se tient à mi-chemin de Parménide et de la science analytique, et réintègre les traditions opposées.

Ceux qui l'accusent de n'être « pas une théorie, mais un ensemble syncrétique d'idées théoriques » [44], et – pourrait-on ajouter – un conglomérat de déclarations d'intentions, auraient eu entièrement raison si elle n'avait pas trouvé à s'appuyer sur un riche surgissement de nouvelles sciences [45] qui se sont développées à l'appui de son projet et dont la plus centrale pour elle est la cybernétique.

C'est incontestablement la cybernétique qui a fourni à la systémique les concepts opératoires qui lui faisaient défaut, à commencer par ceux de *rétroaction*, d'*homéostase* [46], et d'*information* (emprunté à Shannon). En dépit de son incontestable antériorité chronologique, la systémique n'est véritablement passée de la puissance à l'acte qu'au début des années 1940, grâce au moteur que la cybernétique fut pour elle. Or, comme nous l'avons relevé, la cybernétique est d'abord (ce qui n'est pas dire seulement) une technologie, un effort méthodique pour concevoir des régulateurs (commandes) capables d'assurer l'homéostase du système au moyen d'un

44. E. Morin, « Le complexe d'Adam et l'Adam complexe », in *L'Unité de l'homme*, t. 3, Paris, 1974.
45. Aux disciplines mentionnées par Bertalanffy (l'informatique, la théorie des compartiments, la théorie des réseaux, la théorie de l'information, la théorie des automates, la théorie des jeux, la théorie de la décision, la théorie des fils d'attente), on peut adjoindre en vrac : l'intelligence artificielle et les autres sciences de la cognition, la théorie économique des anticipations rationnelles, la termodynamique des phénomènes irréversibles, la psychologie génétique, la théorie biologique des équilibres ponctués, la théorie des organisations, la théorie des catastrophes, la psychothérapie familiale, etc.
46. Le respect de la chronologie demande de rappeler que le concept d'homéostase avait été forgé par Cannon dès 1929 dans une perspective très voisine de celle de Bertalanffy. Cf. W.B. Cannon, *The Wisdom of the Body*, Londres, 1932.

arrangement de processus de rétroaction. En ce sens, sa vocation fut bien de produire des machines artificielles, et elle a donc pu être très justement interprétée comme le comble de la volonté cartésienne de maîtriser la nature (voir plus haut). Mais ceci n'est que l'un des aspects des choses, car elle fut également – et très tôt [47] – une science qui redécouvrait l'autre notion cartésienne de la machine, celle de machine *naturelle* (ou d'« animal-machine »). En sorte que le cybernéticien est *à la fois* un ingénieur capable de fabriquer des machines et de leur donner des commandes, *et* un savant qui découvre en l'homme-même, et plus particulièrement dans la structure neurologique de son cerveau, une machine analogue à celles qu'il construit. Pour la première fois, le verbe *concevoir* unifie ses deux acceptions, l'invention et la compréhension.

La cybernétique achève la généralisation de concept de machine (commencée depuis au moins Poincaré, puis Lotka et réalisée avec Turing), c'est-à-dire sa dématérialisation. La machine devient un être logique (ou logico-mathématique) indépendant de son support matériel, mais par conséquent susceptible de s'appliquer à n'importe quel type d'objets, y compris – dit Ashby – aux anges et aux ectoplasmes. Seulement, et c'est ici que tout se retourne, toute dématérialisée qu'elle soit, la machine logique peut toujours être matérialisée. En d'autres termes, si les fonctions du cerveau peuvent être valablement représentées par une machine logique, alors elles peuvent être ramenées à une machine physique. Or c'est effectivement dans cet esprit que McCulloch conçoit une représentation mécanique de la neurophysiologie du cerveau, apte à rendre compte des fonctions mentales. Si donc tout système peut être ramené à une machine réelle, alors la physique redevient bien la science universelle, capable de décrire physiquement les processus matériels qui sont à l'origine de tous les phénomènes, y compris ceux de l'esprit. La subjectivité, la finalité n'appartiennent plus en effet à un ordre de réalité ontologiquement distinct, puisqu'elles *se réduisent* à des opérations récursives et des boucles de rétroaction. Et la physique dont il s'agit désormais, bien qu'elle soit parfaitement compatible avec la physique conventionnelle, qu'elle en respecte et en exploite tous les principes, ne s'y ramène pas. La cybernétique est, certes, une réduction de l'univers à la physique, mais à une physique qui elle-même ne se réduit pas aux propriétés additives des éléments physiques, qui adopte la forme d'une logique plus complexe, orientée précisément sur les phénomènes complexes ; une physique qui renoue (sans le savoir) avec l'ambition de la physique aristotélicienne qui est de rendre compte simultanément du support matériel des objets (inanimés ou animés), de leur organisation, et de leur capacité à atteindre des buts conformes à ceux que l'observateur peut leur assigner d'après cette organisation.

Le caractère paradoxal de la cybernétique tient à ce que l'ingénieur vise à maîtriser les principes de construction de machines, notamment les ordinateurs, qui sont

47. Le point de départ à cet égard est l'article de 1945 de McCulloch et Pitts, « A logical calculs of the Ideas Immanent in Nervous Activity », *in* W. McCulloch, *Embodiment of Minds*, Cambridge (Mass), 1965.

aptes à simuler – c'est-à-dire décrire à un isomorphisme près – le fonctionnement des autres machines, à commencer par les machines humaines et sociales, donc des machines que non seulement il ne maîtrise pas, mais qui le maîtrisent. Il découvre de la sorte que la cybernétique, au lieu d'imposer sa forme artificielle à une réalité qui serait elle-même non cybernétique, ne fait que reproduire une réalité qui était déjà naturellement cybernétique de part en part.

Lorsqu'en 1963, Cyert et March [48] décrivent les processus de décision en vigueur dans les entreprises comme étant de nature cybernétique, ils n'offrent pas une alternative normative à un processus de décision qui serait spontanément analytique [49]. Au contraire, ils montrent que les calculs analytiques, tels qu'ils sont présentés par la théorie économique classique, sont irréalistes et normatifs, l'ajustement cybernétique aux variations de l'environnement (sur le modèle de l'Homéostat d'Ashby) fournissant une représentation plus correcte des processus existant réellement dans le monde. Plus tard, des simulations sur ordinateur attesteront qu'il est possible de prédire, en effet, avec une grande probabilité, le comportement de certains des décideurs économiques sur la base d'un modèle cybernétique dans lequel les acteurs, au lieu de calculer les effets émergents de leurs décisions et de choisir la ligne de conduite qui aboutirait à l'émergence optimale, se bornent à réguler un très petit nombre de variables de commande. Ils itèrent leurs comportements antérieurs, en procédant à des ajustements minimaux de leur réponse habituelle aux fluctuations de ces variables ; et quand de tels ajustements s'avèrent insuffisants, ils procèdent à une réorganisation de leur comportement, c'est-à-dire à un changement d'état, par essais et erreurs. Le paradoxe est en l'occurrence que le modèle cybernétique *relativise* la capacité des agents sociaux à opérer des calculs sur les totalités (au contraire du modèle analytique), et prouve que ces dernières se construisent par elles-mêmes, comme résultantes de comportements incapables de les prévoir *ex ante*.

La conséquence métaphysique de ce retournement physicaliste de la cybernétique est que celle-ci, bien loin de réaliser le projet cartésien d'une technique qui maîtriserait le monde, démontre que le monde ne peut être entièrement maîtrisé. Autrement dit, la tâche que Heidegger avait assignée à la pensée, qui était de saisir l'essence non maîtrisable de la technique, se révèle être le résultat fondamental du développement de la cybernétique, cette activité qu'il comprenait à la fois comme le comble de l'illusion de la maîtrise et comme l'instrument principal du développement non maîtrisé de la technique.

Davantage encore, la cybernétique rend compte des limitations de la maîtrise par les limitations de la connaissance, et des limitations de la connaissance par la finitude de la matière. La méthode analytique de la physique conventionnelle, expression directe du rêve d'un savoir parfaitement adéquat, avait ouvert un petit nombre de

48. R Cyert et J. March, *A Behavioural Theory of the Firm*, Englewood Cliffs, 1963. Cf. aussi J. Marsh et H. Simon, *Organizations*, New York, 1958.
49. Cf. J. Steinbruner, *The Cybernetic Theory of Decision*, Princeton, 1974, chap. 2 et 3.

clairières dans la forêt des boîtes noires qui constitue notre rapport cognitif à l'univers. Sa validité est au-dessus de tout soupçon, mais sa portée est étroitement circonscrite aux rares situations dans lesquelles un phénomène est décomposable en éléments suffisamment homogènes pour que leur disparité soit négligeable par l'observateur, et en interactions mutuelles suffisamment faibles pour que de petits changements locaux affectant un élément n'aient pas de grands effets sur le tout. Elle suppose, en effet, une calculabilité algébrique dépassant les capacités physiques de n'importe quelle matérialisation à l'échelle humaine d'une machine de Turing, dès lors que les éléments sont hétérogènes ou que leurs interactions fortes convertissent de petites causes locales en grands effets globaux. L'emploi systématique des boîtes noires est par conséquent inévitable dans la plupart des cas ; mais l'avantage comparatif de cette méthode provient de ce que l'observateur scientifique est lui-même conçu comme une machine à traiter de l'information, soumise à des limitations insurmontables. Cette machine dispose d'un nombre de connaissances sur le monde qui excède de fort loin celui de ses connaissances analytiques ; qu'il s'agisse de familiarité quotidienne avec les choses ou avec les autres hommes, ou de maîtrise technique des objets. Le savoir technique, en particulier, n'est que par exception un sous produit de la science analytique. Presque toujours, il est un processus de contournement de l'ignorance analytique des phénomènes. Ce processus peut être soumis à son tour à la modélisation cybernétique : confronté à un problème, le technicien s'efforce d'identifier en lui des variables analogues à celles dont il a l'expérience, afin d'établir une première boucle de rétroaction entre sa capacité de manipulation déjà acquise et les valeurs qu'il souhaite obtenir pour les variables. Si le problème est réellement nouveau, c'est-à-dire ne peut être résolu par ce premier ajustement, il établit une seconde boucle de rétroaction qui modifie la première. Pour ce faire, il agit par essais et erreurs, jusqu'à ce qu'il trouve enfin une autre forme de manipulation qui conduise aux variables désirées – en quoi consiste l'invention –, ou que le coût de recherche lui paraisse excéder les avantages de la résolution du problème. Or, au lieu que ce bricolage technique dans lequel les essais et les erreurs ont leur place soit une forme dégradée et méprisable d'une connaissance qui deviendrait absolue en prenant le nom de science, il apparaît désormais qu'il est une des versions canoniques de l'organisation générale de la connaissance ; et que la succession, décrite par Kuhn, des paradigmes scientifiques obéit à un processus exactement analogue. Un paradigme scientifique est un certain état de l'organisation du savoir à l'intérieur duquel tous les problèmes sont traités par une même forme d'ajustement. Un changement de paradigme est un changement de cet état consécutif à l'insuffisance des ajustements antérieurs. Mais avant de se stabiliser dans un nouveau paradigme qui est l'invention d'une nouvelle forme d'ajustement efficace, la science en crise multiplie aléatoirement les tentatives infructueuses qu'elle élimine aussitôt. L'illusion d'optique, très fréquente en histoire des sciences, qui consiste à oublier les déchets de la recherche, occulte les différentes phases de ce processus : découverte de l'impossibilité de maintenir l'ajustement, c'est-à-dire de résoudre les problèmes qui apparaissent ; essai

d'une multitude de formes nouvelles de résolution ; arrêt sur la première à permettre un nouvel ajustement des connaissances. Nous tendons à perdre de vue l'impossibilité qui est la nôtre *d'induire* des variables significatives du phénomène perturbateur, l'isomorphisme qui permettra de les relier entre elles et de dénouer ainsi la crise qui s'était produite. Une fois épuisée la mémoire de la science, c'est-à-dire les isomorphismes précédemment valides, il n'existe aucune autre stratégie que la recherche par essais et erreurs de la modification adéquate des modèles antérieurs. Ce qui vaut au niveau de la science tout entière, vaut également en l'occurrence au niveau hiérarchique inférieur, celui des savants individuels. Ashby, que ses vertus intellectuelles qualifiaient pour s'exprimer sur le sujet, a ardemment combattu le mythe du génie, avançant l'idée que celui qu'on appelle de ce nom est avant tout un obsédé des données du problème, qui sans relâche, jour et nuit, ne cesse d'y penser et essaye sur lui d'innombrables hypothèses, sans autre garantie de succès que l'accroissement des probabilités lié au rythme de ses tentatives [50].

Que tout processus de connaissance ou de création relève ainsi d'un modèle cybernétique dans lequel le bricolage [51] a sa part, c'est-à-dire la recherche tâtonnante du nouvel état d'un système homéostatique perturbé, constitue une retrouvaille avec la notion grecque de *technè* qui désignait simultanément la connaissance théorique et l'art [52]. La technique n'est pas un moyen d'appliquer la science, mais bien de l'acquérir. Elle n'est pas sa dégénérescence, mais au contraire la façon de l'engendrer. Et il n'existe gnoséologiquement aucune différence entre la procédure détournée qui construit des modèles, les essaie aléatoirement, les élimine et les retient, avec celle qui prétend s'appuyer sur une observation directe et ultime de la composition des phénomènes. L'une et l'autre sont vraies (si elles le sont) à un isomorphisme près, et il n'est pas possible de faire mieux que cela.

---

50. Le mythe d'après lequel certaines personnes possèderaient la propriété spéciale d'être des « génies » [...] est d'abord fondé sur de mauvaises statistiques De nombreux travailleurs s'attellent à un problème, en usant de toutes sortes d'idées préconçues sur la manière de le résoudre, l'un d'entre eux réussit, et nous le sortons du lot en supposant qu'il doit posséder quelque chose qui est valable pour tout problème et éternellement. Au XVII[e] siècle, par exemple de nombreux mathématiciens étaient à un cheveu d'atteindre le calcul intégral. Newton parvint à ce problème avec une très forte inclination personnelle à penser toute chose comme s'écoulant, de manière continue, d'un état à un autre. Est-il surprenant qu'il ait bénéficié, avec Leibniz de la découverte ? Aurait-il été un physicien si heureux, à l'aube de notre siècle, alors qu'on avait besoin de quelqu'un qui puisse aisément penser à des atomes qui changent par sauts discrets, instantanés ? Une grande partie de l'idée de « génie » provient de l'erreur élémentaire mais grave qui nous fait être sages après coup et nous permet de désigner la personne qui a effectivement fait la découverte en premier. Ce qui reste quand ce sophisme a été rectifié, est que les génies durablement productifs étaient pour l'essentiel des gens qui étaient obsédés par leur sujet et qui lui consacraient une part des vingt-quatre heures du jour bien supérieure à la quantité accordée par l'homme moyen. Si votre Mozart voit une brindille cassée, la forme lui suggère aussitôt une nouvelle phrase musicale ; le chant d'un oiseau lui donne des idées de nouvelles harmoniques ; toute est farine pour son moulin musical ; et une heure passée apparemment à ne rien faire, il peut avoir épuisé plus d'investigations musicales que la plupart d'entre nous durant leur vie entière. Est-il surprenant qu'il ait pu produire une symphonie presque sur demande ? », « Cybernetics Today and its Future Contribution to the Engineering Sciences », 1969, in R. Conant (ed.), *Mechanisms of Intelligence..., op. cit.*
51. Sur cette notion, voir aussi C. Levi-Strauss, « La science du concret », in *La Pensée sauvage*, Paris, 1962.
52. Cf. Platon, *Le Politique*, 258 d.

C'est en réinstallant l'homme dans la nature que la cybernétique rejoint le mieux la vocation initiale de la systémique. C'est parce qu'il est lui-même un système qu'il peut penser les systèmes et éventuellement les manipuler ; mais c'est aussi parce qu'il est un système qu'il est pris dans les limites de la manipulation des choses et de la manipulation de soi. L'information qu 'il utilise pour opérer ses régulations (exercer sa commande) n'est pas une substance répandue dans le monde, qu'il pourrait indéfiniment accumuler pour ordonnancer le monde à sa guise ; elle est le produit de sa propre activité de *codage.* Aussi bien, est-elle contenue dans les bornes physiques de cette capacité de codage, qui incluent notamment les bornes de sa capacité de conversion de sa propre activité en information disponible.

Cet aspect des systèmes est l'objet principal de la seconde cybernétique ou « cybernétique de la cybernétique » par opposition à la première cybernétique ou cybernétique de la maîtrise et de la régulation ; mais il était présent dès l'origine. La première cybernétique, comme la physique conventionnelle dont elle était une variation, observait des objets. Ces objets, étant organisés, possédaient des boucles de rétroaction et diverses propriétés qu'il était possible de reproduire, d'abord sous les espèces d'un modèle formel, éventuellement ensuite sous celles d'un modèle physique du modèle formel. Autrement dit, la cybernétique fabriquait des modèles formels d'objets réels et des objets réels correspondant aux modèles formels. Parmi les propriétés essentielles des systèmes organisés, objets de la première cybernétique, il y avait la capacité à acquérir et traiter de l'information, c'est-à-dire à reconnaître les contraintes exercées sur eux par l'environnement et à y réagir par des changements d'état loin de l'équilibre. Ces systèmes étant aussi bien des modèles valables de l'activité cognitive humaine, ils donnaient donc des informations sur l'observateur aussi bien que sur l'observé. D'où ce résultat remarquable que l'observateur devenait analogue à l'observé, et réciproquement ; que donc l'observateur en observant l'observé s'observe lui-même. À cet égard, la différence entre première et seconde cybernétique réside dans un déplacement d'accent : au lieu de rechercher dans l'observateur des caractéristiques analogues à celles de l'objet observé, la seconde cybernétique recherche dans l'observé des caractéristiques analogues à celles du sujet observateur. Cette recherche était destinée à mener loin, comme nous aurons l'occasion de le voir. Elle n'en était pourtant qu'à ses premiers balbutiements à l'époque de la « théorie des systèmes politiques « qui est typiquement une entreprise cybernétique du premier ordre.

Pour Easton, Deutsch et leurs épigones, la société est un *observé*, le « système politique » étant pensé comme la commande (le régulateur) de cet objet donné. Bien qu'elle traite de l'information comme n'importe quelle machine homéostatique [53], la commande politique n'est pas conçue comme un système observant, et l'observateur

53. Easton conteste que son système soit « homéostatique », mais seulement parce qu'il prend ce terme dans une acception plus étroite que celle qu'il revêt en cybernétique. L'homéostase n'implique ni l'équilibre, ni la conservation d'état. Bien au contraire, c'est généralement pour se maintenir homéostatiquement loin de l'équilibre qu'il est nécessaire de changer d'état. L'homéostase est en réalité une propriété « homéodynamique » des systèmes.

systémographe est mis entre-parenthèses, comme s'il n'était pas lui-même la preuve vivante de la présence de systèmes observateurs au sein du système observé. Ici l'observateur est confronté à une *donnée extérieure,* la société, et celle-ci n'est pas interprétée comme son produit à lui. La seule incidence de la reconnaissance de son activité cognitive, est l'utilisation de boîtes noires, conséquence de sa capacité limitée de traiter l'information concernant l'objet-société. Pour le reste, la société existant suppose-t-on – en soi, remplit des fonctions définies de façon absolue, et traite une information substantielle.

La question politique moderne – « comment une commande en vient-elle à exister ? » – disparaît totalement de cette problématique. La commande est donnée, constatée. Une autre question traditionnelle – « À quoi cette commande est-elle destinée ? » – est remplacée par une liste *a priori* (mais empiriquement collectée) de fonctions. Et l'interrogation n'est plus que la suivante : « Comment la machine à remplir les fonctions sociales, à savoir la société, est-elle régulée par l'appareil de commande politique ? ». On cherche quelles informations reçoit cet appareil, quelles informations il transmet en retour, quels dysfonctionnements sont susceptibles de l'altérer, quels ajustements se produisent d'ordinaire.

La particularité de ce genre de modèles est d'adopter le point de vue du concepteur/constructeur du système, alors qu'il n'existe précisément aucun concepteur/constructeur de la société. Le holisme se débride, en supposant qu'il y aurait un point humain possible sur la société qui serait distinct du point nécessairement partiel des agents sociaux. Le modélisateur en l'occurrence croit pouvoir jouer d'une ambigu ;té (l'homologie entre la machine artificielle et la machine sociale), mais il est joué par elle. Tout se passe en effet comme si quelque démiurge cybernéticien s'était assigné une série de buts (les fonctions sociales) et avait arrangé les canaux de communication entre les composantes humaines de manière à assurer l'homéostase du système par rapport à de tels buts. Ce résultat n'est malheureusement possible qu'au prix d'une hérésie systémique : l'assimilation d'une émergence à une dérivation. Car autant il est vrai que les agents sociaux, individuellement ou en groupes restreints, ont la propriété d'être des concepteurs/constructeurs, autant il est faux que cette propriété soit conservée au niveau de la totalité sociale. Nous avons clairement affaire ici à une *émergence négative :* même si, au sens cybernétique, la société remplit certaines fonctions, elle ne *se propose* aucune fonction et nul autre que ses agents (ou un dieu) ne peuvent s'en proposer pour elle. Même si elle opère sa régulation homéostatique, elle le fait *pour* les observateurs humains et *par* leur seul canal.

Les modèles proposés ne sont pas à proprement parler faux, dans la mesure où ils décrivent (avec dans le détail plus ou moins de bonheur, mais le problème n'est pas là) des processus qui se produisent effectivement. Ils correspondent en revanche à une stratégie de modélisation défectueuse qui suppose résolues les difficultés principales, et qui mutile la dimension essentielle des phénomènes considérés. Que la société et ses composantes possèdent chacune une organisation dynamique partiellement homéostatique, est une observation tout à fait triviale qui ne nous enseigne rien

que nous ne sachions par avance. Que cette organisation soit partiellement homologue à celle d'autres systèmes extérieurs à nous est encore une banalité. La question qui se pose réellement est celle de savoir comment cette organisation émerge d'une simple interaction entre ses composantes, en l'absence d'une ingénierie extrinsèque ; et quel rôle joue l'activité cognitive des composantes dans cette morphogenèse.

Il ne s'agit certes pas d'en revenir à un point de vue analytique qui prétendrait procéder par agrégation en négligeant l'irréductibilité des niveaux d'analyse ; mais d'adopter un point de vue anascopique sur le système, en spécifiant le type d'opérations effectuées par ses composantes. L'*exercice* des fonctions sociales (y compris la fonction de régulation) est second par rapport à l'*apparition* de telles fonctions. Nous devons donc chercher à savoir comment nous en venons, en tant qu'observateurs, à identifier ces fonctions, et comment en tant qu'acteurs sociaux, nous en arrivons à les constituer. Aussi longtemps par conséquent que la systémique n'aura pas reconnu l'équivalence entre le processus de connaissance de la société et le processus de constitution de la société, elle n'aura pas accompli sa tâche.

La « théorie des systèmes politiques « est par surcroît un simulacre de description, pour la bonne et simple raison qu'il lui manque de s'assurer de l'existence même de son objet. Ce n'est pas tout que de nommer le système politique, encore faut-il pouvoir le repérer. Or, elle présente en principe le système politique comme un régulateur (une commande) du social. Comme cependant force lui est d'admettre que toute régulation de la société n'est pas politique, il lui faudrait disposer d'un critère permettant de discerner la spécificité de cette commande. À cet égard, la définition eastonienne « ensemble des interactions par lesquelles les objets de valeur sont réparties par voie d'autorité dans une société » [54] – est de la pauvreté la plus affligeante *en* l'*absence* de toute méthode d'identification des valeurs et des « voies d'autorité ». Elle autorise à faire fluctuer arbitrairement les frontières du système politique, en abandonnant à l'observateur le découpage de l'objet, sans se soucier de sa détermination par les agents eux-mêmes.

Nous avons ici une nouvelle occasion de dénoncer l'erreur fréquente commise par ceux qui tiennent qu'un objet ne peut être scientifiquement validé s'il n'est en rupture vis-à-vis du sens commun [55]. C'est prendre l'effet pour la cause. Le défaut fréquent des définitions du sens commun est l'inconstance des repérages, et leur inconsistance : ainsi, tel nom est accordé à tel objet d'après certaines caractéristiques et refusé à tel autre bien qu'il les possède également. Il est nécessaire d'écarter les prénotions qui souffrent de ces faiblesses, pour les remplacer par des définitions constantes et conséquentes. Mais il devrait aller sans dire qu'une « définition scientifique » affectée des mêmes défauts est encore plus nuisible. L'avantage des prénotions

54. Cf. *L'Analyse du système politique*, p. 23. Pour la commodité du lecteur nous citons d'après la seule édition française disponible d'un des ouvrages fondamentaux d'Easton (La substance de la théorie n'est pas affectée par ce choix sélectif).

55. Cette exigence s'appuie généralement en sciences humaines sur une lecture inappropriée des *Règles de la méthode sociologique* de E. Durkheim, chap. II.II et Conclusion 3, Paris, 1937.

est d'être des guides pour les concepts [56], celui des concepts est de rendre les prénotions utilisables par la science. Ceci est particulièrement vrai en sociologie, où l'observateur ne jouit d'aucun statut transcendant par rapport aux agents du sens commun, où la réalité des objets est strictement dépendante de ces derniers. Il est donc inapproprié de reprocher à Easton de ne pas assez rompre avec les repérages des agents [57], alors que tout son tort est précisément de rompre avec eux, au point de rendre impossible une liaison entre les concepts qu'il nomme et les objets socialement perceptibles. Les sociologues obsédés par les sciences physiques sont d'habitude ceux qui les ignorent le plus totalement. Ils oublient que la physique ne tolère aucun objet qui ne soit directement ou indirectement perceptible. Le concept d'information et celui d'énergie sont des quantités physiques qui correspondent en fin de compte à des perceptions possibles. Rien de tel avec des concepts comme ceux de « communication » de « valeur » ou d'« autorité », qui sont non repérables, du moins aussi longtemps que la théorie ne fournit aucun moyen de les relier protocolairement à des objets repérables, tels que des comportements d'individus ou de groupes. On tient souvent pour un raffinement suprême de la sociologie, le remplacement des individus ou des groupes par les rôles fonctionnels qu'ils remplissent. Mais autant il est pertinent de distinguer des rôles dans les comportements diversifiés des individus et des groupes, autant il est aberrant de substituer les uns aux autres, comme une physique qui *remplacerait* les corps par les interactions. Les systèmes de rôles n'ont de réalité que s'ils sont assignables à des agents sociaux déterminés. Ceux-ci sont les nœuds qui relient entre elles les interactions différentes et font obstacle à leur indépendance. Le concept de « répartition des valeurs par voie d'autorité » reste purement nominal, tant que nous ne savons pas discriminer avec suffisamment de certitude entre un comportement qui opère une telle répartition et un autre qui ne le fait pas.

Si la définition eastonienne ne charriait pas une vague connotation empirique, grâce à laquelle le lecteur s'en donne confusément une représentation intuitive qui assimile plus ou moins le système politique au « système de gouvernement » elle serait tout bonnement dépourvue de sens. En fait, la théorie se contente de postuler l'existence opératoire du système politique, et de rejeter *a priori* le reste du social dans l'environnement, sans autre forme de procès. C'est alors que se manifeste une contradiction entre deux problèmes distincts que le modèle télescope : d'une part, le

56. Durkheim le précise avec assez de netteté : « Dans la pratique, c'est toujours du concept vulgaire et du mot vulgaire que l'on part. On cherche si parmi les choses que connote confusément ce mot, il en est qui présentent des caractères extérieurs communs. S'il y en a et si le concept formé par le groupement des faits ainsi rapprochés coïncide, sinon totalement (ce qui est rare), du moins en majeure partie, avec le concept vulgaire, on pourra continuer à désigner le premier par le même mot que le second et garder dans la science l'expression usitée dans la langue courante. Mais si l'écart est trop considérable, si la notion commune confond une pluralité de notions distinctes, la création de termes nouveaux et spéciaux s'impose », *Règles de la méthode..., op. cit.*, p. 37. Dès lors que l'observateur choisit de parler de « systèmes politiques », il doit renoncer à rompre avec son appréhension par le sens commun et se borner à préciser le concept pour le rendre opératoire. La seule autre alternative serait de renoncer à employer le mot « politique ».

57. B. Lacroix, « Systémisme... », *op. cit.*, p. 286-291.

système politique est un régulateur de la société ; d'autre part, il est censé être lui-même un système autorégulé qui persiste dans le contexte de la société. La contradiction serait levée si le meilleur moyen pour un système politique de se réguler, était de réguler efficacement la société. Malheureusement le modèle admet que la persistance du système politique n'est parfois assurée qu'au prix du sacrifice de la stabilité sociale [58]. Easton distingue la persistance du système politique du « maintien » d'un « type » particulier de système politique [59] qui est une configuration particulière de la « communauté », du « régime » et des « autorités » politiques. Cette distinction ne présente pas de difficultés spéciales sur le plan cybernétique où elle correspond au couple « organisation » et « état » du système : pour préserver son organisation, un système peut être amené à changer d'état. Les choses se compliquent néanmoins quand le système politique est traité comme une composante de l'organisation de la société [60], et non plus comme une organisation à part entière dans le contexte de la société, car alors c'est une propriété d'autorégulation de la société (au moyen du système politique) qui est considérée [61]. À ce stade, les concepts de première cybernétique se montrent insuffisants. Ils contraignent à traiter la société comme un assemblage de deux systèmes comprenant un régulateur politique et une communauté régulée, à l'intérieur d'un environnement. Le régulateur a pour but de maintenir les variables significatives du système régulé, en l'occurrence les exigences et les soutiens, à l'intérieur de certaines limites, faute de quoi le système régulé [62], et avec lui le régulateur, pourraient être détruits. Pour y parvenir, le régulateur surveille les perturbations environne mentales susceptibles de faire fluctuer les variables significatives, ainsi que les fluctuations de ces variables ; et réagit en modifiant l'environnement ou le système régulé. Mais le paradoxe est que les variables significatives qu'il s'agit de maintenir à l'intérieur de certaines limites sont précisément celles qui conditionnent l'existence du régulateur. Autrement dit, l'unique fonction du système politique serait de garantir la préservation des conditions sociales de préservation d'un système politique, quitte à opérer toutes les modifications du système régulé et tous les changements d'état du régulateur requis par cette préservation. Ce qui n'était qu'une propriété d'autorégulation de la société devient ainsi un système autonome qui finit par le parasiter, et ne lui accorde que la stabilité dont il a lui-même besoin pour poursuivre sa dynamique. Le système politique s'avère être une *commande autonome* de la société.

---

58. « C'est le cas de façon caractéristique, quand les gouvernants cherchent à se maintenir au pouvoir en favorisant l'agitation interne ou les menaces extérieures ». D. Easton, *A Framework polititat Analysis*, New York, 1965, p. 21.
59. Cf. *ibid*., p. 471 sq., Postface à l'édition française.
60. « En choisissant le problème de la persistance du système politique, j'ai choisi de me demander comment les sociétés parviennent jamais à s'organiser de façon à prendre et à appliquer des décisions obligeant leurs membres, c'est-à-dire les activités par lesquelles j'ai défini le système politique », *ibid.*
61. Easton définit (*op. cit.*, p. 473 sq.) la « persistance du système politique » comme l'« aptitude d'une société donnée à manifester l'existence d'un système politique quelconque ».
62. Cf. R Ashby « The error-controlled regulator », in *Introduction to Cybernetics*, Londres, 1956.

Bien que le paradoxe ne soit ni résolu ni même explicité chez Easton, et qu'il s'inscrive à l'intérieur d'un simulacre de description ; il constitue une transition vers le paradigme de l'autonomie. Une fois de plus, partant de la commande, nous aboutissons à l'auto-organisation.

SECTION II

La recherche d'une science macroscopique du politique

3

Le politique, domaine de la communauté

A – Ni l'État moderne ni le pouvoir en général

En abordant la question du politique, notre enquête atteint sa phase critique, au sens où la médecine nomme « critiques » ces fièvres d'où sort la guérison ou bien la mort du malade. Selon, en effet, que nous parviendrons ou non à circonscrire le domaine du politique avec la généralité et la spécificité qui conviennent, nous serons – ou non – en mesure d'envisager l'édification ultérieure d'un concept du système politique, tandis qu'en l'absence d'une compréhension satisfaisante du politique, tout effort pour le décrire comme un système serait aveugle et vain.

L'objectif est de suffisamment déterminer le domaine du politique pour le distinguer avec netteté des réalités connexes, comme le « pouvoir », la « société », la « domination », l'« État », le « gouvernement », ou la « politique » ; mais en lui

conservant une extension assez large pour ne pas le borner à l'une seulement de ses figures historiques, aussi significative soit-elle. Pour ce faire, il nous faut, d'une part, l'extraire du milieu dont il émerge, qui le conditionne, mais avec lequel – par définition – il ne se confond pas ; d'autre part, lui restituer la plénitude de ses virtualités, en deçà de ses manifestations particulières, hors desquelles il n'existerait évidemment pas, mais qui en sont néanmoins autant de restrictions. Nous devons, autrement dit, dégager le politique de son contexte d'émergence, notamment de son environnement sociologique et de ses déterminations locales, en particulier celles de l'Europe moderne qui sont caractérisées par la présence de l'État.

Dès lors en effet que nous visons tout le politique et rien que lui, une double prudence est requise, qui exige un double effort d'abstraction. Il importe de le séparer provisoirement de tous les tenants et aboutissants auxquels il est corrélé ; mais en incluant dans sa définition toutes ses possibilités, y compris celles qui n'ont à ce jour aucune existence historique. Sous réserve de ne pas dissoudre le politique dans le domaine du social à l'intérieur duquel il s'inscrit (critère de spécificité), mieux vaut assurément admettre d'abord quelques chimères qu'une simple analyse empirique permet ensuite d'écarter, plutôt que de se condamner d'emblée, comme on le fait d'ordinaire, à prendre pour des monstres incompréhensibles telles configurations politiques bien réelles, encore que très éloignées, ou telles autres, improbables mais nullement impossibles (critère de généralité). Le politique *moderne* est une partie si infime du politique en général que son investigation isolée, aussi minutieuse qu'elle puisse être, n'en fournit pas l'intelligence ; inversement, l'histoire humaine, qui n'est pas si longue qu'il soit permis d'en négliger la plus grande partie, l'est assez pour désespérer la démarche inductive et la méthode d'exhaustion. Quant à l'avenir du politique, qu'il serait sage d'essayer de concevoir (sans pour autant songer à prophétiser), une seule chose est certaine : il n'est jamais l'itération pure et simple des formes précédentes. Nous ignorons si l'humanité est destinée à être perpétuellement politique, car l'organisation politique n'est elle-même qu'une virtualité parmi d'autres de l'organisation sociale (liée à l'organisation psychophysiologique actuelle des individus humains qui la composent). Nous savons néanmoins qu'aussi longtemps qu'elle continuera de l'être, elle adoptera des formes chaque fois un tant soit peu nouvelles sous ce rapport – formes qu'il est bien sûr exclu de connaître d'avance, mais dont le processus d'engendrement peut du moins être recherché. Or, ce n'est ni en se tenant aux seules formes étatiques modernes, ni en submergeant l'enquête dans une histoire universelle, ni en confondant le politique avec son milieu d'émergence (le pouvoir et la société), que nous aurons la moindre chance de discerner le principe de ses morphogenèses.

La théorie du politique ne saurait ni procéder d'une sociologie du pouvoir qui serait bien trop indéterminée, ni être extrapolée à partir d'une science historique ou juridique de l'État qui serait trop restrictive, ni être tirée d'une information positive universelle impossible à appréhender d'un seul tenant, ni se résoudre en un mélange indifférencié et sans rigueur de ces approches. Elle doit se doter d'emblée d'un objet

spécifique, propre à elle seule ; quitte à rétablir ensuite les liaisons qui s'imposent avec les niveaux sociologiques et historiques qui lui sont extérieurs. Car poser l'irréductibilité du politique n'est nullement affirmer qu'il est étranger au pouvoir social ou à l'histoire de l'État. Il ne lui est pas plus étranger que le vivant n'est étranger à l'ordre physique. La vie est une contrainte additionnelle qui n'en retranche aucune loi, et qui donne ainsi naissance à des propriétés originales que les corps physiques dont elle se compose ne possèderaient pas en tant que tels ; de même le politique est une restriction du social, une contrainte supplémentaire qui obéit à toutes ses lois, et donne naissance à des phénomènes nouveaux que le social lui-même serait incapable de produire. La biologie rapporte l'histoire des mammifères à l'ordre du vivant dont elle n'est qu'une manifestation singulière, non le terme unique ; de même la théorie politique doit insérer l'histoire de l'État dans l'ordre politique dont il n'est qu'une illustration. La tâche de la biologie est d'éviter de court-circuiter le vivant entre un physicalisme qui ne peut rendre compte de ses caractères spécifiques, et une obnubilation par les mammifères qui empêcherait d'en prendre une vue cavalière. Pareillement, la théorie politique doit préserver le politique d'une dérive sociologiste aveugle à ses particularités, et d'une obsession étatique, inapte à l'élucidation de l'État lui-même.

Le politique n'est pas pourvu d'une majesté qui retirerait tout intérêt à la sociologie du pouvoir et à l'analyse historique de l'État. Seulement, il doit être appréhendé à son échelle, qui n'est celle d'aucune de ces deux autres sciences. Et si nul n'est contraint d'entreprendre l'étude du politique, nul de ceux qui le font, n'est fondé à en négliger les caractères propres. Ainsi, la prétention quelquefois affichée des sociologues du pouvoir ou des historiens de l'État, à contribuer directement à la science du politique, voire à s'y substituer, doit être rejetée. Leurs recherches méritent assurément d'être associées à celles qui ont véritablement le politique pour objet ; elles ne sauraient pourtant en aucun cas prendre leur place.

La pente naturelle de la science politique est – comme on l'a dit – de choisir pour référence les phénomènes politiques contemporains, car ils sont à la fois les plus pressants et les plus immédiatement accessibles ; son espoir étant en principe d'élargir ultérieurement les modèles forgés sur cette base afin de les rendre applicables aux situations exotiques et anciennes. Ce procédé conduit inéluctablement à deux écueils. Ou bien l'on étend les situations non modernes sur le lit de Procuste de la Modernité, en leur imposant des catégories qui leur sont radicalement étrangères et ne laissant rien subsister de ce dont il s'agit de rendre compte. Ou bien, pour faire droit à leurs particularités, on relâche indistinctement tous les critères d'analyse et les modèles perdent toute validité. Ce ne sont plus alors des figures non modernes du politique que l'on étudie, mais seulement des figures non modernes du social ; et quand même conduirait-on l'enquête sous l'angle du pouvoir, ce qu'il y a de proprement politique dans ce pouvoir resterait indécidable, à moins de réintroduire une référence implicite à l'État moderne.

Le politique ayant revêtu dès l'aube des Temps modernes la forme historique de l'État, celui-ci est devenu le paradigme des sciences politiques, le prisme au travers duquel toute l'histoire politique était observée. L'apparition, d'ailleurs tardive, d'une « historiographie non politique », c'est-à-dire ouverte à la diversité des phénomènes sociaux, n'a pas ralenti cette tendance ; à l'inverse, l'assimilation du politique à l'État ou au pouvoir s'en est trouvée confortée par prétérition.

Bien que les justifications philosophiques de l'État continuassent de prêter à controverse, et que le concept d'État fût très loin d'atteindre à une univocité parfaite, il n'était du moins pas trop malaisé de dresser un catalogue de ses principaux caractères et de ses principaux organes. On étudiait les diverses combinaisons qu'il pouvait former, en mobilisant à cette fin les catégories juridiques inventées par l'État lui-même (analyse dite « constitutionnelle »). On s'efforçait en outre d'établir des corrélations entre ces combinaisons et les circonstances (géographiques, religieuses, technologiques, éthiques, etc.) qui les accompagnent (analyse « socioéconomique »). On essayait enfin de voir à quel degré ces différentes figures de l'État moderne ; supposément accomplies dans l'« État-nation », pouvaient se laisser reconnaître dans les situations non modernes. Les écarts les plus notables étaient l'occasion de former des archétypes, tel que l'« État-cité », l'« État féodal », l'« État impérial », lui même subdivisé en « État despotique oriental », « État patrimonial », etc. ; selon un découpage notablement éclectique.

Malgré le nom d'États que l'on s'obstinait à leur donner, ces cas non modernes s'avéraient inévitablement moins étatiques que l'État moderne qui leur servait de référence. Et comme par ailleurs ils paraissaient généralement plus autoritaires, et à ce titre moins rationnels, on en concluait faussement que l'État était l'accomplissement (ultime ou non) d'une évolution universelle, et que la morphogenèse du politique n'était autre que la formation progressive de l'État à partir de la substance initialement indifférenciée du pouvoir primitif. À cette évolution on pouvait supposer diverses dynamiques sous-jacentes, plus ou moins compatibles entre elles (différentiation fonctionnelle de la société, logique du développement des techniques productives, laïcisation, etc.). On pouvait aussi diverger sur son avenir historique, les uns annonçant son dépérissement, les autres sa complète transformation en machine administrative, d'autres voyant en lui le lieu précaire mais unique du développement social de la politique. Mais au-delà des débats sur le sens de l'histoire, les auteurs s'accordaient pour identifier le politique à l'État, et quelque opinion qu'ils en eussent, pour assimiler la disparition éventuelle de l'État à celle du poli tique.

Dans un second temps, on découvrit que le concept d'État ne recouvrirait pas la totalité des phénomènes politiques modernes eux-mêmes ; et qu'un pouvoir non étatique demeurait vigoureusement implanté, certaines institutions, traditionnellement tenues pour extérieures au politique, paraissant dominer de leur puissance l'État même qui y perdait le monopole du pouvoir qu'on lui avait d'abord attribué. Non seulement, bien sûr, les partis politiques constituaient par nature un pont entre l'État et le reste du social, non seulement la domination économique semblait précéder et

encadrer la domination étatique ; mais on s'avisa bientôt que l'éducation, la culture, la médecine, la langue même, opéraient des « mises en ordre » plus sourdes que celles de l'État mais en un sens beaucoup plus efficaces. Une ère du soupçon commença, consacrée à débusquer le pouvoir dans tous les lieux dont la théorie politique l'avait d'abord exclu. Et comme on demeurait incapable de penser le politique dans sa double différence avec l'État et le pouvoir, il ne resta plus, faute d'admettre plus longtemps la réduction théorique du second au premier, qu'à confondre le politique avec le pouvoir sous toutes ses formes, qu'elles fussent matérielles ou « symboliques », et à quelques domaines du social qu'elles appartinssent. Une « microphysique du pouvoir » [1] prit naissance, dont l'intention était de mettre à jour les aspects subtils du politique, naguère occultées par la théorie étatique qui s'avérait d'ailleurs par là-même avoir été autant un instrument de pouvoir qu'un instrument de connaissance.

Simultanément, l'étude anthropologique des sociétés non modernes (où l'État est presque toujours absent), militait aussi en faveur d'une reconnaissance des virtualités non étatiques du politique. L'erreur commise par les premiers anthropologues qui avaient interprété hâtivement ces sociétés comme des embryons de Modernité, prenait fin. Le malheur voulut pourtant qu'en l'absence de toute conception spécifique du politique, celui-ci ne se laissa plus repérer autrement que comme pouvoir en général, et perdit toute substance. On se voyait confronté à des sociétés « politiques » puisque évidemment pourvues de « pouvoirs », mais « sans État », puisque sans monopolisation centrale de ce pouvoir. Par contre, on ne voyait pas que le pouvoir en général étant pour ainsi dire coextensif au social, bien loin d'avoir restauré la vérité du politique, on avait entrepris à son sujet la plus complète réduction sociologiste qui fût imaginable.

L'oscillation, dans laquelle on était désormais entré – d'un côté une détermination trop étroite du politique ramené à l'État, et, de l'autre, une indétermination du politique dissous dans le pouvoir en général –, traduisait l'affolement d'une pensée qui avait perdu, sans les remplacer, ses repères hobbésiens, et ne parvenait plus à s'orienter. Que l'on s'arrimât arbitrairement à l'un de ces deux pôles extrêmes, ou qu'à l'instar du plus grand nombre des chercheurs on se réfugiât dans quelque compromis pragmatique entre les deux, on rencontrait alors cette difficulté majeure que, en toute hypothèse, le moment historique où le politique avait été pensé pour la première fois, et en quelque façon la dernière, se trouvait rejeté dans l'ombre.

La figure athénienne du politique à l'âge classique devenait le point aveugle de la théorie. Force était de la comprendre, non comme le phénomène révélateur du politique qu'elle était, mais comme un simple cas particulier du politique interprété par les uns comme État, par les autres comme pouvoir. Quant à la manière grecque de penser le politique, de l'identifier, bien qu'elle fût à l'origine de la plupart des concepts

1. M. Foucault. *Microfisica del Potere, op. cit.*

modernes, elle était abandonnée, soit au moyen d'un jeu de traductions, soit qu'on la traitât en idéologie locale, inconsciente de ses propres principes.

L'histoire ancienne avait été jadis – comme on l'a dit en Introduction l'Histoire sainte du politique au sens où il suffisait de rapporter l'événement contemporain à ce paradigme pour le considérer comme expliqué. Ce n'est qu'à partir de la fin du XIX^{e} siècle que les politistes s'en détournèrent, concentrant leur attention sur l'État moderne et ses déviations possibles. Les historiens de la pensée, se mirent à faire de la conception grecque un moment théorique révolu, supposément réfuté, caractérisé par l'ignorance de l'histoire et par l'esclavagisme. Presque seuls, les historiens et anthropologues de l'Antiquité, continuèrent de l'étudier pour elle-même, rétablissant ses singularités et dénonçant l'inadéquation des traductions modernes, mais il ne leur incombait pas d'édifier, sur la base des concepts grecs exhumés grâce à leur contribution, une anthropologie véritablement générale qui inclurait aussi bien les sociétés modernes. Ces auteurs mis à part, soucieux des différences plus que des proximités, l'oubli théorique de la Grèce était partagé. On excipait, à l'appui de cette négligence, la fausse évidence que la Modernité serait par définition capable de rendre compte à la fois d'elle-même et des formes historiques antérieures, tandis que l'Antiquité serait par définition incapable de fournir des concepts permettant de rendre compte d'une expérience historique qu'elle ne possédait pas encore. En conséquence, chaque fois qu'il s'agissait de décrire une société non moderne, ou bien on employait des concepts modernes, ou bien on dénonçait leur carence, mais sans jamais recourir au patrimoine conceptuel hérité des Anciens. Or, il s'avère que les concepts modernes ne parviennent à rendre compte ni des configurations politiques anciennes ni des configurations modernes pour cette raison qu'ils ramènent à tort dans tous les cas le politique à l'État ou au pouvoir. C'est pourquoi, en renversant l'attitude qui consiste à interpréter les formes anciennes du politique comme de simples embryons des formes modernes et les catégories anciennes de la pensée politique comme des illusions finalement levées par une révélation théorique ultérieure, il serait opportun de se demander si les formes et catégories modernes ne sont pas au contraire des modifications dégénératives des paradigmes originaux ; et si les catégories anciennes, convenablement adaptées aux formes modernes, n'en fourniraient pas une meilleure intelligence. Dans la mesure où le concept de politique nous importe davantage que les conditions changeantes qui s'abritent sous son nom, n'est-il pas raisonnable en effet de retourner au lieu où un tel concept a été aperçu pour la première fois et formulé avec consistance, plutôt que de lui assigner une définition plus immédiate mais détachée des origines ? Il sera toujours temps, cette opération achevée, de comparer la puissance des concepts ainsi restaurés avec celle des concepts modernes, et de les soumettre ensemble à l'épreuve de l'intelligence des faits.

Point n'est besoin pour ce faire de devenir *laudator temporis acti* ni de s'abandonner à la fascination du Miracle grec, ou de préconiser un retour à l'organisation grecque de la Cité. L'origine grecque de la pensée politique ne doit pas être confondue ni avec l'origine du politique, qui est antérieure à toute mémoire historique, ni

avec la vérité du politique. Elle désigne simplement le phénomène révélateur, tel qu'il s'est manifesté dans des conditions d'une exceptionnelle clarté.

Pour que le politique se donne ainsi à voir en quelque sorte à l'œil nu, il n'est pas nécessaire qu'il soit pur ou parfait, ce qu'il ne fut pas davantage chez les Grecs que chez les autres peuples. Mais il faut et il suffit qu'il ne soit pas tout et qu'il soit pourtant quelque chose, qu'il soit assez présent pour paraître, sans être omniprésent, afin de faire contraste avec ce dont il se distingue. Or ce fut justement le privilège du moment grec que d'avoir rendu le politique patent, en lui donnant une configuration spécifique qui permet d'en circonscrire assez nettement les contours, parce qu'il y est séparé et corrélé tout ensemble aux autres instances de l'organisation sociale, à commencer par l'économique, le juridique et le sacré. L'intérêt du moment grec (ou plus précisément du moment athénien classique) ne tient pas sous ce rapport à une supériorité absolue, encore qu'il possède certainement des mérites essentiels qui ne se rencontrent que rarement après lui ; mais à ce qu'il contient la configuration du politique la plus propice à nourrir la théorie. Une fois le politique identifié grâce à lui, il reste évidemment possible et souhaitable de le reconnaître ailleurs sans accorder a priori d'autre primat méthodologique au moment grec.

La difficulté particulière de ce procédé est que le politique des Athéniens ne nous est plus directement accessible. À supposer que nous puissions réellement faire table rase d'une historiographie déformante, et d'interprétations biaisées plusieurs fois millénaires, il faudrait encore discriminer entre les sources. Non seulement tous les âges ont eu leur idée de la Grèce, sorte d'attracteur de fantasmes philosophiques, mais les Grecs aussi eurent leurs idées individuelles de la Grèce. Même si nous parvenons à établir une concordance entre les orateurs, les poètes, les historiens, fortement opposés les uns aux autres ; un choix redoutable demeure à faire entre les philosophes, ou au moins entre les deux principaux d'entre eux. La prérogative que nous avons accordée à Aristote peut s'exprimer en peu de mots. Sa justification demanderait toutefois un ouvrage, et la preuve que le choix correct a été fait doit donc être donné en marchant. Malgré son antériorité chronologique, Platon est à l'origine d'une tradition philosophique que l'on peut, non sans précautions, appeler « moderne », par opposition à la « tradition classique », commencée par Aristote, puis dominante jusqu'à la fin du Moyen Age. Sur le plan politique, la position platonicienne (distincte en cela de celle de Socrate lui-même), se traduit par un refus de la Cité classique et la construction de projets conformes à l'idéal ; celle d'Aristote par une description de la Cité classique et une discrimination entre ses formes possibles. Sans exagérer pour autant de manière académique l'opposition entre les deux penseurs, il est permis de présenter la théorie platonicienne comme un procédé de conformation de l'organisation sociale à un paradigme universel de la justice, dans sa relation tant avec les autres domaines de l'organisation sociale qu'avec ses propres variétés historiques. Bien que les systèmes préconisés par Platon soient fort différents de ceux qui ont la faveur des Modernes, son approche du politique, comme ordonnancement des rapports sociaux sous la direction d'une idée régulatrice, est infini-

ment plus proche de leur conception que le traitement aristotélicien du politique en donnée naturelle, irréductible aux autres modes de sociation.

Le recours à l'identification aristotélicienne du politique conduit à rétablir une liaison, tombée depuis longtemps en désuétude, entre le politique et la communauté (*koinonia*) :

> La communauté par excellence (suprême entre toutes) et qui inclut toutes les autres : c'est elle qu'on nomme la Cité ou communauté politique [2].

Mais la notion de « communauté « a subi tant de transformations au cours des derniers siècles, qu'il serait imprudent de se fier à la compréhension intuitive que nous pouvons aujourd'hui en avoir. Des rappels sont ici nécessaires.

B – Ni la société

Le premier âge de la pensée politique moderne, entendue approximativement jusqu'au dernier tiers du XVIII[e] siècle, s'est employé à poser la *société* comme son concept central, en remplacement des antiques communautés, et de l'*universitas* médiévale qui désignait le corps social comme un tout plus complexe que la somme de ses éléments individuels, échappant à ce titre à leur volonté. La société fut conçue comme une composition du comportement des individus, auquel elle était réductible par récurrence. Les membres de la société étaient présentés comme des associés volontaires, instaurant entre eux des relations contractuelles sur le mode de l'entreprise commerciale. Il s'agissait dans une certaine mesure d'un retour à une acception fort ancienne de l'étymon *societas* qui impliquait le consentement des parties. Lorsque Cicéron par exemple, bien que par ailleurs il partageât la vue communautaire du politique, dit : *Nulla societas nobis cum tyrannis est* [3] (il n'y a pas de « société » entre nous et le tyran) il ne prétend pas – contre toute évidence – que les tyrans n'entretiendraient aucune relation sociale avec les autres hommes, mais simplement que la tyrannie, à la différence de l'autorité régulière des magistrats n'est pas consentie par ceux sur lesquels elle s'exerce.

Le but de la société par opposition aux « communautés naturelles », propres à l'état primitif de l'humanité, est d'assurer la sécurité mutuelle des personnes et des biens, et la protection des échanges. Cette idée n'était du reste pas inconnue des Anciens, puisque Aristote prend soin d'en fixer les limites :

> Il est donc évident que la Cité n'est pas une simple communauté de lieu pour empêcher les injustices réciproques et pour faciliter les échanges ; ce sont certes là des conditions indis-

2. Aristote, *Politique*, III.
3. *De officiis*, 332.

pensables s'il doit y avoir une Cité ; néanmoins, seraient-elles toutes réunies, qu'on n'aurait pas encore une Cité. [4]

Parmi toutes les doctrines modernes de la société, il est convenu d'appeler « utilitaristes » celles qui affirment la possibilité d'une concordance entre les intérêts égocentriques des individus et les intérêts collectifs de la société à laquelle ils appartiennent, et qui préconisent l'élimination des groupements intermédiaires hérités de la tradition, supposés faire obstacle à cette conciliation. Le libéralisme pour sa part consiste à présenter la généralisation du marché comme la procédure optimale pour parvenir à ce résultat. Il égalise entièrement les individus en tant qu'agents du marché, en supprimant les entraves à leur libre compétition, à savoir les hiérarchies statutaires d'origine non contractuelle et les obligations particulières qu'elles entraînent. Un utilitarisme non libéral est bien sûr parfaitement concevable ; il suffit de confier à l'État et à ses experts le soin de promouvoir chez les individus, parmi les comportements susceptibles de leur procurer une utilité personnelle, ceux dont on peut calculer qu'ils sont avantageux pour la société, au moyen d'un système juridiquement établi de pénalités et d'incitations. Mais dans les deux cas, le résultat est en principe voisin : qu'il suffise d'écarter les obstacles et de protéger le jeu spontané des agents, ou qu'il faille par surcroît introduire une planification d'intérêt public, il ne reste que trois acteurs : l'individu, l'État, la société ; mais ni communauté ni université segmentées. Le politique est ainsi interprété comme le domaine de l'organisation de la société par sa composante étatique, contractuellement chargée de la maximisation des intérêts sociaux. Jusqu'à un certain point, le reproche adressé par le socialisme au libéralisme sera précisément d'avoir réintroduit, de façon subreptice, une hiérarchie statutaire contraire à l'égalité contractuelle, en permettant au marché d'engendrer ou de reproduire des distinctions segmentaires au sein de la société, sous la forme des classes ; et d'avoir corrélativement rétabli le politique en mécanisme de défense autoritaire des intérêts particuliers des classes dominantes, par opposition aux intérêts effectivement globaux de la société.

De fait, une fois que les révolutions de la fin du XVIII^{e} siècle eurent commencé d'accomplir leurs programmes d'instauration de la « société », une double réaction se fit jour, dans la théorie et dans la pratique. Et ce fût à nouveau, à partir du XIX^{e} siècle, l'ère de la « communauté ». Au modèle individualiste de la société, s'opposèrent sur deux fronts ceux qui, d'une part, éprouvaient une nostalgie des communautés d'Ancien Régime ou du moins de l'image qu'ils s'en faisaient, et ceux qui, d'autre part, voulaient parachever l'œuvre révolutionnaire, en transformant la société en une communauté d'un genre radicalement nouveau. C'est ainsi qu'une alliance objective se noua entre les poètes légitimistes et chrétiens, les philosophes organicistes, les historiens de l'Ancien droit, les anarchistes, les socialistes utopiques, et les communistes, à la dénomination si révélatrice ; unissant à leur corps défendant, des esprits

4. *Politique,* III 12.

aussi éloignés que Carlyle, Coleridge, Burke, Bonald, Maistre, Chateaubriand, Tocqueville, Fourier, Morris, Savigny, Marx, Cierke ou Auguste Comte. Tous déploraient la séparation entre les individus que la « société » moderne avait produite, et tous cherchaient, les uns dans le passé, les autres dans l'avenir, certains dans un compromis entre les deux, l'établissement de liens sociaux plus intimes et plus forts. Sans doute, la différence des formes qu'ils entendaient donner à cette solidarité faisait d'eux des ennemis acharnés. Entre ceux qui admiraient les « communautés hiérarchiques » de naguère et ceux qui rêvaient d'une communauté absolument dépourvue de hiérarchie, il ne pouvait y avoir d'autres points communs qu'une méfiance envers la société « utilitaire ».

La « communauté » acquit alors une connotation principalement affective. Elle était vécue comme un lieu de chaleur humaine et de réciprocité, par contraste avec une « société » soudée simplement par l'argent et par l'État. La formule de Térence « l'homme est un loup pour l'homme », que Hobbes avait empruntée pour justifier l'institution contractuelle du corps social et une stricte hiérarchisation fonctionnelle de l'autorité publique, se retournait contre la « société » moderne qui commençait de passer pour plus sauvage que celle qui l'avaient précédée. Le regret de l'*universitas* trouvait dans le Romantisme, assoiffé qu'il était d'unité et de réconciliation avec le sacré, un puissant allié. Déjà l'« État » hégélien opérait la synthèse de la théorie du contrat et du corporatisme. Mais ce fut Tönnies, à l'extrême fin du XIX^e^ siècle, qui cristallisa définitivement et caricaturalement, l'opposition entre la société (*Gesellschaft*) et la communauté (*Gemeinschaft*) en traitant la première comme une dégénérescence de la seconde. À l'association volontaire dont le parangon est la société commerciale, se substituait un retour à l'unité biologique, à la famille à la nation, à la patrie. Certes, cette unité de nature n'était pas présentée comme contraire à l'unité de volonté, mais comme parfaitement réciproque à elle : ce sont les membres d'une même nation qui veulent vivre en société, et cette volonté communautaire est le fondement de leur accord consensuel.

Si le mot « société » put conserver une part de son caractère laudatif, notamment dans des expressions comme « socialisme » ou « sociologie », ce fut essentiellement par captation du sens du mot de « communauté ». Jamais ceux qui se réclamèrent du socialisme, quelque fut leur obédience, n'eurent pour idéal la « société » comme agrégat d'individus atomistiques liés par des contrats d'ordre privé ; mais toujours la « communauté » comme organisation collective de relations solidaires. Quant à la « sociologie », ce n'est pas davantage la « société », formellement décrite par la philosophie juridique des siècles précédents, qu'elle avait en vue, mais bien les formes factuelles et « communautaires » de sociation. Dans son pénétrant ouvrage sur la *Tradition sociologique*, H. Nisbet a fort justement montré comment les œuvres des premiers sociologues reposent sur le couple communauté/société, tardivement formulé par Tönnies mais nullement inventé par lui, puisqu'il structure toute la pensée sociale du XIX^e^ siècle. Le Play mit ainsi en lumière l'évolution qui conduit de la famille patriarcale à la famille nucléaire, et le processus de dissolution des liens

communautaires qui l'accompagne, à travers la disparition du monachisme, du corporatisme et du principe coopératif. En lui-même, le choix de la famille comme objet central de l'investigation sociologique, exprime une régression notable et délibérée par rapport à la position individualiste qui sous-tend le concept moderne de société. Or loin que Le Play fasse ici exception, son approche constitue un point de départ pour la sociologie qui allait suivre. Le point de vue « atomistique » fut largement abandonné aux économistes, tandis que les sociologues se partageaient entre un point de vue moléculaire (les formations dyadiques et triadiques de Simmel) et un point de vue « organique » orienté sur les effets émergents non réductibles aux interactions partielles entre les individus. Sous le nom trompeur de « société », c'est précisément à cette irréductibilité que Durkheim a consacré son œuvre. Sa célèbre étude du *Suicide* conduit à présenter en fait la « société », au sens des Modernes comme une forme pathologique de l'organisation communautaire : ce n'est que lorsque les liens de la communauté se relâchent jusqu'aux seules associations contractuelles que l'individu, perdant le milieu d'interactions qui lui est naturel, est porté à se donner la mort. Dans la « société », comme somme des comportements individuels, aucun des phénomènes intéressant spécifiquement l'analyse sociologique ne se produit comme tel. Le type de relation que Durkheim dégage ainsi au fond des « sociétés » modernes s'avère analogue à celui qu'on avait d'abord cru propre aux « communautés primitives ». Ce fut cet aspect des choses que Mauss s'attacha à mettre en lumière, fondant (au moins en principe) sociologie et anthropologie en une même science, qu'il serait peut-être permis d'appeler « science des communautés ».

Mis à part cette signification de forme-limite de la communauté ou de forme faible de la « communalisation » (Vergemeinschaftung), source de tant de confusions lexicales, la notion de société retrouve une acception sociologique spécifique lorsqu'il s'agit de désigner les conglomérats de communautés particulières, disposant d'une cohésion qui permet de les distinguer du reste du monde. On parle alors de « société globale « ou, par commodité mais au même sens, de « société », Cette notion vise à pallier l'absence au sein de la théorie sociologique de tout concept renvoyant à ce qui est pourtant sensé être distinct à la fois des « sous-groupes communautaires » ou « sociaux » qui la composent (tels que les familles, les clans, les tribus, les églises), des formations diffuses auxquelles elle appartient, (telles que la civilisation), et des unités homologues.

Cette carence de la théorie est certes aisément surmontée en pratique, puisque nous sommes intuitivement capables, la plupart du temps sans difficulté majeure, de repérer les « sociétés globales » les unes par rapport aux autres ; mais elle n'en est que plus révélatrice. Nous pouvons reconnaître la « société globale », la constater, la nommer, non pourtant lui assigner un concept véritable permettant de comprendre ses propriétés. La raison de cette situation première vue assez étrange Bit dans la relation que la sociologie entretient avec le politique. En tant que science des faits sociaux en général, la sociologie paraît de toute évidence devoir *intégrer* les faits politiques comme l'une de ses parties seulement, et s'interdire à l'inverse de définir son objet

primordial *à partir* des faits politiques, sauf à entrer dans un cercle vicieux. Or une confusion s'introduit ici dans le raisonnement entre, d'une part, le *domaine* général de la sociologie, c'est-à-dire le « social » où les faits sociaux, et, d'autre, part l'*objet* primordial de la sociologie, à savoir la « société », l'unité sociale autonome, souvent appelée « sociétale » pour la distinguer de ses composantes. Le domaine social, beaucoup plus large que l'objet « sociétal » englobe assurément les faits politiques mais ce sont néanmoins les faits politiques qui structurent au premier chef les « sociétés globales » au travers desquelles le social en général est primordialement appréhendé. Autrement dit, malgré le caractère général et englobant de la sociologie, l'ordre politique doit bel et bien être pensé comme « architectonique » pour l'ordre « sociétal » ; et comme celui-ci est un passage obligé de la sociologie générale, aucune sociologie générale ne peut être considérée comme véritablement constituée, aussi longtemps qu'elle ne dispose pas d'un concept satisfaisant de l'ordre politique, et par conséquent d'une science politique digne de ce nom.

L'embarras qui naît de ce primat du politique par rapport à la sociologie générale atteint les sociologues les plus éminents, et ceux-là même que la sociologie contemporaine reconnaît pour ses fondateurs. Un extrait un peu long du *Fragment de Sociologie générale descriptive* de Marcel Mauss, en fournit une frappante illustration :

> Supposons acquise la définition suivante : *une société est un groupe d'hommes suffisamment permanent et suffisamment grand pour assembler d'assez nombreux sous-groupes et d'assez nombreuses générations vivant* – d'ordinaire – sur un territoire déterminé (ceci pour tenir compte des sociétés fondamentalement dispersée [...]), autour d'une constitution indépendante (généralement), et toujours déterminée (ceci dit pour les cas des sociétés composites, en particulier celles qui sont formées d'une tribu souveraine et de tribus vassales [...]).
>
> C'est, comme Durkheim et moi l'avons fait remarquer, cette constitution qui est le phénomène caractéristique de toute société et qui est en même temps le phénomène le plus généralisé à l'intérieur de cette société [...] Il est encore plus généralisé que ce qu'on appelle « culture » et qu'il vaut mieux appeler « civilisation » [...] Langue et civilisation peuvent normalement être communes à plusieurs sociétés. Elles sont nécessaires mais non suffisantes pour former une société. De ces observations on peut dégager la définition suivante : *les phénomènes généraux de la vie sociale sont ceux qui sont communs à toutes les catégories de la vie sociale* : population, pratiques et représentations de celle-ci se divisent donc naturellement *en phénomènes généraux, communs à plusieurs sociétés* : guerre, commerce extérieur, civilisation ; etc. On peut les appeler « *internationaux* » [5]

Or les faits concernant « la constitution de la structure qui forme – et informe – une société définie : autrement dit "l'État" », donc très précisément les faits politiques, sont présentés dans le passage qui suit immédiatement comme une lacune qui tiendrait à « l'état actuel de la science », donc à l'absence d'une appréhension du politique par la sociologie générale. Un peu plus loin, l'aveu devient complet :

5. *Annales sociologiques*, A1, 1934, reproduit in *Essais de Sociologie*, Paris, 1968. Les soulignements sont de l'auteur.

Nous venons de parler d'*État,* c'est là que réside notre [...] indécision. Sans vouloir entrer dans le fond de la question, sans trancher un débat qui, dans certaines traditions allemandes en particulier – est le tout de la sociologie ; sans rien dire des rapports entre la notion d'État et de société, il nous faut convenir que, procédant comme nous allons procéder, nous nous exposerions, dans une ethnographie complète, à des redites entre la sociologie juridique et la sociologie générale. En fait, dans les société archaïques dont nous voudrions diriger l'observation, les institutions, les idées concernant l'État sont beaucoup moins précises que dans nos sociétés à nous. L'État, qui est fortement différencié de la vie générale de la société, chez nous – dans les sociétés archaïques, au contraire, ne constitue guère que l'ensemble des phénomènes généraux qu'en réalité il concrétise : cohésion, autorité, tradition, éducation, etc. Il est encore presque un fait de morale et de mentalité diffuse. Il est tout à fait inexact, dans cette partie de l'observation, dans ces sociétés-là, d'appliquer les principes généraux de notre droit public, de distinguer l'exécutif et le législatif, l'exécutif et l'administratif, etc. Mais encore une fois nous manquons de courage. Nous nous trouvons en présence d'une science toute constituée : l'histoire, la théorie et même la philosophie du droit public. Donc, avec Durkheim, ayant nous-mêmes, avec d'assez grosses chances d'erreur, tous, classé l'État parmi les phénomènes juridiques, nous continuons à persister dans cette vue en peu partielle des choses, et à réserver l'étude de l'organisation politique et de son fonctionnement à la description du droit des sociétés étudiées. (M. Mauss, *Fragments..., op. cit.*)

Cela signifie que le politique, bien qu'il soit identifié en principe, mais non de façon réellement théorique, comme le facteur déterminant de la formation des sociétés, est traité pragmatiquement comme une sous-composante d'une composante des sociétés, à savoir le juridique (lui-même appréhendé à partir de la politique moderne). Un demi-siècle plus tard, l'état de la « science » n'a sur ce point guère changé ; et le motif d'embarras de la sociologie, s'il ne s'accompagne pourtant plus d'une confession d'une telle lucidité et d'une telle dignité, n'a pas disparu le moins du monde. Les sociologues continuent, sauf exception [6], à prendre l'unité « sociétale » comme un pur donné et à décrire le politique comme une « surdétermination » de cette unité par l'une de ses composantes.

Quand ils se spécialisent en sociologie politique, c'est-à-dire dans l'étude spéciale de cette « surdétermination », ils partent généralement d'une définition du politique – le plus souvent issue, comme dit Mauss, de la « tradition allemande » – qui suppose implicitement l'existence *préalable* de la société globale. C'est ainsi que la définition wébérienne, qui présente – en apparence mais non en fait- l'avantage de traiter le politique de manière autonome, sans présupposer ni la « société globale » ni l'État, fait aujourd'hui largement référence :

Nous dirons d'un groupement de domination qu'il est un groupement *politique* lorsque et en tant que son existence et la validité de ses règlements sont garantis de façon continue à l'intérieur d'un territoire *géographique* déterminable par l'application et la menace d'une

6. Par exemple, A. Touraine, *Production de la société*, Paris, 1983.

contrainte *physique* de la part de la direction administrative. (M. Weber, *Économie et..., op. cit.*)

Le recours à la notion de « territoire » n'est qu'une fausse évidence puisque comme Mauss l'avait noté, les sociétés « fondamentalement dispersées » – et il faut ajouter les sociétés nomades – font exception au critère de territorialité. De même il existe un nombre de groupements que l'on ne saurait hésiter à qualifier de « politiques » dont cependant la « direction administrative », pour reprendre la curieuse terminologie de Weber, a le plus grand mal à garantir de façon continue la validité de ses règlements sur un territoire géographique déterminé. Inversement, d'autres qui y parviennent, ressortissent parfois du simple brigandage plutôt que du politique. D'où il suit que la territorialité, pour fréquente qu'elle soit, ne saurait être tenue pour un caractère essentiel des groupements politiques, à moins d'admettre que son absence relève de la pathologie du politique, et d'en donner les raisons.

En réalité, la notion de territoire n'est introduite que pour *suppléer à* celle de société globale et pour dissimuler la référence implicite qui y est faite : un groupement cohérent qui englobe d'autres groupements se laisse généralement *repérer* sur un territoire déterminé. Ses frontières sont une *conséquence* possible de sa globalité et *non l'inverse* ; c'est pourquoi la relation souffre des exceptions. L'imposition autoritaire de frontières ne parvient que par exception, en effet, et seulement si d'autres conditions fortes sont remplies, à engendrer une société globale. C'est aussi pourquoi, le critère wébérien d'autorité territorialisée d'une direction administrative, ne peut être considéré comme valide : ce n'est que lorsqu'un groupement forme une unité cohérente autonome qu'il peut ou non se fermer et se doter de frontières. Le groupement autonome englobant est donc *premier* par rapport aux autres caractères, et c'est en lui que le politique doit être recherché.

Même la notion de domination est ici in essentielle. La domination, comme on l'a dit et répété au sujet du pouvoir en général, se rencontre à tous les niveaux de sociation, et n'est pas caractéristique, par conséquent, de l'ordre politique. On peut bien scruter avec acribie la domination en général, jamais on en tirera une connaissance spécifique du politique ; et ceux qui s'obstinent à rechercher le second à partir de la première, sont pareils à ce biologiste dément qui voulait comprendre la vie par l'étude de l'eau sous prétexte qu'elle entre pour la plus grande part dans la composition des tissus vivants [7].

Non seulement il existe des dominations qui s'exercent de l'extérieur sur une société globale qui les précède ; mais il existe un plus grand nombre encore de domina-

7. Il est clair que la domination *politique* constitue une formation spécifique. Pourtant ce n'est pas cette spécificité qui la rend politique mais à l'inverse son caractère politique qui la rend spécifique. C. Castoriadis a, par exemple, proposé de considérer comme politique le pouvoir instituant explicite en dernière instance (suprême) d'une société sur elle-même. Or, s'il est vrai que la politique se présente bien généralement comme l'exercice d'un pouvoir de ce genre, c'est l'organisation du politique qui lui assigne son sens, sa portée et ses limites et qui rend possible la société qui lui sert tant de cadre que d'objet. Il n'est notamment jamais sur ni que le pouvoir qui se donne comme suprême le soit effectivement ni qu'il soit unique dans une société donnée.

tions qui s'exercent de l'intérieur sur des communautés non globales et visent, le cas échéant, à assurer leur salut, comme celle des parents sur leurs enfants, sans acquérir pour autant le moindre statut politique. Doivent donc être également écartées toutes les définitions, qui, telle celle adoptée par G. Burdeau, fixent à la domination, au lieu de la territorialité le critère supplémentaire de fin commune :

> Le caractère politique est celui qui s'attache à tout fait, acte ou situation en tant qu'il traduit à travers l'esprit qui les considère, l'existence d'un groupe humain de relations d'autorité et d'obéissance, établi en vue d'une fin commune. [8]

Or, Nous verrons que le politique est en fait le caractère de cette communauté qu'Aristote qualifie de suprême entre toutes et dont il dit qu'elle englobe toutes les autres ; et que cette communauté, qui n'est pas « communauté » ni « société » au sens de Tönnies, ni même exactement au sens de « société globale », rend possible l'existence des sociétés globales et confère le caractère politique à ce qui les concerne. Elle est le type de groupement très particulier en-deçà duquel le social est infra-politique et au-delà duquel il est trans-politique ; et celui qui peut seul acquérir éventuellement des frontières proprement dites.

C – La communauté autonome, domaine du politique

Une communauté *en général* est un groupe social dont les membres, individuellement et collectivement se reconnaissent entre eux et sont reconnus par les tiers comme lui appartenant, et entretiennent des rapports de réciprocité en vue d'une ou plusieurs fins communes. Il est clair qu'une communauté ainsi définie peut être ou non « communauté » au sens de Tönnies ou « société » au sens d'association contractuelle ; qu'elle peut revêtir un nombre indéfini de formes différentes ; qu'elle peut viser à une grande variété de fins ; et que, sauf exception, aucun individu n'est membre d'une communauté unique. Comme le dit Aristote, la communauté originelle est celle d'un mâle et d'une femelle, réunis en vue d'exercer ensemble leurs fonctions sexuelles. Cette communauté ayant pour trait biologique de proliférer, elle est vouée à éclater en une pluralité d'autres communautés du même type. La maturation du jeune humain est d'une telle durée que la communauté matrimoniale (monogamique ou non) doit acquérir une permanence, faute de laquelle le cycle reproductif devrait s'interrompre, et telle que plusieurs communautés matrimoniales issues de la prolifération précédente, coïncident nécessairement dans le temps. Il suffit que cette coïncidence chronologique se convertisse en cohabitation dans l'espace en vue de l'accomplissement d'autres fins, notamment celles de la simple subsistance en milieu partiellement hostile, pour qu'apparaisse une communauté de niveau supérieur, par exemple le village. Dans la mesure où le village (ou ses équivalents) introduit en son

8. G. Burdeau, *La Politique au Pays des merveilles*, Paris, 1985, p. 15.

sein des différences fonctionnelles liées à ses fins propres, il *englobe* les communautés matrimoniales *sans les dissoudre* nécessairement en lui, quitte à en modifier d'ailleurs l'agencement pour les rendre compatibles avec sa propre structure. Une pluralité de communautés transversales apparaît ainsi au sein du village, qui correspondent à son organisation fonctionnelle : communautés non nucléaires d'échange matrimonial, ou communautés d'échanges de toutes natures. Le village (ou ses équivalents) se présente alors comme une architecture globale de communautés multiples. Selon que son environnement y est ou non propice, il peut ou non proliférer à son tour sur le modèle de la famille initiale, soit en s'intégrant à une unité d'ordre encore supérieur, soit en se dissociant des produits de sa propre parthénogenèse. Des unités ainsi dissociées peuvent néanmoins former entre elles des liens communautaires ; mais ceux-ci conservent par définition un caractère partiel et non pas englobant, les termes de la relation (les agents) demeurant membres de leurs communautés englobantes respectives qui sont distinctes entre elles.

Chaque fois qu'une communauté qui entre en conflit avec une autre communauté du même niveau peut (ou doit) en appeler à l'arbitrage – non simplement au concours solidaire – d'une communauté de niveau supérieur, alors les deux communautés en conflit sont englobées dans la communauté de niveau supérieur. Lorsque, au contraire, deux communautés ne peuvent résoudre leurs litiges que par un règlement spontané ou une violence bilatérale (assortie ou non du concours d'autres communautés), elles demeurent dissociées quels que soient les liens sociaux qui les unissent par ailleurs. Ceci demeure valable quelque soit la configuration territoriale : une communauté peut parfaitement cohabiter avec une communauté dont elle est dissociée et être géographiquement séparée des communautés avec lesquelles elle est englobée dans une communauté de niveau supérieur [9]. De sorte qu'une communauté exclusivement formée de communautés dissociées les unes par rapport aux autres ne saurait être considérées comme englobante ; c'est ainsi que le « genre humain » jusqu'à ce jour, et vraisemblablement pour longtemps, entre dans cette catégorie. La détermination proposée permet de replacer dans ses justes proportions la suggestion faite par Carl Schmitt de définir le politique par la relation ami/ennemi [10]. Il est vrai qu'une communauté ne peut avoir d'autres ennemis (*hostes*) que ceux de la communauté qui l'englobe, puisque tout litige avec une communauté appartenant au même englobant est arbitré par elle, et que tout conflit arbitré ne concerne également par

9. Le second cas est certes bien plus fréquent que le premier, et normalement moins conflictuel. La tendance à s'assigner qu'une seule communauté autonome à un territoire, si elle trouve sa justification partielle dans des considérations administratives pratiques, est la source des plus graves conflits du monde contemporain : Afrique du Sud, Israël, Irlande du Nord, Nouvelle-Calédonie, irrédentismes kurde, arménien, etc. Des communautés disparates se voient ainsi contraintes de se subordonner l'une à l'autre pour permettre cette intégration forcée, liée à l'occupation du territoire revendiqué de manière exclusive par les unes et les autres. Cette situation n'est souvent évitée qu'au prix d'un remède bien pire que le mal : l'anéantissement de l'une des communautés rivales. Il reste toutefois d'autres solutions : quand un simple partage territorial s'avère impossible, une cohabitation sans intégration, et maintien de systèmes juridiques distincts, aussi complexe soit-elle, peut être envisagée.
10. Cf. Carl Schmitt, *La notion de politique*, trad. fr., Paris, 1972.

définition, que des adversaires (*inimici*), non des ennemis (*hostes*) au sens strict. Seulement, on le voit, ce n'est pas l'ennemi qui fait la communauté englobante ; mais c'est au contraire la communauté englobante qui fait l'ennemi (potentiel ou actuel) en tant qu'il en est exclu et que les relations avec lui sont dépourvues d'arbitrage. Par conséquent l'ordre des définitions introduit par Carl Schmitt doit être inversé.

L'ennemi peut, certes, s'en remettre au concours de communautés tierces, effectivement aptes à emporter la décision, voire en appeler aux autres communautés inférieures formant la communauté englobante de celui dont il est l'ennemi. S'il y parvient, il n'aura réussi tout au plus qu'à rendre les communautés tierces ennemies à leur tour de son ennemi, et à désintégrer l'englobant de celui-ci ; il n'aura pas pour autant obtenu un arbitrage. De même une communauté inférieure peut bien se soustraire de fait à l'arbitrage de son englobant, elle n'en sera pas pour autant dissociée de ce dernier ; car si nous avons dit qu'une communauté n'existait qu'en tant que ses membres s'en reconnaissaient mutuellement et sont reconnus par les tiers comme tels, il faut encore préciser qu'une communauté englobante est soumise aux même critères : ce n'est pas unilatéralement qu'une communauté peut se dissocier de son englobant, de même qu'en général aucun membre d'une communauté ne peut unilatéralement s'en dissocier. La dissociation, comme l'englobement, dépendent de la reconnaissance de tous, y compris des communautés qui ne sont pas directement impliquées dans la relation, et sont suspendues à la reconnaissance de tous. Or, il ne s'agit pas ici d'opposer le droit au fait, car c'est en fait (comme en droit) qu'une action unilatérale est insuffisante. Elle peut simplement introduire une contestation, et si elle est suffisamment efficace entraîner à la longue indirectement un changement de fait de la relation d'appartenance par la médiation d'une transformation de la relation de reconnaissance – transformation qui est, elle, simultanément de fait et de droit.

Lorsqu'une communauté n'est sujette à aucun autre arbitrage qu'elle-même, alors elle est autonome. Ceci n'implique d'ailleurs nullement ni son isolement, puisqu'elle peut entretenir des liens communautaires externes ; ni son indépendance, puisque son autonomie peut au contraire en certains cas être garantie par une dépendance plus grande : quand par exemple une communauté ne parvient à préserver son autonomie qu'en établissant des liens communautaires avec d'autres communautés – liens dont la violation transforme ces communautés en ennemis capables d'anéantir son autonomie, alors elle est bien à la fois autonome et dépendante, ce qui constitue le cas général. Il peut même arriver dans ce cadre qu'une communauté autonome consente à soumettre ses liens communautaires extérieurs à un « arbitrage » formel c'est-à-dire valable uniquement dans les limites de son propre consentement, et que le respect de tels « arbitrages » ait par ailleurs une incidence sur les dépendances qu'elle subit ; mais son autonomie proprement dite n'en est pas directement affectée. Il convient alors de parler de « conciliation », non d'arbitrage, bien que le refus de se soumettre à la conciliation puisse, le cas échéant, entraîner des conséquences indi-

rectement défavorables à l'autonomie : cette situation est par exemple de nos jours celle du système de conciliation du Conseil de sécurité des Nations unies.

Inversement, une communauté inférieure, donc non autonome, ou « hétéronome » (mais il vaudrait mieux dire « allonome ») peut être largement indépendante de son englobant si ses rapports avec lui se bornent à de rares arbitrages. Une communauté inférieure peut également conserver une autonomie *interne*, ce qui se produit si elle arbitre seule les litiges intéressant ses propres membres, sans que ces derniers puissent recourir pour leur part à l'arbitrage supérieur de l'englobant. Une communauté autonome peut aussi se trouver placée à la tête d'un conglomérat de communautés inférieures, conservant leur autonomie interne à leurs niveaux respectifs, qui peuvent être fort nombreux ; et il n'est nullement nécessaire qu'elle intègre immédiatement toutes ses communautés inférieures. Une communauté autonome n'est complètement intégrée que si justement la totalité des communautés inférieures qui la composent peuvent en appeler à elles par delà les arbitrages des communautés intermédiaires.

Il reste qu'en évoquant des « arbitrages communautaires », nous n'avons pas encore abordé le cas, cependant général, des arbitrages rendus au nom d'une communauté et non par tous ses membres (formellement ou non). Ce point est de la plus haute importance puisque les arbitres désignés pourront être ou non extérieurs aux communautés inférieures dont ils arbitrent les litiges, situation qui entraîne des conséquences d'une assez grande complexité. Si les arbitrages n'étaient que judiciaires, l'extériorité des arbitres serait seulement, à défaut d'un jugement de la communauté entière, une condition *sine qua non* de leur nature pleinement juridique. Mais il se trouve que nous devons entendre ici la notion d'arbitrage *lato sensu* comme recouvrant l'ensemble des affaires, et pas uniquement celle qui relève des juridictions. Des conflits peuvent fort bien apparaître, et apparaissent extrêmement souvent qui portent sur l'organisation de la communauté autonome, sur les buts qu'elle doit s'assigner, et sur les moyens qu'elle peut mettre en œuvre. Dans une telle circonstance, le rôle joué par les arbitres désignés change radicalement de nature, et leur statut est foncièrement distinct des autres membres de la communauté. Les premiers forment ensemble une communauté d'arbitrage dépositaire de l'autonomie de l'englobant, par opposition aux membres de l'englobant qui se voient exclus de la communauté d'arbitrage. Si bien que tous membres d'une communauté autonome, qu'ils soient ou non membres de la communauté d'arbitrage, forment la société globale. Mais cette société n'est globale précisément qu'en tant qu'elle est articulée autour d'une communauté d'arbitrage qui n'est elle-même sujette à aucun arbitrage de rang plus élevé (seulement à d'éventuelles conciliations), mais exclut d'elle-même certains membres de la société globale.

Désormais, nous appellerons donc « communauté politique » la communauté d'arbitrage d'une communauté autonome, et « société politique » ou « société » tout court, la communauté autonome tout entière. Nous verrons ultérieurement pourquoi une société est toujours scindée en membres de la communauté politique ou citoyens

(à distinguer des simples hommes libres) et en simples membres de la société qui relèvent de l'arbitrage de la communauté politique sans y participer davantage que par l'obéissance. Nous verrons aussi que l'organisation institutionnelle de cet arbitrage et son mode d'exercice peut être convenablement appelé « régime politique » ; que cette organisation est composée d'institutions communautaires nommées « institutions politiques » ou « pouvoirs publics » ; et qu'elle doit être distinguée du « système politique », nom donné à la société politique dans ses rapports avec la communauté politique et avec les sociétés extérieures.

D – La communauté : archéologie de la notion

Le mot « communauté », que nous employons ici comme une traduction du grec *koinonia,* dérive du latin *communitas* qui est lui-même un composé de *cum* (ensemble) et de *munus,* terme auquel les dictionnaires donnent généralement pour acception première : office, fonction officielle, charge publique. La *communitas* serait donc l'exercice collectif de ce que nous appellerions aujourd'hui les « pouvoirs publics » et serait par conséquent plus ou moins synonyme de « démocratie » – interprétation assez surprenante si l'on considère le caractère en fin de compte peu démocratique (encore que « communautaire « précisément) de la République romaine. Quant à l'étymologie qui rapporte *munus* à *moenia* (murailles, enceintes, fortifications), et qui fait par là-même de *communitas* le partage d'un même lieu fortifié, elle est assurément fausse : *moenia* vient du verbe *moenire* qui signifie terrasser, faire de la maçonnerie, et n'est pas apparenté à *munus* que par un voisinage phonétique entre ce mot et la forme classique en *munire* de l'archaïque *moenire.*

En vérité, *munus* désigne primitivement une obligation réciproque, un don qui oblige en retour celui qui le reçoit [11] ; d'où *munerare* et *munerari* (faire présent, donner en cadeau, accorder en récompense), *munificare* (gratifier), *munerarius* (donateur), et bien sûr *remunare, remunerari* (donner un présent en retour), témoigner sa reconnaissance, remunérer, répliquer. Ce n'est qu'en tant qu'elles sont conçues comme de telles obligations réciproques, des dons qui témoignent d'une gratitude et inspirent de la reconnaissance, que les charges publiques (les offices) sont nommées *munera ou* encore *muniae.* Le mot *munus* dérive de la racine indo-européenne *mei-* qui indique l'échange. D'où le védique *mitra* qui signifie le « contrat d'échange » et l'« amitié » (en un sens analogue au grec *philia*) *;* et par suite *Mitra,* personnification divine des liens de réciprocité sociale. Il est à noter que cette même racine a donné naissance en latin à une autre famille de mots ainsi apparentés à *munus* : *mutuus* (mutuel, réciproque tuai), *mutuare* (recevoir à charge de restitution, emprunter), et *mutuare* (échanger, substituer, changer, muer, altérer, transformer), dont proviennent

11. Cf. E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes* (en particulier : I.1, II.5-6-7 ; I.1.IV.15-16-17 ; I.3.6. ; II.l-4-5-7-9 ; II.2-6), Paris, 1969.

en français « mutation » (au sens général de transformation, comme au sens juridique de transfert de propriété) et « mensonge » (au sens d'altération de la vérité).

La dérivation du sens de charge publique par rapport à celui d'obligation réciproque est en outre confirmée par l'évolution sémantique du mot le plus général employé en latin pour désigner les charges publiques, à savoir *officium* (d'où vient en français l'adjectif « officiel »). Au départ, *officium* n'est rien d'autre que l'activité de l'*opifex*, celui qui fait (*facere*) un travail ou une œuvre (*opus*). C'est uniquement dans la mesure où l'on œuvre au bénéfice de ses concitoyens (*cives*) que *officium* acquiert le sens d'« office » ; soit que l'on agisse à titre privé en faveur de ses parents, de ses proches, de ses « clients » ou de ses alliés (*socii*), comme avocat par exemple, soit surtout que l'on agisse à titre public en faveur du *populus*, en exerçant alors une magistrature. Le *De officiis* de Cicéron, qu'il faudrait traduire par « Traité des devoirs mutuels » ou, mieux encore, par « Traité des obligations sociales », décrit un système de réciprocités, qui recouvre aussi bien la morale, que le droit et la politique, qu'il s'agisse d'obligations personnelles vis-à-vis d'un entourage ou d'obligations civiques vis-à-vis de la république. Il nous introduit dans un univers du cercle (comme on dit d'un club qu'il est un cercle ou d'un système bouclé qu'il est circulaire) : chacun doit non seulement rendre ce qu'il reçoit, mais surtout donner généreusement pour recevoir généreusement ; chacun est obligé d'être « obligeant », afin que les dons se multiplient et que l'« amitié » (*amicitia*) se renforce. Parce que tout service public est compris comme une obligation réciproque de ce genre, l'*officium* ne se définit pas par rapport au pouvoir ou à l'autorité qui lui sont associés et ne se définit donc pas comme « pouvoir public », mais d'abord par référence au service rendu au public. En l'occurrence, le verbe rendre doit être pris au pied de la lettre. L'occupant d'un office est l'obligé de ceux qui lui concèdent cette position et, avec elle, *potentia* et *auctoritas*. Il est obligé de rendre généreusement au peuple ce que la faveur publique lui accorde gracieusement. L'office qui lui est conféré est par conséquent une charge (*onus* : fardeau) en même temps qu'un honneur (*honos*), dont il doit s'acquitter et se libérer. L'honneur est corrélativement le moyen pour le peuple d'honorer la dette qu'il a contractée en attribuant la charge. Le peuple et le magistrat sont ainsi gratifiés l'un et l'autre, de *gratus* qui désigne aussi bien l'obligé, celui qui est reconnaissant, que l'obligeant, celui dont l'amabilité et la bienveillance suscitent la reconnaissance. Malgré l'absence d'une filiation entre *onus* et *honos*, les deux termes sont corrélés. Le fardeau social le plus lourd est l'*officium : opprimi onere officii* (succomber sous la charge d'un devoir à accomplir) dit Cicéron [12] qui considère par ailleurs l'*officium* comme l'*honos* par excellence, au point d'employer indifféremment l'un pour l'autre : *honores adipisci* (briguer les charges), *honoribus inservire* (se placer au service des charges publiques, se laisser asservir par la politique, *ad honores ascendere* (s'élever aux magistratures), *honores agitare* (exercer une magistrature, être aux affaires). L'association sémantique entre les deux termes se prolonge encore par la

12. *Pro Sext Roscio Amerino*, 10

relation entre *honorarium* (au sens classique de somme payée au trésor public par le magistrat qui entre en charge – donc l'inverse d'un salaire) et *onera* (impôts, dépenses engagées dans l'exercice d'une charge publique). Cette rencontre des notions à première vue opposées est analogue à celle qui a conduit au français « charge officielle », à partir de *carrus* (char) puis du bas latin *carricare* (emplir un char de marchandises pesantes) : la « charge » est un office qui oblige son concessionnaire auprès de celui qui le concède (en l'espèce, le roi et non plus le peuple) à assumer le double poids d'un devoir (accomplir correctement la tâche) et d'une vénalité. À cet égard, la « charge d'officier » s'oppose à la fois au « bénéfice » et à l'« emploi » qui génèrent au contraire une rente ou un salaire (le bénéfice pouvant même par surcroît être *sine cura* : exempt de toute occupation).

À Rome, les offices par excellence sont ceux des magistrats engagés dans le *cursus honorum* (« carrière des honneurs » aussi bien que « parcours des charges ») et qui sont assortis (implicitement) d'une obligation évergétique, c'est-à-dire d'une obligation à pourvoir sur ses propres deniers aux *panem et circenses* [13]. Celui qui offre un spectacle de gladiateurs est un *munerator*, il est *munerarius.* S'il se borne à remplir son office *munifice,* alors il est *munificus,* et l'on vante sa *munificence* (*munificentia*). *Magnificum munus dare* (donner des jeux grandioses) tendit à devenir la devise de la politique romaine. Au début, le don de spectacle était plutôt une caractéristique des édiles, jeunes magistrats de rang inférieur qui étaient censés organiser les jeux, mais qui souhaitaient s'élever aux honneurs supérieurs et tentaient d'obtenir ainsi la faveur populaire. Cependant, peu à peu, en sus des libéralités ludiques et frumentaires, des constructions de monuments, voire des distributions de numéraire, les magistrats du plus haut rang, consuls et proconsuls à leur tête, en vinrent à assumer personnellement l'entretien des armées toujours plus immenses dont le commandement leur était confié. Grâce à ces dernières, ils s'enrichissaient en retour, en percevant le butin des conquêtes et, accessoirement, l'impôt, à la périphérie d'un empire en expansion constante [14].

Aussi longtemps que l'empire continuait de croître, rapportant plus qu'il en coûtait, il était possible de rémunérer le peuple et le Sénat sur les bénéfices de la guerre, sans avoir à lui prendre d'abord par l'impôt ce qu'ensuite on lui rendait (selon une pratique médiévale que les *quirites* n'eussent pas tolérée).

Simultanément, la défense d'un territoire sans cesse plus vaste rendrait indispensable l'accroissement des forces militaires et favorisait l'autonomie de ceux qui en recevaient la responsabilité. Or, ce fut précisément l'émergence d'une nouvelle catégorie de grands magistrats militaires, dotés de pouvoirs exceptionnels, ayant accumulé des fortunes sans commune mesure avec celle de tous les autres sénateurs réunis, voire avec le trésor public même, s'assurant par leurs largesses l'allégeance de légions entières, et rivalisant entre eux pour s'assurer chacun de la suprématie sur la

13. Cf. P. Veyne, *Le Pain et le cirque*, Paris, 1976.
14. Cf. J.-L Vullierme, « La mutation augustéenne », dactyl., Paris, 1977.

ville et sur le monde, ou tout simplement pour n'être pas éliminés, qui entraîna les guerres civiles et, à la suite, le processus de monopolisation des offices connu sous le nom de Principat (ou, plus vulgairement, d'Empire). Néanmoins, l'avènement des Césars, la mise en tutelle des sénateurs, ne firent pas disparaître pour autant le principe de rémunération communautaire et de réciprocité. Le prince finançait encore l'administration de Rome, les équipements collectifs, les approvisionnements exceptionnels et les spectacles, sur son trésor privé largement constitué par les revenus externes de l'empire. Il tenait désormais seul (indirectement ou directement) tous les offices, principale différence avec l'ancienne République ; mais sans se soustraire jamais au devoir de gratitude impliqué par chacun d'eux. La collégialité des offices étant abolie de fait, non la communauté des concitoyens, il lui fallait apparaître, aussi puissant qu'il fût, comme *primus inter pares* ; et pour ce faire, honorer ses engagements vis-à-vis de ceux qui le soutenaient. Le refus de la couronne royale n'avait pas une valeur purement symbolique. Pendant toute la durée du haut principat, les monarques s'abstinrent d'imposer un tribut au peuple de Rome, et s'employèrent au contraire à lui rendre le *munus*, d'ailleurs à un niveau plus élevé qu'aux époques précédentes. Celui qui se comportait en conquérant à l'égard de ses propres concitoyens, comme s'ils formaient une population soumise, était assuré de périr promptement.

Bien que l'évergétisme ne prît jamais à Athènes une dimension aussi considérable, pour la bonne raison qu'elle ne put se constituer, même au comble de son hégémonie, en empire à part entière, il existe pourtant un équivalent grec du *munus* : la « liturgie », service public gratuit pour le peuple, onéreux pour son responsable. Le mot est un dérivé de la os (peuple) et de la racine *werg-* qui se réfère à l'œuvre et au service. Parmi les liturgies, les unes concernent la vie civile (les « chorégies » par exemple), les autres concernent la vie militaire : le « triérarque », par exemple, offre à la Cité le prix du navire de combat : la « trière ») dont en retour il reçoit (en tout ou partie) le commandement. En telle sorte qu'il s'agit bien, comme à Rome, d'un don qui force le contre-don. La différence sur ce plan, n'est pas de nature mais de degré. Trois facteurs viennent limiter le processus : a) les fortunes athéniennes ne sont pas d'origine militaire (mais essentiellement foncière) ; b) l'impôt perçu sur la Ligue (le *phoros*) est directement versé au trésor public (en principe sur un compte séparé) qui par ailleurs dispose d'une source propre de revenus de très grande importance, les gisements argentifères du Laurion ; c) la réciprocité repose sur un autre principe : l'alternance des magistratures.

Mais ces particularités, qui ont pour conséquence notable de rendre Athènes incomparablement plus démocratique que Rome, ne sauraient masquer le fait qu'il s'agit bien dans les deux cas d'un univers communautaire du même ordre.

Les deux vertus qu'Aristote tient pour les plus utiles à autrui, et qui rendent le plus aimables ceux qui les possèdent, sont en effet la libéralité (*eleuthériotès*) et la magnificence (*megaloprepéia*). N'est-il pas significatif que la qualité qui, comme son nom l'indique, caractérise l'homme libre (*eleutheros* ; en latin : *liber*) en tant que

véritable membre de la communauté, par opposition au serviteur, soit justement la générosité, la faculté de prendre plaisir à l'acte de donner ses propres richesses ? Sans doute, l'excès de libéralité, la prodigalité, est un vice ; mais ne l'est que parce qu'en entraînant la ruine, elle met bientôt le prodigue hors d'état d'être libéral ? D'ailleurs :

> Rien n'est plus facile à guérir qu'un pareil prodigue : et l'âge et la pauvreté s'en chargent. (*Éth. Nic,* 1121 a 20.)

De même, la magnificence qui est « une sorte de grandeur de la libéralité » [15], et qui a pour objet des dépenses qui procurent de l'honneur (*time*) à celui qui les fait, s'analyse comme un acte qui « se distingue » par sa « convenance » (*prepô* : apparaître distinctement, convenir à). Ce qui convient à celui qui en a les moyens et qui lui permet d'en tirer un honneur, c'est d'accomplir par un don généreux une œuvre qui intéresse la Cité tout entière :

> Par exemple [les dépenses faites] pour les dieux, offrandes, constructions, sacrifices, et dans le même ordre d'idées, toutes celles qui ont trait à l'ensemble de la religion – ou encore, toutes les dépenses, par exemple, si, comme c'est le cas dans certaines Cités, l'opinion publique vous fait un devoir de vous acquitter avec splendeur de la charge d'organiser un spectacle ou d'armer une trière ou même simplement de donner un banquet officiel. (*Ibid.,* 1122 b 20.)

Même certaines dépenses privées peuvent relever de la magnificence :

> Car ce n'est pas pour lui-même que dépense le magnifique, mais pour les intérêts communs. (*Ibid.,* 1123 a 4.)

Les vices opposés à la vertu de magnificence sont : d'une part, la mesquinerie, qui gâche la grandeur de l'œuvre, et, d'autre part, l'ostentation, qui vise à faire valoir sa propre richesse sans adapter la dépense à l'intérêt de l'objet sur quoi elle porte, qui est d'autant plus grand qu'il concerne davantage la communauté.

La *communitas* latine retrouve et explicite le sens des notions grecques de *koina, koinonia*, qui, comme le souligne Aristote, sont structurées par la réciprocité, formées par l'« amitié » (*philia*), et placées sous la protection des Grâces (*Karitès*) :

> Il faut, non seulement payer en retour celui qui fait preuve de gracieuseté, mais prendre encore soi-même l'initiative d'un geste gracieux (*Éth. Nic.,* 1133 a 3.)

Le ressort de la *koinonia,* ce qui distingue les relations entre ses membres des relations entre des étrangers, est bien la *karis,* autrement dit la grâce (gratuité, gracieuseté), le don généreux qui fait se réjouir (*kairô*) celui qui le reçoit, et lui communique l'élan généreux. Ce plaisir que procure la *karis* vient de ce que, par contraste avec

15. *Éthique à Nicomaque*, 1122 b 13.

l'échange calculé, marchandé, ou plus simplement marchand, elle n'exige aucune compensation immédiate. Au lieu donc d'être binaire, la *karis* se généralise dans la *koinonia*, et y répand les dons.

La question est alors de savoir quelle est la dimension optimale de la *koinonia :* doit-elle se confondre avec la Cité et être alors au sens propre communauté « politique » : ou devenir universelle, catholique (*katholou*) comme le demanderont plus tard les Chrétiens, eux qui voudront étendre au monde entier la *karis* (d'où viennent le latin *caritas* et le français « charité ») ? Car dans sa substance la *communio* chrétienne n'est rien d'autre que l'obligation de générosité réciproque et fraternelle (de *phrater* : membre d'une communauté clanique) entre tous les hommes, par-delà les limites des communautés familiales (« Je viens séparer le fils du père ») et politiques (« Allez enseigner toutes les nations »), Cette obligation est la rétribution de la grâce divine, telle qu'elle s'exprime dans le don de soi de l'Innocent qui s'offre pour le rachat des coupables : ceux qui n'ont plus rien à donner à Dieu, faute de s'être donnés les uns aux autres.

Une question analogue avait été posée philosophiquement par Aristote : parmi toutes les *koinoniai* que la *philia* (tendance à s'unir avec les autres) parvient à constituer, laquelle est suprême, laquelle est communauté par excellence ? Est-ce la famille, le village, la Cité, la race ? Une autre question analogue sera posée, de façon très concrète, à Rome : quelle est la bonne *communitas ?* Doit-elle se restreindre à l'*urbs ou* inclure tout l'empire ? On sait que plusieurs réponses se sont succédées, dont les deux plus décisives furent en l'an 90 l'octroi de la concitoyenneté aux membres des « municipalités » italiennes (*municeps,* de *munus* et *capio* : prendre part) ; et, bien plus tard, par l'édit de Caracalla.

Ceci montre clairement, en tout état de cause, que la *communitas* est un groupe social engagé dans un tel système d'échanges parcimonieux (*parcimonia,* de *parceo,* retenir, et racine *mei-*), et que, par opposition à un système asymétrique de pouvoir, ni l'*auctoritas* (capacité de créer, de promouvoir) ni la *potestas* (maîtrise) ne sauraient procéder d'une logique hiérarchique et unilinéaire. De tels attributs ne sont accordés qu'avec les charges et à charge de servir grâce à eux la communauté. Qu'il s'agisse des magistrats proprement dits (de *magis* : grand) ou de ministres, officiers subalternes (de *minus* : petit), tous ceux qui exercent un office sont des serviteurs obligés à rendre à la communauté le *munus* correspondant à leur élévation fonctionnelle.

L'élévation des magistrats, du moins si elle ne s'inscrit pas comme à Athènes, dans un cycle d'alternances, fait obstacle à la démocratie, mais pas nécessairement à la communauté, pour autant qu'elle s'accompagne de la contre-prestation du *munus* et conserve ainsi la réciprocité de l'échange. En revanche, une autorité qui se pose comme ne devant rien d'autre à la communauté que sa mise en ordre, qui réduit le *munus* à l'acte d'administrer, qui impose un tribut, et qui exige la reconnaissance sans rien offrir gracieusement en retour, celle-là s'exclut elle-même de la communauté ; et comme en même temps elle lui impose sa loi, elle lui ôte son autonomie

politique. De ce point de vue, son éventuel caractère électif lui confère celui d'une élite, mais ne suffit pas à la réintégrer au sein de la communauté et à la rendre autonome.

Le problème fondamental auquel la communauté politique est confrontée est en effet la contradiction logique entre, d'une part, l'obligation de préserver la parité de ses membres (en tant que tels, non sous tous les rapports), et, d'autre part, la nécessité de s'organiser, donc d'introduire des différences fonctionnelles, et par là-même une disparité. Dans la mesure où d'un côté, la communauté maintient la parité de tous afin de ne pas se dissoudre et où, de l'autre, elle confère une suprématie à quelques uns afin de s'organiser, force lui est bien d'interpréter l'élévation fonctionnelle du petit nombre comme une dette dont il doit s'acquitter auprès des autres, et qu'il ne saurait aggraver en y ajoutant le poids d'un impôt.

Le *munus* n'est pas une illusion idéologique masquant une pratique corruptive (une sorte de prévarication), il est un processus effectif destiné àrendre le politique *com-munis* et autonome malgré sa hiérarchisation. Certes, le *munus* romain n'est qu'une des figures possibles de la rémunération communautaire, une figure impériale dans laquelle la communauté métropolitaine reçoit les tributs imposés aux vaincus. Une autre forme de la rémunération est celle où, comme à Athènes, la richesse privée de quelques uns, acquise par les voies économiques proprement dites, se combine à l'alternance des magistratures. Mais elles s'opposent l'une et l'autre à la troisième forme du politique, celle où la communauté est soumise à la tutelle d'une autorité qui, à l'inverse, se rémunère sur elle, qu'il s'agisse d'une métropole impériale, ou d'une tyrannie autochtone. Dans un tel cas, la communauté devenue allonome doit payer pour la grâce qui lui est faite d'être maintenue en vie et mise en ordre par une commande extérieure.

Pourtant, il est remarquable que, même alors, l'autorité tende à se présenter comme un don, une grâce souvent divine. Les hommes qui par eux-mêmes seraient incapables d'assurer la conservation, la paix ou la tranquillité de leur communauté, doivent se soumettre au porteur de la grâce (*karis*). On est alors fondé, avec M. Weber, à parler de « charisme ».

D'un côté la communauté est endettée à l'égard de l'autorité qui peut exiger de la reconnaissance :

> La reconnaissance par ceux qui sont dominés [...] décide de la validité du charisme. Elle n'est pas (dans le charisme authentique) le fondement de la légitimité, mais un devoir [...] Aucun prophète n'a regardé sa qualité comme dépendant de l'opinion de la foule. Aucun roi couronné, aucun duc charismatique n'a traité les opposants [...] autrement que comme déloyaux. [16]

D'un autre côté, l'autorité doit assurer à la communauté la protection divine :

16. M. Weber, *op. cit.*, p. 266.

Si la confirmation tarde à venir, si celui qui possède la grâce charismatique paraît abandonné de son Dieu [...] si le succès lui reste durablement refusé, si, surtout, son gouvernement n'apporte aucune prospérité à ceux qu'il domine, alors son autorité charismatique risque de disparaître. C'est le sens charismatique authentique de la « grâce divine ». (*Ibid.*)

Lorsque l'autorité ne peut se réclamer d'aucune *karis* de ce genre, et qu'elle ne dispose par ailleurs d'aucune autre ressource que l'imposition du patrimoine commun, il lui faut alors minimiser son élévation en abandonnant pour partie les signes traditionnels de l'honneur et en se présentant comme un substitut modéré à d'autres hiérarchies plus extrêmes, feindre sa soumission à l'alternance des charges et faire valoir des dons particuliers, comme la capacité de gérer d'une manière particulièrement efficace les affaires communes.

En sorte que même le renversement du sens de la dette, qui fait passer des communautés autonomes aux communautés hétéronomes, s'inscrit dans un *continuum* de systèmes de réciprocités ; depuis les sociétés dans lesquelles la hiérarchie est réduite à son degré zéro, jusqu'à celles dans lesquelles elle est maximale. Mais bien évidemment, ce sont les sociétés qui sont à la fois fortement communautaires et fortement hiérarchiques qui accordent au *munus* politique la place la plus large. Celles qui sont soit fortement hiérarchiques et faiblement communautaires, comme les sociétés modernes ; soit faiblement hiérarchiques et fortement communautaires comme les sociétés les plus anciennes (que nous connaissions), y recourent, pour des raisons inverses, dans de moindres proportions : les sociétés faiblement communautaires parce que, par définition, elles tendent à ignorer le *munus ;* les sociétés à faibles hiérarchies fonctionnelles, parce qu'elles ont moins de disparités à « rémunérer ». C'est pourquoi les sociétés de l'Antiquité européenne classique, qui se tiennent au milieu de ces deux pôles, jouent un rôle si crucial au sein de l'évolution politique universelle ; et c'est aussi pourquoi le politique y a été pensé pour la première fois.

L'archéologie de la communauté, telle que nous venons de l'esquisser, nous fait bien voir que la figure anthropologique du « don/contre-don » décrite par Mauss [17] comme étant « la forme de l'échange dans les sociétés archaïques », n'est en vérité ni un archaïsme propre aux sociétés primitives, ni une bizarrerie pour les sociétés européennes. Elle n'est pas seulement présente à Rome sous forme de « vestiges » [18] d'un « droit romain très ancien », lui-même hérité d'une situation préhistorique. Elle n'est pas non plus seulement une possible leçon morale destinée à « diriger notre idéal » [19] dans la perspective d'une réforme sociale ; ou encore une vague « survivance » à peine discernable dans les mœurs populaires de nos pays. Ce que Mauss lui-même retrouve dans les communautés villageoises de Lorraine, et qu'il interprète comme la trace d'une ancienne économie presqu'entièrement révolue ; ce que Levi-Strauss, après lui, découvre dans le « potlatch » des cadeaux de Noël, des cartes de vœux et,

17. « Essai sur le don », in *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1950.
18. M. Maus, « Essai sur le don », *op. cit.*, p. 266.
19. *Ibid.*, p. 279.

plus généralement, dans la convivialité caractéristique de la société nord-américaine d'aujourd'hui [20] ; tout cela relève en profondeur de ces deux véritables piliers de notre civilisation que sont la « communauté politique » des Grecs et des Romains, et la « communauté religieuse universelle » (« catholique ») des Chrétiens. Mais, plus profondément encore, tout cela relève de l'essence de la communauté *en général*, en tant qu'elle est fondamentalement structurée par la réciprocité.

Pourtant nous n'avons pas affaire ici à un « fait social total », touchant *tous* les aspects de la vie sociale, dont :

> [...] l'ensemble fonde la société et constitue la vie en commun, et dont la direction consciente est l'art suprême, la Politique au sens socratique du mot. [21]

Nous avons affaire, à l'inverse, à un fait social tout à fait spécifique qui concerne l'ordre communautaire (en particulier dans ses dimensions politiques et sacrées), *par opposition* aux autres ordres sociaux. Autrement dit, il n'y a pas de communauté sans système d'échanges gracieux, ni de sociation sans une part communautaire ; mais la communauté n'embrasse pas la totalité du social. Les hommes entretiennent des rapports qui sont les uns communautaire, les autres non ; et leur répartition est socialement changeante.

L'important est de comprendre que *seule une part de l'ordre communautaire, qui n'est lui-même qu'une part du social, a pour propriété de conférer au social son organisation unitaire ; et que cette part éminente est la communauté autonome*. Celle-ci, comme toutes les autres – à commencer par la famille – est organisée sous la figure du « don/contre-don », mais elle est la seule qui produise l'intégration de la « société globale » (y compris dans ses dimensions non communautaires).

Le politique, dans les lieux où il a été thématisé pour la première fois, se révèle être le domaine de cette communauté spéciale entre toutes. Il ne peut apparaître avec la même clarté quand tout est communautaire ou quand rien ne l'est, ni quand ce qui est communautaire n'accède pas à l'autonomie. Dans ces trois derniers cas, il n'existe qu'en creux, sur le mode de l'absence. Il fallait donc que des sociétés libres de toute domination extérieure, libres aussi en partie de la tutelle d'une autorité transcendante, se donnent à elles-mêmes leurs propres lois communautaires, sans envahir pour autant l'ordre du particulier (c'est-à-dire celui des individus, mais aussi celui des communautés inférieures), pour que le politique se manifeste si nettement au regard et pour que l'on puisse ensuite chercher à le discerner dans des sociétés différentes où ses configurations sont plus floues.

Bien que le social précède le communautaire, le second, en devenant autonome, permet l'arrangement du premier sous la forme d'unités politiques individuées et divisées chacune en, d'un côté, un ordre de la communauté, et, de l'autre, en un ordre

20. Levi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris – La Haye, 1967, p. 65 sq.
21. M. Mauss, *ibid.*

du particulier. C'est uniquement parce que les hommes forment entre eux de telles communautés englobantes et séparées les unes des autres, que le social est autre chose qu'un tissu indifférencié d'individus et de groupes. En d'autres termes, c'est parce qu'ils se répartissent en unités de *communion* qu'ils parviennent à se gouverner un tant soit peu eux-mêmes.

Il n'y a toutefois aucune raison *logique* de conclure avec P. Clastres [22] que, dans toute communauté digne de ce nom, les autorités qui s'endettent en s'élevant au-dessus des autres agents n'ont en réalité aucun pouvoir et n'exercent aucun commandement. Il est certes *possible* qu'une autorité symbolique se borne – selon son expression – à une « satisfaction narcissique » ; mais une telle limitation n'est pas *nécessaire*. Il est au contraire tout à fait possible et même probable que l'organisation autonome de la communauté entraîne l'attribution à quelques-uns d'une maîtrise sociale effective, fût-elle très restreinte dans son objet et sa portée. Dans un semblable cas, la dette des autorités ne vient pas simplement compenser l'honneur symbolique qu'elles reçoivent, mais aussi et surtout la disparité fonctionnelle qui s'établit entre elles et les autres membres de la communauté.

Il est du moins permis de suivre, au moins en partie, P. Clastres sur un autre point, extrêmement important : autant il est inconcevable que l'introduction d'une disparité à l'intérieur d'une communauté n'implique pas la contraction d'une dette, autant est envisageable un renversement du *sens* de cette dette. Il arrive en effet que ce soit – comme on l'a vu – non les détenteurs de l'autorité, mais ceux qui lui sont assujettis qui s'estiment endettés et se voient par là-même contraints de payer aux premiers un tribut pour prix des prestations qu'ils leur accordent. Le « service public » est alors interprété comme un sacrifice qui exige rémunération, un don qui appelle un contre-don. Les gouvernés se soumettent de la sorte à une véritable hiérarchie et, en compensation des avantages qu'elle présente pour eux (à la limite, leur survie), payent la double rançon d'une obéissance asymétrique et d'un impôt. Le politique se transforme alors profondément, mais – contrairement à ce que pense Clastres – ce n'est pas à proprement parler l'État qui apparaît, ou du moins pas encore à ce stade. Nous n'avons pas affaire dans un cas à une absence de pouvoir et dans l'autre à son émergence, car le pouvoir est présent aussi dans les organisations hétérarchiques [23] ; ni moins encore à une absence de politique dans un cas et dans l'autre à sa présence, car il ne s'agit que d'une simple altération de sa configuration ; ni davantage à une absence d'État dans un cas, et dans l'autre à sa présence, car l'État, s'il est assurément impossible dans l'hétérarchie, n'est pas pour autant le moins du monde la figure unique de l'autorité politique hiérarchique. Il s'agit d'une

22. *La société contre l'État*, Paris, 1974, et Préface à M. Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance*, trad. fr., Paris, 1977.

23. Il est, en effet, coextensif au social. Dans les sociétés hétérarchiques, il prend la forme de l'autorité des membres de la communauté autonome sur les non-membres (par exemple les enfants et/ou les femmes), de l'influence prépondérante de certains membres sur certains autres (par exemple les sorciers et/ou les chasseurs les plus expérimentés sur les « profanes » et les novices), voire de l'alternance des commandements (dans le temps ou dans une division fonctionnelle), etc.

simple évolution statutaire des gouvernants et des modes de gouvernement, dont nous aurons ultérieurement à scruter l'origine.

En tout cas, l'organisation des communautés autonomes n'est certainement pas descriptible dans les termes d'une histoire à deux phases où une structure hiérarchique malheureuse succéderait catastrophiquement à une structure hétérarchique heureuse, Cette vision des choses, qui tient manifestement de la théologie, a certes le mérite d'élargir conceptuellement l'espace des virtualités du politique, en montrant que les formes qui nous sont les plus familières ne sont aucunement les seules possibles, mais elle a le double inconvénient de refermer aussitôt l'ouverture historique des possibilités sans fournir la moindre explication de l'ordre de succession des organisations, et de restreindre la description à un seul critère. S'il est vrai, d'une part, que les communautés les plus anciennes que nous connaissions semblent avoir été hétérarchiques, il n'est pas certain qu'il s'agisse d'une configuration authentiquement *initiale ;* d'autre part, la réapparition dans l'Antiquité classique de formes relativement hétérarchiques [24] tendrait plutôt à prouver que nous avons affaire à des *cycles.*

E – De la communauté autonome au système politique

La redécouverte du lieu du politique – la communauté autonome – loin d'être le point final de l'enquête sur le concept de système politique, est ce qui permet de démarrer la construction d'un modèle d'analyse.

La communauté autonome est ce qui transmet à la « société globale » de la sociologie, son unité organique ; et toute société globale est politiquement organisée. Pourtant, la distinction entre les deux doit demeurer, car la communauté autonome n'est pas un autre nom donné à la société globale. Bien qu'elle constitue le cœur de l'organisation globale, elle n'en reste pas moins l'une de ses parties. Elle émerge de l'agrégation sociale, lui permet d'acquérir l'organisation unitaire qui nous conduit à la percevoir comme société globale, mais elle n'est pas le tout de cette organisation. Elle ne s'étend pas jusqu'aux limites de la société. Au contraire, il est possible – et, nous le verrons nécessaire qu'elle exclut d'elle-même certaines catégories d'agents qui ressortissent néanmoins de la société dont elle émane. Il y a là une difficulté logique dont la résolution sera l'une des clés de notre analyse.

Nous avons déjà dit que la communauté autonome n'intégrait pas en elle toutes les communautés. Les communautés qui sont hétéronomes en tant qu'elles sont soumises à son arbitrage (telles que les familles, éventuellement les villages, les tribus, etc.) ne sont pas anéanties par la communauté autonome, mais préservées par elle

24. Il ne s'agit pas de minimiser la différence entre les sociétés hétérarchiques archaïques auxquelles Clastres fait référence, et les sociétés hétérarchiques plus tardives auxquelles nous faisons ici allusion, mais de ne pas assimiler indûment l'hétérarchie politique classique avec la hiérarchie étatique moderne. La division dualiste n'est pertinente que si elle permet de penser des différences plus complexes, comme nous tentons de le faire en plaçant les deux types distincts d'hétérarchie du même côté de l'opposition qui les sépare ensemble des types hiérarchiques.

(encore quelle rétroagisse sur leur nature et leur forme). D'ailleurs, à supposer que ces communautés n'existent pas et que – ce qui n'est qu'une hypothèse d'école – la communauté autonome soit la seule communauté existant dans une société, il conviendrait encore de disjoindre les deux niveaux : celui de la communauté *comme telle*, et celui des agents qui la composent.

Nous avons donc nécessairement à considérer : la communauté autonome, les agents qui composent cette communauté (ainsi que les communautés hétéronomes qu'ils forment entre eux), et l'organisation globale de la société qui comprend conjointement les niveaux précédents. Si l'on ajoute que les communautés hétéronomes contiennent (ne fût-ce qu'à titre de simple possibilité) des agents qui ne sont pas reconnus et ne se reconnaissent pas eux-mêmes comme étant membres de la communauté autonome, nous nous trouvons confrontés à la stratification suivante :

1) les individus en général qui, considérés comme formant un agrégat, constituent une *société* ;
2) les *communautés hétéronomes* que les individus forment entre eux et qui sont placées sous la tutelle de la communauté autonome sans se dissoudre en elle ;
3) la *communauté autonome* proprement dite ;
4) l'organisation globale de la société qui – en tant qu'elle comprend une communauté autonome et une seule – est politiquement organisée et constitue donc une « société globale » ou, comme on va voir, un *système politique.*

Prenons l'exemple de la société si dont les membres s'appellent les M_1 (par opposition à la société S_2 dont les membres s'appellent les M_2). si peut être considérée comme un agrégat : la somme arithmétique des individus M_1. Mais elle peut aussi être considérée comme une unité organisée des M_1, comprenant les familles A_1, B_1, C_1, D_1, ainsi que la communauté autonome pi qui a notamment pour fonction d'arbitrer les litiges survenant entre les familles (mais non ceux qui se cantonnent à l'intérieur de chacune d'elles) et d'assurer la délimitation et la défense du territoire des mi contre les éventuelles agressions des M_2 Tous les M_1 appartiennent à l'une des familles A_1, B_1, C_1 ou D_1, mais seuls quelques-uns (disons les adultes) participent aux délibérations de P_1. Précisons encore que celles-ci prennent place dans le cadre de certaines institutions spécifiques que nous appellerons I_1.

On remarque que S_1 est à la fois un ensemble et l'organisation de cet ensemble ; que P_1 est ce qui empêche S_1 d'être un simple conglomérat de familles A_1, B_1, C_1, D_1, et qui les articule au contraire dans S_1 en les opposant aux M_2 qui constituent S_2. Nous dirons donc que S_1 comme ensemble est la *société* ; que l'organisation de S_1 (par quoi elle est une unité organique) est le *système politique* de S_1 ; que les composantes du système politique sont : *a*) la *communauté autonome* P_1 ; *b*) les *communautés hétéronomes* A_1, B_1, C_1, D_1 ; *c*) les M_1 dans leur totalité ; que les M_1 qui ne participent pas à P_1 sont les *exclus* politiques ; que les institutions I_1 de P_1 sont les *pouvoirs publics* ; et que la structure des pouvoirs publics est le *régime.* Nous dirons

enfin que le domaine des affaires qui concernent la communauté autonome en tant que telle, et sont donc susceptibles d'être traitées par les pouvoirs publics, constitue le *champ du politique* de S_1, par opposition aux affaires qui concernent les familles A_1, B_1, C_1 ou D_1, ou les agents M_1 en tant que tels (non en tant que membres éventuels de P_1) et que nous regroupons, quant à elles, en première approximation, sous la dénomination de « champ des affaires privées ».

La *seule* hypothèse que nous ayons formulée jusqu'à présent est que S_1 ne serait pas une société globale si elle n'était politiquement organisée par l'émergence en son sein d'une communauté autonome pi apte à traiter des affaires qui concernent unitairement les mi par opposition aux M_2. De fait, en l'absence de P_1, les M_1 et leurs familles A_1, B_1, C_1, D_1 pourraient tout aussi bien se rattacher aux M_2 avec lesquels ils entretiennent – supposons le – des échanges matrimoniaux et commerciaux. Il se peut, par exemple que les M_1 et M_2 parlent la même langue, aient la même religion, et se reconnaissent des ancêtres communs. Si S_1 et S_2 n'étaient que des agrégats, ils pourraient par définition se désagréger ou s'agréger aléatoirement, Or, ils ne le font pas pour cette raison qu'ils sont des *systèmes* distincts dont la distinction dérive de leur centrage autour de leur communauté autonome respective. Cela n'implique pas que S_1 et S_2 soient figés : il est bien entendu tout à fait possible qu'une réorganisation se produise, et que, par exemple, une guerre aboutisse à ce que les S_1 vaincus ne forment plus qu'une communauté hétéronome au sein de S_3. Mais ce qui seul peut conférer à la nouvelle unité S_3 son identité de « société globale » est l'élévation de la communauté autonome P_2 de S_2 (éventuellement modifiée pour l'occasion) au rang d'unique communauté autonome du nouveau système politique qui inclut désormais S_1 et S_2.

Nous ne sommes certes pas encore en possession d'un *modèle*, puisque nous ignorons toujours quel est le processus par lequel P*n* émerge et celui par lequel le système politique de S*n* s'organise autour de P*n* ; nous sommes cependant en très bonne voie à cet égard. Nous avons déjà éliminé les principales erreurs d'identification *du politique*, dont nous savons maintenant qu'il ne se réduit ni aux pouvoirs publics I*n* ni au régime (ou organisation) de I*n* ; ni à plus forte raison à la compétition des M*n* (et de leurs communautés A*n*, B*n*, C*n*, D*n*) dans I*n*, que nous appellerons *la politique* ; ou aux décisions éventuellement prises dans le cadre de I*n* (en vue d'agir sur S*n*), que nous appellerons *les politiques*[25]; ni ne s'étend à l'ensemble des relations sociales dans S*n*. Nous avons surtout remarqué – et c'est en vérité l'essentiel – que *le politique apparaît deux fois* :

1) comme domaine des affaires qui concernent la communauté autonome *en tant que telle*, par opposition aux affaires d'ordre privé ;
2) comme organisation globale de la société en un *système* unitaire et autonome.

25. La politique comprend en fait à la fois la compétition pour les places hiérarchiques et fonctionnelles dans I, et la compétition corrélative pour le choix des politiques sur S_1 (dans le cadre du *champ* autorisé).

Le nom de « politique » que nous avons adopté est ici prémuni contre toute définition arbitraire. Il provient explicitement, comme on l'a souligné, de la référence au premier système historique à s'être pensé lui-même sous de semblables catégories. Est « politique », en effet, ce qui pour les Grecs relève de la Cité ou *polis*. La Cité – en l'occurrence Athènes, Sparte, ou Corinthe, etc. est, d'une part, une *unité*, une « société globale », distinguée des autres unités homologues (Syracuse, Thèbes, etc.), ainsi que des divers autres agrégats sociaux possibles, tels que les peuples (l'Hellade, la Perse, etc.), les hordes (les pirates, etc.), mais aussi les familles, les tribus, etc. Elle est, d'autre part, l'*organisation* de la Cité en tant que système politique ou *politeia* – organisation qui entretient une différence permanente entre les composantes hétéronomes de la Cité, en particulier les familles ou foyers, les *oikoi*, et la communauté autonome, chargée des affaires publiques. Malheureusement, c'est là que la terminologie grecque nous abandonne en partie et qu'il faut prendre le relais : le *même* nom de *politeia* est en effet donné en outre à la communauté autonome proprement dite et à son organisation propre, le régime.

Ce fait de langue, loin d'être le signe d'une quelconque impuissance grecque à penser le politique indique en réalité une intelligence profonde du paradoxe qui le constitue véritablement, à savoir que ce par quoi la *polis* est une unité organisée (*politeia*) n'est autre que la présence en son sein d'une communauté de délibération organisée des affaires publiques (*politeia* encore). Or, la bivalence du concept de *politeia* n'est nullement passée inaperçue des penseurs grecs, et en particulier de celui qu'on désignait naguère comme leur Prince, Aristote sait fort bien que le groupe des membres de la communauté politique – qu'il distingue parfois sous le nom de *politeuma* – ne se confond pas avec l'ensemble des habitants de la Cité ; que le domaine des affaires publiques ou politiques doit demeurer séparé de celui des *oikoi* ; et que cependant la Cité n'est une unité organique que dans la mesure où le domaine des affaires publiques incombe à une organisation spécifique pourvue d'institutions *ad hoc*.

Jamais il ne commet la faute typiquement moderne qui consisterait à s'en tenir aux deux seuls niveaux – *a*) des pouvoirs publics et *b*) de la société–, les pouvoirs publics (alors pensés comme *État*) étant censés contrôler (au sens d'organiser et piloter) une société qui en fait leur préexiste. Cette conception accorde, en effet, à la fois trop et pas assez au politique : trop, parce qu'elle suggère que les pouvoirs publics pourraient éventuellement réorganiser entièrement la société (ce qui est une impossibilité d'ordre logique) et qu'il ne tient qu'à eux de choisir le cas échéant de ne pas le faire ; pas assez, parce qu'elle admet que la société possède préalablement une unité territorialisée, *indépendamment* de son organisation politique. Or, la sphère d'action des pouvoirs publics (le champ du politique) n'est en aucune façon conditionnée par leur bon plaisir, mais dépend de l'organisation globale d'un système politique qu'ils ne peuvent contrôler entièrement (puisqu'ils n'en sont qu'une simple composante), et qui assigne acentriquement en son sein une répartition déterminée entre la communauté autonome et les autres. Le système ne peut, toutefois, fonction-

ner que par référence à la communauté autonome, c'est-à-dire en tant que ses agents reconnaissent à celle-ci la capacité de traiter les affaires communes (à l'exclusion des autres).

Le système politique est bien système et non ensemble d'éléments, puisqu'il est un processus complexe par lequel une société acquiert son unité (et sa démarcation par rapport à l'environnement), tout en reproduisant ses différences internes. Il est bien *politique* et non simplement social, puisqu'il est précisément ce par quoi le tissu social se divise en unités organisationnellement dissociées, malgré la poursuite de leurs interactions : S_1 et S_2 constituent conjointement un *système social* divisé en deux systèmes politiques bien distincts. Les mi peuvent s'entendre avec les M_2, leur régime politique peut même historiquement osciller entre une morphologie proche de la leur et une autre très éloignée, par exemple, celle des M_3 ; mais il n'en reste pas moins que le système politique si des M_1 conserve une *identité.*

La société des M_1 est si fondamentalement définie par leur système politique, que l'on peut *par métonymie* lui donner lui le nom de « système politique S_1 » des M_1, bien qu'en toute rigueur ce terme désigne seulement l'organisation globale de cette société, autour de sa communauté autonome. De même, on peut appeler par métonymie « systèmes politiques » toutes les unités sociales politiquement organisées, telles que Athènes, la France ou le Japon ce qui correspond largement à ce que la langue ordinaire nomme des « pays », Cette manière de s'exprimer ne présente aucun inconvénient épistémologique puisque le système politique est ce qui produit l'identité des unités de ce genre. Elle a par surcroît l'avantage de permettre de discriminer – ce que la langue ordinaire ne fait que malaisément- entre plusieurs types d'unités similaires en apparence : les systèmes politiques strictement définis, les systèmes unitaires de systèmes politiques distincts (par exemple l'Empire romain qui comprend le royaume d'Égypte), et les systèmes non unitaires de systèmes politiques distincts (par exemple la Chrétienté ou la Mélanésie).

Il convient de préciser que, bien sûr, les systèmes politiques entendus par métonymie comme unités historiques concrètes peuvent parfaitement et doivent être étudiées aussi sous leurs angles non politiques ; et que – réciproquement – l'étude « politologique » [26] ne porte que sur l'aspect, assurément essentiel mais non exclusif, qui leur est éponyme. Du point de vue « politologique », le système politique est décrit comme le complexe d'interactions qui lient la communauté autonome au reste de la société (y compris, évidemment, l'organisation interne de sa communauté autonome, ou régime). Pourtant, bien qu'il soit spécifique, ce point de vue n'est pas moins foncièrement *macroscopique,* en quoi il s'oppose à la tentation permanente de

26. La « politologie » étudie la *polis* sous l'aspect exclusif de la *politeia*. Aussi restreint qu'il soit, il n'en est pas moins beaucoup plus vaste que l'objet de ce qu'on appelle quelquefois la « politicologie » (l'expression est de M. Duverger), étude limitée à la politique et aux politiques. Les sciences politiques contemporaines, en tant qu'elles sont des sciences dans le politique plutôt que du politique, tendent à se réduire à la « politicologie » ainsi définie.

la science politique, qui est de borner microscopiquement son domaine d'investigation au régime, à la politique et aux politiques.

La politique joue un rôle d'extension très variable selon les systèmes politiques considérés. Il est patent que dans les systèmes où la communauté politique est hétérarchique et où les pouvoirs publics sont peu différenciés à l'intérieur de cette dernière, la compétition pour les places est de très faible amplitude. Il est non moins patent que dans les systèmes stabilisés par leur soumission à un ordre sacré considéré comme immuable, la compétition des politiques est également de peu d'ampleur, encore que la politique puisse y revêtir néanmoins une grande importance si leur régime est très hiérarchisé. La politique et les politiques demandent donc incontestablement à être intégrés à tout modèle du politique, mais ne sauraient en aucun cas servir à le structurer.

On observera enfin que le champ du politique, celui des affaires spécifiquement communautaires, en vue de quoi la politique trouve à s'exercer, n'est pas universellement déterminé quant à son contenu. S'il existe une seule question qui puisse peut-être prétendre à la dignité de *question politique universelle*, elle ne saurait être que celle-ci :

Qu'est-ce qui est politique et qu'est-ce qui ne l'est pas ?

Pour le reste, le contenu du domaine est singulièrement variable. Le cas abstrait de la Société si ne fournit à cet égard qu'un exemple parmi d'autres ; et même la défense, qui est un secteur très généralement reconnu comme relevant des affaires publiques, ne l'est pas nécessairement ou pas en totalité. Quant à l'arbitrage des conflits entre communautés hétéronomes, ses déterminations peuvent être extrêmement diverses : certains systèmes tolèrent volontiers des procédures de régulation privées telles que la vendetta, d'autres les prohibent complètement.

L'une des méprises les plus fréquemment commises et les plus graves pour la pensée politique consiste précisément à fixer le contenu du domaine de façon essentialiste ou substantielle, alors qu'il n'existe pour ainsi dire *aucune* question qui n'ait alternativement été tenue pour politique ou pour non politique au cours de l'histoire. Nous devons écarter *a priori* toute théorie générale des fonctions substantielles du politique, car les tâches assignées à la communauté politique relèvent du *processus* politique lui-même et de ses déterminations systémiques. Ni la sécurité ni la prospérité ni aucune finalité de ce genre n'ont un caractère *intrinsèquement* politique, et il n'est inversement aucune activité humaine qui ne soit susceptible d'entrer dans le champ qu'une communauté politique ou une autre pourrait attribuer à sa délibération : ni l'amour, ni le goût esthétique, ni quoi que ce soit d'autre. La manière dont une doctrine ou un système politique procède à cette démarcation est même la principale modalité de sa détermination politique, et rien ne la caractérise d'avantage que son mode d'identification du domaine. C'est pourquoi l'attitude prétendument scientifique qui, s'imaginant lever le voile des apparences pour atteindre une vérité ultime

et éternelle, lui attribue d'autorité telle extension minimale ou maximale –, ne saurait être plus longtemps admise. Elle exprime une incompréhension radicale de la corrélation entre la détermination conceptuelle du politique et les configurations politiques effectives. L'une de ses formes les plus pernicieuses, parce que d'apparence la plus neutre, est celle qui définit le domaine des affaires publiques comme étant celui des décisions qui affectent *globalement* une société donnée, par opposition à celle dont la portée est locale. C'est ne pas voir à quel point il est possible à une communauté politique, ou à ses pouvoirs publics, d'accorder à une question locale le statut d'affaire de portée globale.

Il faut ici distinguer soigneusement entre le *modèle d'analyse*, qui opère une partition universelle du système politique dans laquelle existe bien une *démarcation* rixe du global et du local (les familles notamment sont toujours locales au point de vue du modèle), et la *conception historiquement variable* du domaine politique en vigueur dans les systèmes-objets que l'on étudie à partir de lui. Le modèle, bien qu'universel lui-même, exclut l'établissement d'une liste universelle des questions de nature politique ; il stipule à l'inverse leur nature conflictuelle, et présente leur sélection comme un *enjeu* primordial, interne à chaque système.

Le propre d'une communauté autonome est de s'interroger *spéculativement* sur ce qu'elle est, sur ce qu'il lui revient de délibérer et de trancher, et sur la manière dont il convient de le faire. Or, les questions politiques ne revêtent pas nécessairement la forme grammaticale de l'interrogation. Est une question politique ce qui est digne d'être révoqué en doute, mis en cause et traité par la communauté politique (qui procède par le canal de ses pouvoirs publics). Un objet peut bien être commun à tous les agents d'une société, sans être pour autant sujet à une mise en cause politique. L'air et le langage, bien qu'ils soient communs, sont rarement des questions politiques, mais ils le sont quelquefois. Au contraire, des objets purement individuels peuvent en arriver, et en arrivent souvent, à provoquer de telles mises en cause.

La notion de « cause », justement, est essentielle à l'intelligence du politique [27]. « Cause » vient du latin *causa* ; mais ce n'est que par dérivation que le mot en est venu à désigner la cause qui produit l'effet. Originellement la cause est ce qui demande à être délibéré, notamment par une assemblée judiciaire. Aujourd'hui encore nous disons que les plaideurs défendent leur « cause », la cause du procès (au sens dérivé de cause qui produit l'effet) étant la cause du plaignant (au sens propre du mot). En latin classique, *causa* est presque synonyme de *res*, terme qui se traduit par *chose* (francisation de *causa*). Une *res* n'est pas un objet matériel, une substance porteuse d'accidents, mais une *question*, un objet de concernement. Dans le tissu du monde, nous discernons des parties de monde qui nous concernent particulièrement et que nous distinguons du fond indifférencié : ce sont les choses. Or, plus une chose nous concerne en tant que lien avec les autres, comme ce qui est entre nous (*intéresse*), plus elle nous intéresse. Lorsqu'une chose nous intéresse à ce point qu'elle

27. Cf. J.-L Vullierme, « La chose, le bien et la métaphysique », in *Archives de philosophie du droit*, Paris, 1979.

devient l'objet d'un possible litige, il convient de s'assembler pour en discuter. C'est ainsi que le mot *res* en est venu à renvoyer non seulement à l'objet du litige, mais également à la communauté qui s'assemble pour en débattre et afin de le résoudre, en tant qu'elle est concernée par lui. Le mot anglais *thing*, qui signifie la chose, l'affaire, provient du vieil haut-allemand *Ding* qui signifie quant à lui l'*assemblée communautaire.* Le même phénomène (dérivé ou non de *Ding*) se manifeste dans la plupart des langues scandinaves et slaves, ainsi que dans plusieurs autres. Dans leur effort pour discriminer entre les choses, les romains ont inventé une distinction extrêmement significative. Certaines choses – pensaient-ils - concernent les particuliers ou les groupes considérés individuellement. Ces choses, ces *res* exclusives, privatives ou tout bonnement « privées », étaient appelées *res privatae* en tant qu'elles ne pouvaient être mises en cause par les institutions communautaires (et étaient donc « privées » de la dimension communautaire). D'autres choses, au contraire, intéressant la communauté toute entière ou *populus,* étaient nommées *res publicae* en tant qu'elles relevaient de la délibération collective du *populus* (soit dans son ensemble, soit par le canal de ses institutions délibérantes). Or, c'est ainsi que la communauté elle-même, qui se rassemble pour délibérer de façon autonome des affaires qui l'intéressent, prit le nom de « chose publique » : *res publica*, mot que l'on traduit incorrectement par « État » et qui désigne très exactement la communauté politique. Nous rejoignons ici les remarques que nous avions faites à propos du *commonwealth* hobbésien que nous proposions de traduire par *res-publique.*

Le glissement sémantique qui conduit de *res publica* au sens objectif d'affaire d'intérêt public ou d'affaires publiques, à *respublica* au sens subjectif de communauté politique, est révélateur de la nature spéculative du politique : l'identité du politique et celle de la communauté politique sont réciproques, l'activité politique consistant essentiellement à *interpréter* l'intérêt commun par quoi se détermine la communauté politique.

Toute affaire politique est bien conflictuelle par nature et, réciproquement, l'affaire de la communauté est la résolution des affaires conflictuelles en cause devant elle. Or, si rien de non conflictuel ne peut être une affaire politique, tout ce qui est conflictuel n'en est pas une pour autant. Par principe, il incombe à la communauté politique, qui est autonome, de *se* déterminer par rapport à ce qu'elle détermine comme étant soumis à sa délibération. Mais son autonomie ne doit être interprétée comme une liberté absolue, c'est-à-dire comme une capacité d'adopter n'importe quel état, en l'occurrence n'importe quelle détermination politique. L'autonomie n'est jamais inconditionnée, et la communauté politique dépend du système politique dont elle est une composante essentielle, mais qu'elle ne maîtrise pas, quand même le voudrait-elle.

Marx disait de l'humanité qu'elle ne se pose que les questions qu'elle est prête à résoudre. Pareillement, on peut affirmer de la communauté politique qu'elle n'évoque que les affaires au sujet desquelles le système politique lui permet de délibérer. Cette permission n'est pas d'ordre juridique, ou plutôt pas seulement d'ordre

juridique, elle est *de fait*. Or il existe des questions qui ne peuvent pas du tout être posées dans un système, d'autres qui peuvent être posées mais pas par la communauté politique. Cela n'entraîne absolument pas que ce qui n'entre pas au moment considéré dans le domaine de compétence de la communauté politique, soit libre ou indéterminé. Un objet social qui n'est pas soumis à l'autorité de la communauté politique est soumis à d'autres autorités (celles des autres composantes du système, à commencer par celle des individus et des familles). D'où la confusion dans laquelle se prennent les théories qui définissent le politique à partir de l'autorité ou du pouvoir, et sont par conséquent inaptes à comprendre pourquoi la politisation d'un objet peut impliquer aussi bien sa libéralisation (au point de vue des individus) que l'exact opposé, et pourquoi le politique est à cet égard puissance des contraires.

L'esclavage, qui n'est plus pour nous une question politique, pour cette raison qu'il n'est plus guère (et en un sens à tort) une question du tout, n'en devint une que tardivement au cours de l'Antiquité. Longtemps ininterrogée, la servitude accéda à Athènes et à Rome au rang de problème philosophique, discuté privativement entre gentilshommes, non au rang de question politiquement débattue dans le cadre ou en vue des pouvoirs publics, – ceci, même à l'occasion des rébellions d'esclaves. Les systèmes politiques excluant alors l'éventualité d'une organisation sociale dans laquelle la servitude serait absente, ce n'est que lorsqu'il fut enfin en passe d'être supprimé (ou amendé) que l'esclavage devint une question politique à part entière. Les affaires serviles pouvaient néanmoins faire l'objet d'un traitement politique, par exemple sous l'angle de la répression des révoltes, ou du droit applicable aux procès dans lesquels des esclaves se trouvaient impliquée, ou de la place qui pouvait leur être assignée dans les armées ou les services administratifs, etc. ; mais l'esclavage en tant que tel, autrement dit la question de son existence, demeura longtemps une affaire d'ordre privée. Bien entendu, le sort des esclaves n'en était pas pour cela amélioré. De même, certaines questions qui passent désormais pour politiquement décisives- par exemple le rôle des femmes, ou le contrôle des pollutions – restèrent pendant des siècles presque exclusivement domestiques ; ou, plus exactement connurent des phases cycliques de politisation et de dépolitisation.

La manière dont le système politique admet ou empêche la politisation d'un type de question est acentrique. Elle est la résultante de l'interaction entre ses composantes, laquelle procède d'un principe que nous aurons, le moment venu, à chercher à découvrir. À l'intérieur de ce processus global, la communauté politique occupe une place indubitablement dominante, bien que ce ne soit pas celle d'une commande cybernétique (la commande politique ne peut être exercée que dans la sphère des questions politiques qui ne se confond jamais avec l'intégralité du système politique). Elle est l'un des moteurs de l'évolution du système. Rien de plus efficace sur ce plan que les « petites décisions », ou les « non-décisions » qui échappent à la « grande délibération » publique mais finissent à la longue par contourner les résistances du système politique et se jouer de son inertie.

Autant la communauté politique peut contribuer à déterminer le système, autant elle est conditionnée par lui C'est le système politique qui la conduit à donner à son autonomie la figure de l'autolimitation Pour s'ajuster au système auquel elle appartient, ou plutôt pour se maintenir ajustée à lui, la communauté politique doit renoncer d'elle-même à couvrir l'intégralité de l'espace social. Le phénomène révélateur du politique, Athènes à son âge classique se caractérise *à la fois* par une communauté politique qui affirme à un degré inégalé l'autonomie de son pouvoir instituant [28], et son obligation de respecter un ordre (*nomos*) qui ne dépend pas de sa volonté instituante, et qu'on appelle un *droit naturel*. La communauté n'est autonome qu'en tant qu'elle se soumet à ce dont elle dépend, à savoir le système politique. Seulement, ce système n'est pas pour elle une entité transcendante, puisqu'elle en est une composante. Il est lui aussi un être autonome, mais son autonomie à lui dérive de son autonomie à elle, en même temps qu'elle la conditionne. Le droit naturel est un ordre vivant, auquel la communauté politique contribue sans le contrôler et dans lequel elle s'insère. Athènes tient de la sorte l'exact milieu entre le volontarisme politique moderne – aveugle à la réalité du système – et la soumission archaïque à une transcendance immuable, aveugle quant à elle à la réalité de l'autonomie. D'où sa position exceptionnelle dans l'histoire et sa « co-naissance » inouïe du politique, selon la belle expression du poète.

La dualité paradoxale du politique, qui est simultanément communauté et système, ainsi que sa double autonomie, doivent maintenant faire l'objet d'une élucidation conceptuelle. Après avoir repéré, avec l'aide d'Aristote, le lieu du politique, il nous revient de rechercher, dans le paradigme de l'auto-organisation, les principes de la modélisation appropriée.

28. C. Castoriadis écrit « La communauté des citoyens – le *demos* – proclame qu-elle est absolument souveraine (*autonomos, autodikos, autotéles*) *:* elle se régit par ses propres lois, possède sa juridiction indépendante, et se gouverne elle-même pour reprendre les termes de Thucydide », « La création de la démocratie », in les *Carrefours du labyrinthe,* II, Paris, 1986. Bien que C. Castoriadis insiste exclusivement sur cette auto-institution explicite, il n'en demeure pas moins que l'affirmation-de-soi des Athéniens est contenue dans et par l'affirmation de l'auto-organisation *naturelle* de la Cité (voir plus loin). Les Athéniens sont autonomes par rapport à tous les autres peuples, et n'empruntent aucune de leurs lois, mais ils ne le sont que parce que leur Cité est autonome, y compris par rapport à la volonté explicite de ses propres citoyens. L'oubli de cette condition est la signature de la pensée Politique *moderne.*

4

La seconde science des systèmes et la théorie de l'autonomie

Bien avant que l'*autonomie* ne devienne le concept canonique de la seconde cybernétique et de la deuxième génération systémique en général, elle avait été présente de manière sous-jacente au cœur de l'ontologie, de la physique, et de la science politique aristotéliciennes.

L'idée de sous-jacence s'accompagne ici de difficultés plus apparentes que réelles. Une notion n'a pas besoin d'être thématisée ni même nommée pour animer une pensée. L'interprétation qui est requise par son repérage n'a pas à être plus artificielle ou plus violente que s'il s'agissait du commentaire d'un concept manifeste. Elle échappe au contraire à la familiarité souvent trompeuse des termes qui semblent se laisser transposer sans précaution d'une langue à l'autre ; et ne s'impose – quand elle y parvient – que par le surcroît de signification qu'elle confère à la pensée considérée.

Bien qu'il soit par excellence un penseur de l'autonomie, Aristote ne la désigne pas d'une manière qui serait pour nous transparente, ni avec une évidence qui forcerait son identification à tous les coups. Dans les quelques occasions où il emploie des notions qui lui sont linguistiquement apparentées, comme celles d'*autarcie* ou d'*automate*, ce sont des faux-amis qui demandent une attention spéciale.

L'*autarcie*, qu'il convient de traduire par *auto-suffisance*, entretient une relation équivoque avec l'autonomie qu'elle tend à associer à l'*indépendance.* Or, la liaison de l'autonomie avec l'indépendance, si elle est immédiate pour le sens commun, est par contre problématique pour la théorie et reflète très imparfaitement la position d'Aristote. Celui-ci accorde, certes, à l'auto-suffisance le statut de fin ultime tant de la communauté que de l'individu. Chaque fois pourtant que l'aspect d'indépendance de l'auto-suffisance entre en conflit avec son aspect d'autonomie, c'est toujours à ce dernier qu'il octroie la préférence et, partant, le statut de finalité supérieure. Il est vrai sans doute qu'une autonomie absolue se confondrait purement et simplement avec l'indépendance. Nous savons toutefois qu'une autonomie de ce genre est en elle-même une impossibilité non moins absolue, et que l'autonomie partielle, qui seule est

possible, suppose la dépendance relative dont elle se nourrit. Cela, nous le savons aujourd'hui par des preuves énoncées aux origines de la seconde cybernétique et sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir dans un moment. Aristote quant à lui, ne disposait assurément pas de telles preuves qui s'appuient sur une mathématique et une physique inconnues de son époque ; il en respecte cependant les limites, et c'est en les gardant à l'esprit qu'il faut interpréter sa pensée. Malgré qu'il dispose d'un terme unique – celui d'« autarcie » – pour exprimer l'autonomie et l'indépendance, et qu'il place l'indépendance au rang des fins supérieures, c'est bien ce que nous appelons l'autonomie qui caractérise à ses yeux la nature en général, et plus particulièrement celle des êtres vivants et celle de la Cité.

Jusqu'à un certain point, l'autonomie exige l'indépendance. Il faut accorder au sens commun qu'une dépendance totale signifierait une absence totale d'autonomie. Mais encore devons-nous, pour apprécier correctement la portée de cette relation, distinguer l'indépendance externe d'un être à l'égard de son environnement, de sa « dépendance interne », c'est-à-dire de l'interdépendance nécessaire de ses parties. L'auto-suffisance, même conçue comme une indépendance externe absolue, n'en continuerait pas moins d'exiger la dépendance interne :

> Une famille est plus auto-suffisante qu'un individu, et une cité plus qu'une famille, et une cité en vient seulement à exister quand la communauté est assez grande pour être auto-suffisante [1]

Autrement dit, l'indépendance externe d'un être est une résultante de la dépendance mutuelle de ses parties. Elle se produit seulement au-delà d'un certain seuil de dépendance interne et- peut-on ajouter – ne se maintient qu'en deçà d'un autre, celui où la dépendance interne en vient à se traduire par une perte complète d'autonomie des parties. Ce retournement se produit par exemple avec le communisme [2] qui accroît tellement la dépendance des individus que la Cité ne peut plus acquérir ou conserver l'autonomie qui conditionne son indépendance externe. Si bien que l'interdépendance des individus doit être à la fois assez forte et assez faible pour engendrer l'autonomie individuelle sans laquelle l'autonomie collective ne pourrait à son tour permettre l'indépendance externe relative qui est la marque de la Cité auto-suffisante. Nous avons affaire à un processus circulaire à seuils, qui produit au niveau du tout le mélange d'autonomie, de dépendance et d'indépendance qu'on appelle l'« autarcie », en perpétuant au niveau des parties un autre mélange des mêmes termes.

Il eût par ailleurs été bien étonnant qu'une pensée qui s'était épanouie dans le contexte d'une cité maritime et commerçante se fût élevée par principe contre les

1. Aristote, *Politique*, II.2.1621 b 11 sq.
2. Le « communisme » qu'Aristote considère ici est celui de Platon, qui est beaucoup plus total que celui des communistes modernes, en ce qu'il ne se borne pas au partage des richesses et s'étend à celui des femmes et des enfants.

échanges extérieurs et les dépendances qui en dérivent inévitablement. Elle ne dénonce en effet que la perte d'autonomie qu'une dépendance externe trop étendue et surtout trop unilatérale ne manquerait pas de provoquer, ou celle qui proviendrait d'une subordination perverse des fins (en l'occurrence l'autonomie politique) aux moyens (en l'occurrence les échanges commerciaux). Parce qu'aucune Cité [3] ne jouit, sauf par accident, de toutes les ressources dont elle a besoin, ni ne peut éviter de produire des excédents sectoriels, force lui est de réaliser l'équilibre en comblant ses déficits par l'importation et en exportant ses surplus. Non seulement l'échange permet de substituer une auto suffisance de second rang possible à une impossible auto-suffisance de premier rang, mais il permet en outre, de renforcer l'autonomie par rapport à ce qu'elle aurait été dans une indépendance absolue.

Dans la mesure où ils restent modérés et peuvent être librement suspendus en cas de nécessité, les échanges extérieurs créent en effet entre leurs partenaires une synergie qui accroît leur puissance et leur autonomie respectives. Il en va sur ce plan des échanges externes entre Cités comme des échanges internes entre concitoyens (sous réserve – bien entendu – que les seconds l'emportent largement en quantité sur les premiers [4]). Pour autant que l'interdépendance reste au niveau où elle assure une autonomie maximale des intéressés, sans être trop faible pour les besoins de leur développement, ni trop forte pour se corrompre en poursuite d'un profit illimité qui serait le comble de la dépendance et la mort de l'autonomie, elle mérite d'être encouragée. De fait, les transactions marchandes auxquelles les concitoyens procèdent leur permettent de se libérer partiellement, grâce à la division du travail, de la dépendance matérielle où ils seraient s'ils avaient chacun à produire en l'absence de synergie ce que leurs besoins demandent ; de même que les échanges intellectuels auxquels ils se livrent libéralement stimulent leur autonomie spirituelle. Si toutefois ils commercent au-delà du nécessaire, au lieu d'exploiter le loisir ainsi dégagé au profit de visées d'ordre supérieur, alors, ils réduisent leur autonomie au lieu de l'augmenter. Pareillement, s'ils convertissent leurs échanges libéraux en mondanités, c'est le règne de l'opinion qui remplace chez eux la liberté de pensée. L'esprit de lucre crée une dépendance supérieure d'une certaine façon à la dépendance matérielle antérieure à la division du travail ; et le détournement du loisir à des fins seulement ludiques est une forme de servitude [5]. Entre ces divers maux, l'interdépendance synergique permet d'acquérir l'autonomie qu'Aristote nomme l'auto-suffisance de l'individu, et qui consiste à exercer les activités constitutives du bonheur : l'activité politique (en tant qu'elle consiste à se gouverner suprêmement soi-même), l'activité philosophique (en tant qu'elle consiste à penser par soi-même), etc. [6]. Toutes ont l'échange et la dépen-

3. Cf. *Politique*, I.2.1252 b 27 sq. et VII.5, 1327 a 25 sq.
4. On trouve ici, sous une autre forme, 1'idée de K. Deutsch que l'unité d'une société trouve son expression dans la densité des communications entre ses membres.
5. Cf. *Éthique à Nicomaque*, X.1176 b 6 sq.
6. Cf. *Éthique à Nicomaque*, X, *passim* et, en particulier, 1177 a 27 sq. : « Ce qu'on appelle en langage technique, l'auto-suffisance se réalisera au maximum dans le cas de l'activité contemplative. S'agit-il en effet des choses nécessaires à la vie, tous en ont besoin, le philosophe comme le juste et comme tous les autres. Mais une fois

dance pour conditions, mais aucune ne s'y réduit. Chacune rapproche l'homme de l'état qui est censé réaliser le mieux sa nature.

L'autonomie ne consiste pas à être « inconditionné » mais à être et vouloir être ce que l'on est par nature, sans se soumettre à d'autres dépendances que celles qui sont nécessaires à cet accomplissement. De même, la Cité, qui n'a pas d'autre fin naturelle que de réunir les conditions de l'autonomie des *individus*, est autonome en tant qu'elle réalise cette fin pour elle-même et pour ces derniers. Elle doit à l'intérieur favoriser les interdépendances synergiques (éducation, débats publics, marchés) et décourager les dépendances aliénantes ; à l'extérieur, promouvoir les échanges permettant de satisfaire les besoins déficitaires des citoyens ou les besoins stratégiques, tout en les limitant pour en éviter les effets pervers (comme par exemple le déséquilibre social qui serait engendré par une immigration trop intense).

De tout cela il ressort bien que l'auto-suffisance est un complexe formé d'indépendance et d'autonomie – relations pour partie opposées, mais pouvant être combinées néanmoins. Chaque combinaison déterminée ne peut être évaluée qu'eu égard aux finalités naturelles des être concernés ; en sorte que la dimension téléologique de la pensée aristotélicienne, qui fut le principal motif de son rejet à l'âge moderne, s'avère être précisément ce qui fait ici sa valeur et son actualité. L'autonomie est en effet un non-sens sans les finalités, puisque c'est l'accord d'un être avec la réalisation des fins qu'on peut assigner à sa nature, qui permet seul de la repérer. Simplement, les finalités ne doivent pas être comprises comme le produit d'un choix moral inconditionné transcendant à la nature (ce qui est le cas chez la plupart des penseurs de la Modernité), mais comme appartenant à la nature telle qu'un intellect humain peut l'interpréter.

Un être peut être autonome par nécessité. Il est autonome si le principe de son organisation n'est situé qu'en lui-même, donc s'il est *auto-organisé*, et il est autosuffisant s'il parvient à réaliser par lui-même les conditions de la reproduction de son organisation autonome dans le cadre des contraintes extérieures qui s'imposent par ailleurs à lui.

La seconde notion du lexique aristotélicien que nous avions signalée comme apparentée à celle d'autonomie, est celle d'*automate*. Prise dans son acception traditionnelle, elle ne ferait aucune difficulté puisqu'elle désigne alors – au sens propre – des personnes qui agissent par elles-mêmes, de leur propre mouvement, et – au sens figuré – des objets inanimés qui, tels les marionnettes, se comportent comme s'ils étaient animés (littéralement, pourvus d'une « âme » : *psyché*) et donnent l'apparence de l'autonomie vivante. Mais Aristote l'emploie aussi et surtout pour désigner ce que nous appelons le *hasard.*

---

suffisamment pourvu de l'ensemble de ces biens, le juste a encore besoin de personnes envers qui et avec qui pratiquer la justice, et il en va de même pour le tempérant, le courageux et tous les autres. Au contraire, le philosophe, fut-il livré à lui-même, peut contempler, et meilleur philosophe il est plus il le peut ; il le fera pourtant peut-être mieux s'il a des compagnons pour l'aider, mais enfin de tous les hommes, il n'en sera pas moins le plus auto-suffisant ».

Automaton dérive de *autos* qui signifie le « même » ou « soi-même », et de – *matos* qui appartient à la racine de *memona* (penser intensément à, avoir la ferme intention de, désirer ardemment que) comme de me nos (l'esprit qui anime le corps, la volonté qui porte à agir avec détermination). Cette racine a donné dans les diverses langues indo-européennes des termes relatifs à l'intelligence (par exemple *mens* en latin), au souvenir (*memini*), à la volonté (*moneo*), à l'hostilité, et plus généralement à l'intentionnalité. Fondamentalement, l'« automate » est donc un être qui agit conformément à ses propres intentions (sens propre) ou qui semble agir conformément à ses propres intentions (sens figuré). C'est dans ce contexte que l'acception dérivée de « hasard » doit s'entendre. Un hasard est un phénomène qui se produit *spontanément*, au double sens où il n'est pas l'effet d'une nécessité extérieure et paraît trouver en lui-même sa finalité. Mais il reste maintenant à savoir pourquoi le hasard, ainsi défini, ne se confond pas avec la nature, bien qu'elle aussi soit spontanée.

C'est au Livre II de la *Physique* que Aristote aborde la question du hasard en l'insérant dans la problématique des causes. D'emblée, l'opposition primaire (d'origine démocritéenne) entre hasard et nécessité est surmontée. Le Stagirite affirme à la fois qu'il n'existe pas d'événement sans cause et que le hasard est possible ; en sorte que celui-ci doit être conçu comme une modalité de la causalité et non comme une exception qui y serait faite. De manière tout à fait moderne, il commence par définir le hasard en terme de probabilités : son existence est établie du seul fait que certaines séries causales ne se produisent ni de manière constante (donc nécessaire) ni même fréquente, mais rarement (et donc de manière improbable). Les événements aléatoires consistent ainsi en des rencontres improbables mais possibles de causes et d'effets. Cette détermination, pourtant, est encore insuffisante, car elle ne prend pas en compte la *pluralité des causes.*

Tous les phénomènes sont conditionnés par des causes efficientes (le ou les agents), matérielles (le ou les composants) et formelles (la configuration des parties). Tous résultent de la donation d'une forme à une matière par un agent (animé ou non). Toutefois, seules certaines catégories de phénomènes sont conditionnées en outre par des causes finales (le but vers lequel tend l'agent). Par convention, on appellera « accident » tout phénomène improbable (mais possible puisque réel) à l'égard de la rencontre des causes. Mais, par convention aussi, on distinguera sous le nom de « hasard » tout accident au point de vue spécifique des causes finales. Par exemple, qu'une maison soit verte et construite par un bon musicien est un accident par rapport aux trois premières catégories de causes, qui exigent uniquement qu'une maison soit construite par quelqu'un, en matière solide et possède une forme d'un certain type : étant donné une maison, il est nécessaire et donc constant qu'elle ait été construite par une personne vivante, à l'aide de certains matériaux, et que sa forme soit celle d'un abri ; mais il n'est ni nécessaire ni fréquent, mais improbable et rare – donc accidentel – que sa couleur soit verte et que son constructeur soit mélomane. Or, la maison appartient aussi à la classe des choses qui répondent obligatoirement à une

cause finale : étant donné une maison, il est nécessaire ou au moins fréquent qu'elle puisse satisfaire une intention de l'habiter ; par contre, il est accidentel qu'elle corresponde à une intention sans aucun rapport avec la précédente, et, lorsque cela se produit, il faut alors parler de « hasard ». Si par exemple quelqu'un jetait par jeu des pierres les unes sur les autres, et que le résultat inattendu de son activité soit en tout point analogue à une maison conçue par un architecte, on aurait affaire à une forte improbabilité à l'égard des fins, donc à un effet du hasard. L'ordre causal ne serait pas contredit par un semblable événement, puisque ce que nous appellerions aujourd'hui les « lois de la physique » (qui concernent les trois premières catégories de causes) ne seraient pas violées, et puisque la maison permettrait effectivement de remplir les fins qu'on peut par définition lui assigner. L'accident réside dans la seule rencontre improbable de deux finalités bien distinctes : le jeu et l'habitation.

Aristote introduit au surplus une distinction entre deux espèces d'accidents finaux : les hasards proprement dits et la « fortune » (*tukhè*). Cette distinction correspond à peu près à celle que nous faisons de nos jours entre « téléologie » et « téléonomie ». Sont téléologiques les phénomènes orientés vers une fin qui est réellement le produit d'un choix délibéré (opéré par un être doté d'une faculté mentale), et téléonomiques les phénomènes orientés vers une fin, mais en l'absence de toute délibération. Or, lorsqu'un événement se produit sous l'effet d'un choix délibéré en vue d'une certaine fin, mais réalise à la place ou par surcroît une autre fin on dira par convention qu'il s'agit d'un effet de la fortune, parce que tout se passe comme si la nature avait réalisé une intention téléologique transcendante à elle-même. Lorsqu'un événement qui se produit sans égard pour les fins ou en vertu d'une fin qui n'est pas elle-même l'effet d'un choix délibéré, réalise à la place une fin qui aurait pu l'être, on dira qu'il s'agit d'un effet du hasard, parce que tout se passe comme si un être non finalisé – ou tout au plus téléonomique – avait agi téléologiquement ; comme si un être dépourvu de la faculté de délibérer avait délibéré ; en un mot, comme s'il était un « automate ». L'extension du concept d'« accident » est la plus vaste ; puis vient celle du concept de « hasard » ; la plus étroite étant celle du concept de « fortune » : tous les hasards sont des accidents et tous les actes de la fortune sont des hasards, mais la réciproque n'est pas vraie.

Tous les phénomènes naturels peuvent être dits téléonomiques au sens large où ils tirent tous de la nature le principe de leur réalisation. Mais seuls certains sont téléonomiques au sens étroit où ils ont leur propre nature et tirent de celle-ci le principe de leur réalisation. Parmi ces derniers, seuls quelques-uns sont téléologiques, au sens où leur nature comprend la délibération, et où ils tirent de leur propre délibération le principe de leur comportement. Les phénomènes naturels qui n'ont pas eux-mêmes de nature propre et tirent par conséquent leur principe d'agents extérieurs, peuvent être soumis aux accidents au sens où ils peuvent être le produit d'une rencontre improbable de séries causales extérieures indépendantes. Les phénomènes naturels qui ont une nature propre mais pas la faculté de délibérer sont soumis aux hasards au sens où ils peuvent subir des accidents dans la réalisation de leur nature (c'est par

exemple le cas de la génération des monstres). Les phénomènes naturels qui ont à la fois une nature propre et une faculté délibérante, sont soumis à la fortune au sens où ils peuvent réaliser des fins étrangères à leur délibération [7]. Les hasards donnent l'apparence de l'autonomie, mais ne font qu'interférer spontanément avec elle. Ils sont des « automates inanimés », des événements qui n'ont pas de nature propre, mais affectent les êtres qui, ayant eux une nature propre, sont les seuls automates animés possibles.

Aristote réfute l'idée selon laquelle la nature en général et les êtres pourvus d'une nature en particulier seraient eux-mêmes le produit d'un hasard. Il apporte la preuve logique que le hasard ne peut être considéré comme la cause de l'intelligence et de la nature. Que l'univers existe par nature ou comme produit d'une intelligence divine, il est impossible de ramener à leur tour cette nature ou cette intelligence à un effet du hasard ou de la fortune, puisque précisément un accident quelconque n'existe que par rapport à la causalité dont il est un mode. C'est seulement par rapport à une téléonomie ou à une téléologie préexistante que le hasard et la fortune prennent leur signification. Autrement dit, le hasard et la fortune existent dans le monde, mais ils ne peuvent être sa cause. Celle-ci ne peut être logiquement que téléonomique ou téléologique. Et c'est uniquement si nous ne parvenons pas à concevoir une téléonomie sans téléologie, que nous voyons l'univers comme un « automatisme », c'est-à-dire comme un hasard. Mais en réalité il n'est nul besoin de téléologie pour rendre compte de l'univers (à l'exception du comportement des hommes), et une téléonomie naturelle suffit parfaitement, au-delà de laquelle il n'appartient pas à la physique comme telle de tenter de remonter [8].

La physique aristotélicienne porte, comme son nom l'indique, sur la nature dans son ensemble, qui est le genre commun des être inanimés et des animaux, et parmi ceux-ci, des animaux privés d'intellect comme des animaux politiques. Elle ne s'intéresse à la téléologie au sens étroit que dans le cas de ces derniers, et comme une simple modalité de la téléonomie essentiellement présente dans l'ensemble de la nature. La considération de la téléonomie n'est pas cependant le tout de la physique, bien qu'elle soit indispensable notamment pour déterminer si un phénomène est le produit d'un hasard d'un artifice ou de sa propre nature. Tout phénomène en effet est ou bien un accident ou bien le produit d'une fin artificielle (celle que lui assigne l'agent) ou bien celui d'une fin naturelle (celle que lui assigne sa propre organisation). Mais il n'est aucun phénomène qui relève de la physique qui ne soit également soumis aux nécessités de la matière (propriétés des corps naturels) et de la forme (contraintes mathématiques) ; et ne soit rattaché à un agent au moins, puisque tout phénomène physique implique le mouvement et que tout mouvement implique un moteur. On conviendra simplement de distinguer les phénomènes qui, même s'ils

7. Nos *émergences* sociales sont ainsi des « effets de la fortune ».
8. Il appartient en revanche à la métaphysique d'élucider théologiquement la cause de la téléonomie de la nature. Le dieu d'Aristote, premier moteur immobile, est lui-même téléonomique et non téléologique.

peuvent être accidentellement mus de l'extérieur, possèdent en eux-mêmes le principe naturel de leur mouvement, et sont en quelque sorte leurs propres agents ; et ceux qui, artificiels ou accidentels, ont obligatoirement leur agent à l'extérieur. En tant qu'ils ont en eux-mêmes le principe de leur mouvement [9], les êtres qui possèdent une nature propre sont autonomes, c'est-à-dire en général téléonomiques. Bien que la nature ne procède pas par choix délibérés, sauf dans le cas d'espèce des êtres doués d'un intellect, il est impossible de nier qu'elle contient des êtres qui, sauf par accident, poursuivent leurs propres fins. Le nier reviendrait à attribuer au hasard ou à la fortune des phénomènes constants ou fréquents, ce qui serait contraire aux définitions.

Aristote critique vigoureusement ce qu'il est sans doute permis d'appeler l'« archéo-darwinisme » d'Empédocle qui consiste à considérer les organes des animaux comme le pur produit d'un hasard, les caractères adapta tifs étant conservés, les autres éliminés, comme dans le cas par exemple des bovins à face d'homme [10]. Or, dit Aristote, il faut certes admettre que la nature puisse commettre des erreurs téléonomiques, en transmettant un patrimoine séminal vicié, de la même façon qu'un grammairien peut commettre des erreurs de transcription [11]. Mais, il est aussi absurde de penser que les erreurs de la nature pourraient en elles-mêmes engendrer des animaux viables, que les erreurs des grammairiens produire par elles-mêmes des œuvres littéraires originales. Autant il est aisé de comprendre les erreurs comme des accidents qui empêche la réalisation d'une forme *téléonomique*, autant il est contradictoire d'interpréter un hasard (c'est-à-dire une improbabilité) comme la cause d'un phénomène fréquent (c'est-à-dire probable).

Les archéo-darwiniens ne croient pas à la nécessité, mais au hasard. Aristote, quant à lui, montre que la finalité rend la matière et la forme nécessaires, alors que l'inverse n'est pas vrai. S'il doit y avoir une scie, alors il faut la forme dentée, la substance-fer, et l'agent-fabricant ; mais il peut bien y avoir fer, forme dentée et le même artisan, il n'y aura pas de scie, si la finalité n'est présente ou si le hasard ou la fortune ne viennent exceptionnellement y suppléer.

La téléonomie, capacité de tendre vers des fins caractérise tous les êtres qui ont une nature propre. Même les corps simples, en tant qu'ils ne sont ni des accidents ni des artefacts, ont une téléonomie. Certes nous ne pensons plus aujourd'hui que l'air, l'eau ou le feu soient des corps simples, et possèdent une tendance à se mouvoir dans des directions déterminées ; mais nous admettons que tous les corps ont une tendance naturelle à l'entropie. De cette tendance, indubitablement téléonomique [12], nous

9. Le « mouvement » inclut chez Aristote toutes les formes du *changement*, et pas seulement le mouvement local (le déplacement dans l'espace).
10. Cf. *Physique*, II.8.198 b 16-31.
11. Cf. *Ibid.*, 199 a 33 sq.
12. Tendre vers une fin ne signifie pas nécessairement tendre vers une « bonne » fin, c'est-à-dire vers une fin que, s'il le pouvait, l'observateur assignerait lui-même à la chose observée. Le désordre en tropique n'est peut-être pas une « bonne » fin, mais il est une fin tout de même.

n'estimons pas avoir besoin de preuves. Quant à ce que nous appelons l'« ordre vivant » et que Aristote appelle « animal », nous l'identifions par son caractère organique. Or cette organisation, qui est l'équivalent de ce qu'est la *psyché* d'après le traité *De l'âme*, n'est pas à proprement parler un principe vital surajouté à la nature ; elle est un type d'information téléonomique de la matière, qui rend possible l'autonomie [13]. Ce qu'on nomme à tort le « vitalisme » d'Aristote est son refus de réduire l'organisation ou à un effet nécessaire de la matière ou à un hasard. Pour le reste, nous ne savons pas davantage que lui rendre compte de son origine.

Il ne nous revient pas ici d'entrer dans le détail de la physique et la psychologie aristotéliciennes, pour en dégager toutes les modalités de l'autonomie (moteurs qui se meuvent eux-mêmes, processus circulaires auto reproducteurs, etc.), encore qu'il serait à tous égards instructif d'étudier la manière dont le concept d'organisation vient concrètement combler les lacunes de celui de hasard. À la place, nous nous intéresserons directement à la « physiologie » aristotélicienne du politique.

La raison pour laquelle il est permis ici d'aborder la science politique classique en se dispensant de rendre l'hommage attendu à Platon, n'est pas qu'on puisse légitimement méconnaître l'importance décisive de sa philosophie, ni la dette contractée à son égard par Aristote ; mais que c'est seulement à partir de ce dernier que la connaissance du politique est comprise comme *science naturelle.* Or c'est justement en tant que telle que la science politique aristotélicienne est une théorie de l'autonomie et de l'auto-organisation, seul rapport sous lequel nous l'envisageons en la circonstance.

« Science naturelle » se dit ici en prenant la précaution de remarquer que les Grecs ne possédaient pas la notion latine de *natura*, d'où provient notre « nature ». Ils n'ont en vue que la *physis* dont on peut affirmer – en première approximation – qu'elle est à la *natura* ce que le processus est à la substance. La substance n'est certes pas étrangère au processus, pas plus que la *natura* n'est étrangère à la *physis.* La substance est même un aspect essentiel du processus, à savoir ce qui en lui demeure, au lieu de toujours changer. C'est aussi pourquoi, fondamentalement, la *natura* est une restriction de la *physis*, qui renvoie à ce qui (en elle) est identique ou constant par opposition à ce qui (en elle) est créateur.

Les premiers philosophes, ceux que nous connaissons généralement sous le nom de « présocratiques », étaient alors appelés des « physiologues », savants de la *physis.* Toute philosophie était pour eux philosophie de la nature ou de l'être de la nature.

13. « Parmi les êtres physiques, les uns possèdent la vie, les autres non » (De *l'âme*, II.1.412 a 13). Ceux qui possèdent la vie (c'est-à-dire la capacité de s nourrir, croître et dépérir par soi-même), ont une *psyché* (en quoi ils sont animés). La *psyché* est à la *physis ce* que l'organisation est à la forme. Tous les êtres physiques sont l'« information » d'une matière. Tous les êtres vivants ou « psychiques » sont des êtres physiques téléonomiquement organisés. Quant aux hommes, ils sont des êtres « psychiques » téléologiquement organisés. Et le politique est quelque manière l'organisation de la communauté des êtres téléologiquement organisés.

Parménide, sans lequel Platon n'eût pas été possible, fut en fait le premier à dissocier l'être de l'être de la nature, et à mener la philosophie comme une recherche de l'*identité de l'être*, plutôt que comme une étude de sa mutabilité et des morphogenèses naturelles. Il fut aussi le premier des philosophes grecs à n'être plus réellement un physiologue. Mais au-delà de lui, et par-delà les sophistes et les rhéteurs – savants présumés du langage –, puis leurs contradicteurs, Socrate et Platon – savants des essences et des idées–, un pont relie Aristote aux présocratiques, en tant qu'il est, lui aussi, un physiologue, y compris dans sa science politique. Sa « science de l'être en tant qu'être », la métaphysique, n'est pas une description de l'immuable qui sous tend les choses changeantes et les apparences. À l'inverse de celles de Parménide et de Platon, son ontologie est une explicitation de la *pluralité* des sens de l'être, et notamment de l'être de la « nature ».

Aristote, tout en retenant le souci pour l'être, écarte de la philosophie la préoccupation « nostalgique » que Parménide avait apportée. Au lieu de rechercher à remonter, comme celui-ci, vers le paradis perdu de l'Un et de l'Identique, il s'engage sans regret dans la contemplation des dimensions de la nature. Pareillement, sa science politique s'attache non à renier l'organisation historique de la Cité, mais à comprendre sa structure, sa variété, ses tenants et ses aboutissants. Au contraire, par quelque bout qu'on la prenne, et quelles que soient les nuances qui doivent y être ajoutées, la philosophie politique platonicienne consiste à s'extraire de la Cité historique pour atteindre l'*essence* de la Cité juste et à remplacer la première par un projet reposant sur une connaissance certaine de la seconde. On ne s'attardera pas ici sur la question de savoir dans quelle mesure cette pensée constructiviste appartient au paradigme « cybernétique » du politique, ce qui est somme tout évident : le politique est pour elle le domaine où s'exerce un art analogue à celui du pilote et c'est par rapport à lui que les lois doivent être jugées [14]. À la place, nous nous efforcerons de replacer – aussi brièvement que possible – la politique d'Aristote en perspective, en partant pour ce faire de la situation du savoir politique à l'époque archaïque.

Durant les premiers âges de la pensée grecque, toute vérité (politique ou non) venait d'en-haut, du divin. Elle transitait vers les hommes par le canal des Maîtres de Vérité : devins oraculaires, poètes inspirés ou rois de justice. C'est de cette situation (révolue à l'âge classique) que le *Poème* de Parménide porte encore la trace, lui qui relate l'enlèvement du Sage par les filles du Soleil et sa confrontation à la Vérité unique, distincte des opinions bavardes et divergentes des simples mortels. Bien que la Vérité soit alors descendante (« transdescendante » pourrait-on dire) et séjourne primordialement au-dessus du monde humain, elle ne fonde pas à proprement parler une « théocratie ». Car on n'a pas tant affaire alors à un ordre *imposé* par les dieux, comme dans le cas des ontologies assyro-babyloniennes [15], que – à la manière des

14. Cf., par exemple, Aristote, *Le politique*, 297 b-300 a.
15. Les Hébreux sont apparentés à ce groupe, eux qui font de Iahvé l'ordonnateur du monde. De même, d'une certaine manière, la royauté mycénienne de l'*Anax* semble bien avoir conservé un héritage « théocratique » d'origine mésopotamienne.

Égyptiens – à la *révélation par* les dieux d'un ordre universel auquel ils sont eux-mêmes soumis. En Grèce, la Vérité descendante prend la figure symbolique d'une prosopopée de Dikè et de Thémis, divinités exprimant l'ordre juste.

À l'époque classique, la Vérité descendante se trouve profondément ébranlée. Le dialogue, c'est-à-dire la valeur de vérité accordée à la parole horizontale qui avait commencé de prendre consistance entre les guerriers des temps homériques [16], s'étend progressivement à l'ensemble des citoyens. La Révolution hoplitique qui est très exactement une démocratisation du statut de guerrier, permet (en principe) à tous les membres du *demos* de prendre la parole, naguère réservée au la os, corps aristocratique des chefs militaires. Bientôt la Pythie et tous les oracles, les récits d'Homère, et bien sûr l'autorité des rois, sont suspectés et rejetés.

À la mise en cause de la parole verticale correspond celle de l'organisation hiérarchique des institutions politiques. Les constitutions démocratiques ne se proposent, en effet, rien d'autre que d'organiser la recherche dia logique, donc horizontale, de la Vérité. Son séjour se déplace de l'Au-delà à l'Ici-bas ; de la périphérie supérieure de l'univers au milieu de la Cité. La citadelle des anciens rois, située au point culminant de la ville, est supplantée par l'*agora*, lieu de toutes les rencontres, et de tous les échanges. Le moyen d'accès à la Vérité n'est plus l'inspiration accordée à ceux qui sont les plus proches du divin et dominent le peuple. Elle est désormais la maîtrise (*teknè*) du langage, et avec lui du dialogue, acquise par ceux qui se placent d'eux-mêmes, de leur propre mouvement, au cœur du débat public.

Une équivoque se fait alors jour au sujet de la relation entre la Vérité et l'ordre politique. La possibilité de maîtriser l'accès à la Vérité en vient à passer pour une faculté de maîtriser la Vérité elle-même, et certains finissent par concevoir le dialogue non comme un moyen de *déceler* une vérité préexistante, mais comme un moyen de la *créer*. Pour la première fois apparaît l'éventualité d'un ordre politique qui serait le *produit de la volonté* des acteurs (du dialogue), et qu'ils pourraient dominer à leur guise. Au lieu de simplement se réapproprier le jugement sur l'ordre politique, et de remettre en cause ce qui en était préjugé par les dieux, pour retrouver sa Vérité, on imagine pouvoir librement l'instituer par soi-même. Se pose alors la question de savoir qui aura la maîtrise du dialogue instituant. Sera-ce Stentor, celui qui, parlant plus fort que les autres, parvient à intimider l'assemblée ? Ou sera-ce celui qui arrivera à la séduire par les fleurs du langage ? Débute l'époque des détenteurs professionnels des techniques du langage (rhéteurs) et de l'argumentation (sophistes).

On assiste bien en un sens à l'émergence d'une première forme d'autonomie de la Cité, par clôture à l'égard de la transcendance. La vérité devient profane, les vaticinations ne sont plus de mise, et l'ordre politique se présente comme interne à la société. Pourtant le dialogue ne s'accompagne à ce stade d'aucune garantie quant à

16. Le dialogue des héros est en fait parallèle au dialogue des dieux homériques, mais situé sur le plan inférieur. Cette structure horizontale à deux niveaux fait bien transition entre la « transdescendance » archaïque et 1'« horizontalité » classique.

son contenu de vérité. Il ressemble assurément au *logos*, la parole porteuse de Vérité, et paraît bien dévoiler le nom os, l'ordre juste. Mais, où est la certitude que ces apparences correspondent authentiquement à une Vérité ? Où est la justice, si elle tire son origine de la puissance d'une *teknè* ?

Surgit un soupçon d'un nouveau genre – qui prend le nom de « philosophique » – contre la résultante rhétorique et sophistique de la subversion de la transcendance par la démocratie. Tel est le sens qu'on peut donner à la contestation socratique de la prétention des Maîtres du Langage à remplacer les Maîtres de Vérité. Socrate récuse l'horizontalité de la parole, mais sans préconiser pour autant le retour à l'ancienne transdescendance. Il conserve le dialogue comme moyen d'accéder à la Vérité, en lui imprimant cependant une orientation verticale destinée, cette fois, à une remontée « transascendante » des apparences jusqu'aux essences. Le dialogue devient dialectique, c'est-à-dire discrimination dia critique des différences entre les illusions du langage et la possession de la Vérité. De ce point de vue, Socrate le poseur de questions, qui retourne contre les sophistes leur *teknè* du discours et les confronte à leurs contradictions, appelle bien Platon le donneur de réponses, qui expose un *logos* adéquat aux essences, par lequel le nom os est enfin retrouvé.

Il faut souligner que la transascendance platonicienne n'admet plus aucune redescente dès lors que la Vérité est supposée être une fois pour toutes dévoilée. Quand la dialectique réussit sa remontée (ce qui n'est pas toujours le cas, comme l'atteste le grand nombre de dialogues aporétiques c'est-à-dire qui échouent dans leur tentative pour franchir le seuil des apparences), il ne saurait s'agir de la remettre en cause. La Vérité n'ayant pas son fondement dans le dialogue qui n'est qu'un moyen pour y accéder, le discours ne se justifie plus ultérieurement que pour enseigner ce que l'on sait déjà. Sur le plan politique, cette position correspond à la renonciation aux institutions démocratiques qui n'avaient d'autre mérite que de permettre la dialectique initiale, ainsi qu'à son remplacement par le projet d'un « règne des Sages », savants qui détiennent pour toujours la connaissance de la justice, et sont capables de l'instaurer, puis de la préserver à l'intérieur de la Cité. Platon n'est pas précisément fixé sur la forme concrète à donner à cette institution philosophique du politique. Mais que ce soit celle du « roi tisserand » du *Politique*, celles de la *République* ou des *Lois* ou encore celle du despotisme éclairé de la *Lettre VII*, dans tous les cas le dialogue est voué à se supprimer, comme un échafaudage devenu inutile une fois que l'édifice a été construit (ou jugé bon) grâce à lui. Sur le plan métaphysique, cette position correspond à une formulation du rationalisme, en tant qu'elle pose l'existence d'une faculté de représentation définitive et adéquate aux essences éternelles, autrement dit d'une faculté universelle permettant d'acquérir la Vérité sur le monde et, le cas échéant, de le transformer.

Toute autre est l'approche aristotélicienne. Non bien sûr que la perspective de la justice soit abandonnée puisque, au contraire, toutes les œuvres politiques d'Aristote sont en quelque manière des traités de la justice. Dans l'état des textes que nous possédons, sa science politique prend place dans une partie importante de l'*Éthique à*

Nicomaque et de la *Rhétorique*, et dans la *Politique* tout entière. Les traités des *Économiques*, qu'ils soient ou non (en tout ou partie) apocryphes, se rattachent au Livre I de la *Politique*. Quant aux *Constitutions*, dont nous n'avons conservé que la *Constitution d'Athènes*, elles sont des ouvrages préparatoires à la science, des recueils de données empiriques (historiques, sociologiques et juridiques), encore que les concepts fondamentaux de la science y soient déjà à l'œuvre, mais d'une manière non théorétique (c'est ainsi que le mot même de « constitution », *politéia*, désigne la complexion physiologique de la Cité, et pas seulement son anatomie juridique). Enfin, toutes les sciences y sont impliquées à quelque degré, en tant que la science politique est « architectonique », clé de voûte et bouclage de tous les autres savoirs.

Pour ce qui concerne les trois textes principaux, le problème de leur articulation mutuelle n'est soluble qu'à la condition de comprendre qu'ils définissent chacun un point de vue spécifique sur la justice dans son ensemble. L'*Éthique* considère la justice au point de vue des personnes, en tant que moyen d'exercer les vertus et d'atteindre ainsi au bonheur individuel qui est l'accomplissement de l'être humain. La *Politique* considère inversement la justice au point de vue de la Cité – la Cité qui est concurremment le produit de l'exercice collectif des vertus individuelles, et leur condition de possibilité. La *Rhétorique*, enfin, considère la justice en tant qu'objet de la délibération au sein de la Cité, en vue de la détermination des choix justes, qu'il s'agisse du débat public dans le cadre de l'assemblée et des conseils, du débat judiciaire dans le cadre du prétoire, ou du débat philosophique sur les affaires publiques dans le cadre des réunions privées et des écoles. L'existence d'une pluralité de points de vue sur la justice, et plus particulièrement d'une distinction entre l'angle individuel de l'*Éthique* et l'angle collectif de la *Politique*, n'implique absolument pas l'existence d'une dichotomie. Nous n'avons pas affaire à une « moralité » individuelle qui aurait à se composer en « morale politique », comme c'est par contre le cas de la raison pratique kantienne, ou moins encore à une justice politique qui serait indifférente à la moralité individuelle ; mais à une boucle reliant la nature de l'organisme politique avec celle du citoyen.

À l'opposé des Modernes, il n'y a chez Aristote ni anthropologie atomistique, ni sociologie transcendante aux agents. Il y a uniquement une théorie du (système) politique dont l'éthique, la rhétorique, et même la « politique » prise au sens étroit d'étude institutionnelle des pouvoirs publics, ne sont que des moments. Dans la mesure où, d'une part, l'homme n'est lui-même, ne possède l'essence d'homme, que s'il est politique ; et où, d'autre part, la Cité n'a en retour aucune autre raison d'être que l'accomplissement de l'autonomie des individus formant sa communauté ; l'unité de base pour la théorie est forcément la Cité. Ou bien l'homme est animal politique, c'est-à-dire un être animé/organisé en tant qu'agent d'un système politique ; ou bien il n'est qu'un anthropoïde ou un barbare. Si le politique lui est ôté, il n'est pas l'« homme à l'état de nature » des fictions rousseauistes, mais l'« homme dénaturé », celui dont l'âme /organisation est inachevée, faute d'avoir été formée/informée par le processus convenable. Pour penser la personne humaine, y compris dans son *ethos*

individuel, il faut se donner la Cité, ce phénomène à la fois historique et naturel, émergent et rare, par rapport auquel se comprennent les phénomènes apparentés mais essentiellement distincts : sociations proto-politiques (hordes, ethnies, peuples), ou communautés infra-politiques qui, advenues plus tôt que la Cité, sont à son origine, telles que les familles, les villages et les tribus. L'émergence de la Cité n'est en effet nullement réductible à son origine. On peut bien concentrer les individus en un même lieu, multiplier et agrandir les familles ou les villages, jamais une Cité ne se formera directement de cette manière, elle qui est une singularité dans l'espace des sociations, une heureuse « catastrophe », et non une conséquence ou une « intégrale » de ce qui la précède et la conditionne. L'erreur usuelle est précisément de concevoir la Cité comme une formation de même nature que celles qui lui sont subordonnées ; comme si le pouvoir était identique, au degré près, au niveau d'un chef de famille ou à celui d'un gouvernement. On ne voit pas qu'elle est plutôt une solution de continuité, une mutation au sein de l'ordre social. Or cette singularité est en même temps son index et sa référence.

Les Cités dignes de ce nom sont relativement rares parmi les formations sociales, pour ce double motif qu'elles contiennent chacune un grand nombre de formations plus petites et sont incluses dans un grand nombre de formations plus larges, mais aussi parce qu'elles ont une forte propension à avorter ou à dégénérer. Il suffit, en effet, qu'une formation sociale, englobante par rapport aux communautés inférieures, autonome par rapport aux formations de même rang, devienne également autonome *par rapport aux individus qui la composent*, pour que la Cité échoue à se former. Alors, au lieu que l'autonomie des individus soit la destination fonctionnelle du système, celui-ci se prend lui-même pour fin et traite les citoyens en simples instruments de son propre développement. La circularité disparaît, et la barbarie s'installe.

En somme, la Cité est l'exception qui donne son sens au cas général [17]. Avant qu'elle n'apparaisse, il n'est possible de comprendre ni l'individu ni les autres formations sociales, qu'elles soient normales ou pathologiques. Il faut qu'elle ait été décelée au moins une fois pour qu'on puisse remonter à partir d'elle aux autres phénomènes sociaux. Nous sommes ici placés dans une situation théorique plus ou moins comparable à celle que la physique contemporaine nomme le « paradoxe EPR », où une réalité ne reçoit ses déterminations passées qu'au travers d'un événement postérieur. On ne peut déterminer la nature de l'homme qu'à partir de cet événement tardif dans son histoire qu'est l'émergence de la Cité ; de même qu'on ne peut découvrir la pathologie du social qu'à partir de son rare accomplissement régulier. Telle est la signification qu'il est permis d'accorder à la notion de « Miracle

17. La Cité n'est pas le seul « système politique » possible mais la référence à la fois théorique *et* doctrinale universelle de tous les « systèmes politiques » possibles (c'est-à-dire de tous les systèmes sociaux autonomes et organisés autour d'une communauté autonome). Cette dualité n'est pas indéfectible : nous pouvons parfaitement, aujourd'hui, lui refuser la normativité doctrinale qu'Aristote lui accorde, tout en admettant sa normativité théorique. Nous pouvons, autrement dit, renoncer éventuellement à considérer les empires par exemple comme des pathologies de la Cité, tout en en comprenant les principes à sa lumière.

grec » : la Cité est un phénomène révélateur qui permet d'interpréter rétrospectivement l'histoire sociale comme un passage de la puissance à l'acte, et de discriminer entre l'actualisation historique normale et ses échecs, sans recourir à une norme statistique à cet égard nécessairement trompeuse. Il n'y a pas de pensée politique sans la Cité. Et c'est d'ailleurs pourquoi l'intelligence du politique est menacée de se perdre lorsque disparaît la mémoire du phénomène révélateur. Observant la masse considérable d'organisations sociales pré-politiques, c'est-à-dire dépourvues d'autonomie, ainsi que celle des organisations politiques défectueuses, c'est-à-dire dans lesquelles l'autonomie du groupe inhibe celle de l'individu au lieu de la stimuler, on est enclin à confondre le politique avec ce dont il se distingue en réalité fondamentalement. Pire encore, on présuppose que toutes les organisations postérieures à la Cité sont par définition plus accomplies qu'elles ; et on la juge à leur lumière, au lieu de les interpréter – comme il conviendrait pourtant – par rapport à elle.

Sans la Cité, système social autonome assurant l'autonomie de ses membres, il est impossible de comprendre les diverses composantes du social, qui ne sont pas des substances accessibles par décomposition analytique, mais les termes d'un processus qui doit être appréhendé globalement. Celui-ci est le fruit d'une génération spontanée, autrement dit, en langage contemporain, d'une auto-organisation : aucune volonté extérieure à la Cité ne peut la créer aucune *juxtaposition* de ses parties ne peut la faire naître par hasard, aucune *puissance* interne ne peut la faire surgir. Elle se développe par l'enclenchement d'un cycle au travers duquel les individus produisent et reproduisent la Cité qui les produit et les reproduit en tant qu'êtres politiques. Si les hommes n'étaient pas naturellement constitués pour participer à un tel processus, et si ce processus n'était pas apte à reproduire leur constitution, le politique ne pourrait se perpétuer. La science de l'éthique a précisément pour objet de décrire ce qui dans le caractère est le comportement humain dépend de l'existence de la sociation politique ; tandis que la science du politique s'attache aux formes qu'elle est susceptible de prendre.

Aristote nomme « justice » le principe de réciprocité entre l'homme et la Cité et, partant, entre les hommes qui participent à la Cité. Parce qu'elle forme un système, elle doit être conçue de manière à la fois cohérente et diversifiée. Le premier point de vue sur la justice porte sur la justice politique au sens strict, qui distribue pouvoirs, honneurs et charges publics sur l'ensemble des citoyens. À l'autre extrême, la justice personnelle règle les rapports d'un individu vis-à-vis de lui-même. Entre les deux, la justice intégrale par rapport à autrui concerne l'ensemble des rapports sociaux. Elle comprend la justice domestique qui porte sur les relations internes aux foyers (rapports familiaux, rapports avec les employés) ; et la justice particulière qui règle le partage des biens et qui est elle-même divisée en distributive ou corrective selon que l'on considère l'attribution ou l'échange. Toutes ces modalités s'enchevêtrent et interagissent continuellement.

La justice (*dikaiosunè*), disposition « subjective », vise au juste (*dikaion*), relation « objective » ; mais elle n'est pas avec lui en rapport d'extériorité : la justice ne

produit pas le juste comme le potier produit le vase ; elle ne produit le juste que parce que le juste la produit en retour. Si le juste n'existait pas dans les choses, n'était pas inscrit dans les rapports sociaux, s'il n'était qu'une idéalité, la justice ne pourrait ni le découvrir, ni le mettre en œuvre. Seule la pratique de relations sociales justes peut placer les agents de la Cité en position de repérer ce qui est juste et de le conserver. L'homme juste est semblable au prospecteur qui « invente » un gisement : il n'invente que ce qui est déjà là, *in re* ; et c'est l'habitude du juste qui amène à le reconnaître là où il est. La pensée moderne est aux antipodes de cette conception : pour elle, le juste n'existe dans les rapports sociaux qu'après avoir été *a priori* tiré des facultés rationnelles transcendantes à la réalité sociale ; il est le produit artificiel d'un vouloir qui s'impose contractuellement à un ordre des choses dont il est naturellement absent. Pour Aristote, au contraire, une théorie serait bien incapable d'engendrer le juste par elle-même. Tout au plus peut-elle l'identifier et l'aider à se restaurer quand il est en voie de se corrompre. Mais il faut, en tout état de cause, que l'auto-organisation politique soit la réalisation de rapports justes, pour que la justice parvienne à se manifester.

La justice est une « vertu », c'est-à-dire un *habitus* de la *psyché*, une disposition organisationnelle de l'individu, qui s'acquiert par la pratique et lui permet d'agir d'après une règle de production du juste. L'homme juste est celui qui est habitué à se conformer au juste en tant que rapport « médian » entre les hommes. La justice existe naturellement chez tous en tant que potentialité, elle ne s'actualise cependant pas chez tous au même degré. Elle est une prédisposition universelle, d'origine psycho-physiologique, qui ne se transforme en disposition actuelle que lorsque la Cité la met en mouvement. On échappe ainsi à l'alternative moderne « nature ou bien culture » : sans la nature, la culture est stérile ; sans la culture, la nature est impuissante. Il faut que la puissance soit déclenchée par l'action, il faut que l'action renforce la puissance. La répétition de l'acte est indispensable à la création de l'*habitus* qui permet à son tour à l'acte de se répéter. C'est pourquoi la justice est l'effet de l'éducation, le résultat répétitif de l'éducation sur la capacité. Il est sans doute légitime de s'interroger sur l'origine de cette capacité, comme il est légitime de s'interroger sur l'origine des ailes qui donnent à l'oiseau la capacité de voler. Cette recherche, néanmoins, relève de la psychologie, non de la science politique qui est fondée pour sa part à la constater d'expérience. Or, si la justice qui est le principe d'organisation de la Cité est bien l'effet de l'éducation, c'est la Cité qui s'attribue au premier chef la responsabilité d'éduquer et qui, par conséquent, produit la disposition qui la produit. Le système est parfaitement bouclé : la Cité s'auto-produit en produisant les composantes nécessaires à son fonctionnement ; elle transforme la matière première psychologique qui est de part en part soumise à ses déterminations naturelles, en l'« informant ».

Pourtant, ce processus n'est pas « quelconque ». Ce n'est pas n'importe quel système de formation des individus qui constitue une Cité. Encore faut-il qu'il soit orienté vers la finalité ultime de l'organisation politique : l'actualisation *collective* du

but de chaque *individu*, qui est d'atteindre le « souverain bien » (*to ariston*). Celui-ci n'est pas un bien matériel particulièrement précieux, non plus qu'un état de béatitude, il est un système d'actes dont la pratique constitue le bonheur. Tout individu vise en principe à le réaliser pour lui-même. Mais il n'y peut parvenir isolément. La communauté politique est sa condition de possibilité, et sa fonction est de donner aux individus les moyens d'être heureux, en commençant par leur enseigner en quoi le bonheur consiste vraiment. Toutes les autres fonctions lui sont subordonnées. La sécurité collective ne peut pas davantage que la prospérité être tenue pour une fin en soi. Ce ne sont que des conditions nécessaires mais insuffisantes. Lorsqu'une Cité transforme l'ordre et la richesse en finalités ultimes, elle asservit les individus au lieu de les servir, et commence à dysfonctionner. Pareillement, lorsqu'elle impose autoritairement une idée du bonheur au lieu de l'enseigner par l'exemple multiplié de citoyens heureux, elle dégénère. La corruption du système est à son comble quand un gouvernement prétend faire le bonheur des individus à leur place, en oubliant que l'essence du bonheur contient l'autonomie dans sa définition et *implique* la participation directe des individus qui en jouissent à l'acte de gouverner.

Tel est le schéma de la théorie aristotélicienne de l'autonomie politique. Elle présente l'homme comme un être dont toute la vocation est l'autonomie (penser par soi-même, se gouverner soi-même, agir par soi-même), mais dont l'autonomie transite par l'échange au sein d'une formation sociale autonome (libre de toute sujétion extérieure et de toute dépendance matérielle inutile). L'autonomie politique n'est ni une liberté d'agir de manière quelconque, ni la réalisation d'une idée antérieure à la sociation, elle est la reproduction des conditions de l'échange réciproque, qui est lui-même la condition de l'autonomie des individus. Il n'est pas jusqu'à la science politique qui ne s'intègre à son tour à ce système, elle qui est apparue grâce à lui et qui sert à le conforter.

Par la suite, l'histoire de la pensée devint celle d'un oubli de l'autonomie, tant en politique que dans les sciences de la nature. Celle-ci ne se conserva que sous forme d'une survivance philosophique, réactivée de temps en temps face à l'incapacité de la connaissance « positive » à dominer réellement la sphère du vivant et du social, mais progressivement immergée néanmoins dans un mouvement physicaliste qui paraissait voué à l'engloutir un jour ou l'autre. À partir de l'offensive cartésienne contre les vestiges du patrimoine théorique aristotélicien encore présents dans la science médiévale, et surtout à partir de l'ère positiviste proprement dite, la Modernité ne cessa d'étendre l'empire paradigmatique de l'hétéronomie. Qu'il s'agisse de l'individualisme volontariste et techniciste, ou du mécanisme physicien censé pouvoir s'appliquer aux domaines organiques, l'élimination de l'autonomie naturelle – tenue pour métaphysique – et la subordination de la matière et de la société à la transcendance subjective, étaient la tâche que le progrès était supposé devoir remplir. Il fallut attendre la systémique, et plus exactement la seconde systémique, pour que le concept d'autonomie redevienne l'objet d'un approfondissement scientifique.

Ce que nous désignons ici sous le nom de « seconde systémique » se caractérise par une tendance, interne à la systémique, à substituer des modèles d'organisation autonome aux modèles initiaux de la cybernétique, consacrés à l'inverse aux organisations hétéronomes, c'est-à-dire produites et pilotées par des opérateurs externes. Il faut toutefois préciser d'emblée que la « seconde systémique » n'est pas totalement en rupture avec la première. Elle ne s'en distingue que dans la mesure où celle-ci s'était elle-même concrétisée par la première cybernétique, ou en avait du moins revendiquée les travaux. Or, comme on l'a répété, l'aspiration originelle de la systémique, telle qu'elle s'était exprimée dès les années 1930 (en fait dès les années 1920), à constituer une science transdisciplinaire des totalités organisées, avait été autant contredite que mise en œuvre par les réalisations de la première cybernétique durant les années 1940 et 1950.

L'écart entre l'idéal de la première systémique et la réalité de la première cybernétique, se laisse assez nettement repérer dans la conception « instrumentale » de Wiener, dont le but est d'aboutir à une maîtrise technologique d'une variété de systèmes. Bien qu'il fût réservé comme on l'a dit sur la possibilité de parvenir à une cybernétique sociale, Wiener se propose de multiplier les modèles de régulation et de commande en dehors même de la sphère physique strictement définie. La différence entre la première systémique et le projet de cybernétique « épistémique » de Warren McCulloch est par contre plus difficile à discerner. Ce dernier vise en effet à construire un modèle abstrait d'une machine de Turing, composée de neurones formels et possédant toutes les facultés d'un cerveau. Certes, le système nerveux que cette machine a pour vocation de représenter n'est lui-même produit et piloté par personne, sinon par ce que E. Schrödinger appelle à la même époque la « mécanique du Seigneur » [18], mais cet objet « organique » est cependant le résultat d'une ingénierie reposant à son tour sur une science en fin de compte analytique, la physique. Autrement dit, même si le cerveau est autonome, tout se passe comme s'il ne l'était pas. Il s'agit d'incarner dans un réseau d'éléments atomistiques (les neurones formels) le fonctionnement de la logique des propositions élaborées par Hilbert, Russell et Whitehead, Wittgenstein, Carnap, etc. À ces éléments correspondent les unités psychiques élémentaires (parfois baptisées *psychons*). D'un côté les modèles de McCulloch sont dissociés du cerveau biologique réel dont ils fournissent seulement un isomorphisme abstrait, et c'est à ce titre qu'ils sont à l'origine de l'ordinateur digital et de l'intelligence artificielle. De l'autre côté, les réseaux qu'ils décrivent sont des processus circulaires qui correspondent à la réalité de systèmes neurophysiologiques autonomes. Ces processus fonctionnent par eux-mêmes, hors du contrôle d'une commande subjective, et constituent au contraire la dynamique sous-jacente à la subjectivité mentale. En sorte que l'autonomie est virtuellement restaurée, tout en étant ramenée à l'hétéronomie. En se dotant d'instruments nouveaux – ceux de la cybernéti-

18. E. Schrödinger, *What is life ?* VII.71, Cambridge, 1944.

que – la physique parvient ainsi, en principe, à réduire à la substance du mécanisme la phénoménologie de l'autonomie.

La (première) systémique reconnue très tôt dans cette première cybernétique sa fille ennemie. Elle était bien sa fille, puisque les deux articles fondateurs de la cybernétique en 1943 accomplissaient une partie du projet unificateur de la systémique : « Behaviour, Purpose and Teleology » de Rosenblueth, Wiener and Bigelow [19], de même que « A logical calcul us of the ideas immanent in nervous activity » de McCulloch et Pitts [20] étaient assurément destinés à réintégrer les objets propres de la neurophysiologie, de la psychologie et de l'épistémologie, y compris la téléologie honnie par la modernité positiviste, dans le giron des sciences de la nature matérielle. Le séminaire Hixon, organisé au Caltech en 1948, fut l'occasion d'une première confrontation [21]. En critiquant l'atomisme béhavioriste de McCulloch, P. Weiss y expose la conception des niveaux d'autonomie systémique à laquelle il devait quelque vingt ans plus tard donner sa formulation définitive, lors du séminaire d'Alpbach qui marqua officiellement la naissance de la seconde systémique, caractérisée par un refus du réductionnisme [22].

Mais de même que la première systémique ne se ramène pas – tant s'en faut- à la première cybernétique dont elle s'attribue la contribution tout en en rejetant partiellement la philosophie, la seconde systémique ne se laisse pas ramener à ce que von Foerster appelle « seconde cybernétique » ou « cybernétique de la cybernétique » ou encore « cybernétique du second ordre ». La seconde cybernétique permet à la systémique de se réconcilier définitivement avec la cybernétique, et forme avec elle un paradigme unique, celui précisément de la seconde systémique. Et cette dernière n'en reste pas moins plus vaste et plus diverse.

Cette quadruple classification (première, seconde / systémique, cybernétique) est principalement didactique et ne saurait être prise pour une division absolue. On peut en effet relire toute l'histoire de la systémique, la première cybernétique y incluse, comme un quasi-continuum théorique tout entier orienté vers la redécouverte de l'autonomie. On peut tout aussi bien insister à l'inverse sur les tendances réductionnistes et hétéronomistes, en tenant l'autonomie pour un champ d'investigation tardif et marginal. On peut interpréter la première cybernétique comme la version la plus radicale du physicalisme, celle qui permet de résorber définitivement la spécificité apparente du téléologique et de l'organique à l'intérieur de l'ordre mécanique. Mais on peut tout aussi aisément l'interpréter comme une métamorphose de la physique elle-même, et son ouverture à des concepts depuis trop longtemps perdus de vue : la

19. Article paru dans *Philosophy of Science*, X.l, 1943, trad. fr. dans *Études philosophiques*, 2, 1961.
20. Article paru dans *Bulletin of mathematical biophysics*, 5, 1943, et repris dans McCulloch, *Embodiements of mind*, Cambridge (Mass.), 1953.
21. Les actes du séminaire Hixon ont été publiés en 1951 par L. Jeffres sous le titre *Cerebral mechanisms in behaviour*.
22. Les actes du séminaire d'Alpbach ont été publiés à New York en 1970 par A. Koesler et J. Smythies sous le titre *Beyond reductionism : New perspectives in the life sciences* (la trad. fr. de la contribution de Weiss est parue dans *l'Archipel scientifique*).

première cybernétique serait ainsi d'abord l'extension de la physique aux causalités circulaires, et la seconde serait ensuite l'application de cette nouvelle physique au traitement autoréférent de l'information.

La seconde cybernétique, pour sa part, s'établit délibérément dans la lignée de la première. An *approach to cybernetics* [23] qui, sous la plume de G. Pask, en expose les résultats initiaux, est préfacé par McCulloch qui entérine à cette occasion la question de R. Ashby :

> Comment de tels systèmes [ceux qui sont produits par l'homme] peuvent-ils s'organiser eux-mêmes ?

L'« ordinateur biologique » (dénomination même du laboratoire dirigé par von Foerster de 1957 à 1976 : Biological Computer Laboratory ou BCL) [24] que la seconde cybernétique cherche à concevoir est bel et bien un automate formel au sens de McCulloch. Il n'y a par rapport à celui-ci qu'un déplacement d'accent : l'enjeu n'est plus la réductibilité du système à un mécanisme, puisqu'il est désormais admis qu'un réseau de neurones est un mécanisme, mais la capacité paradoxale du système à accroître sa propre organisation dans l'exercice de certaines fonctions. L'expression « ordinateur biologique » renvoie non pas à un ordinateur dont le support matériel (le *hardware*) serait biochimique au lieu d'être électronique, ni même directement à un ordinateur dont les fonctions seraient équipotentes à celle d'un cerveau animal ou humain, mais à un automate formel capable de s'organiser lui-même en calculant récursivement ses propres fonctions. L'idée originale du BCL est d'introduire une équivalence entre l'activité organique (la vie) en général et le calcul : l'ordinateur biologique est le modèle des processus de traitement de l'information (ou – ce qui revient au même – de calcul) qui constituent un organisme. Ce ne sont plus seulement les fonctions neurophysiologiques qui sont décrites comme des systèmes de calculs (ou ordinateurs formels ou machines de Turing), mais l'intégralité des fonctions biologiques. Or, toutes ces fonctions s'accomplissent non par le calcul de quelque chose d'extérieur comme le font les ordinateurs réels de l'intelligence artificielle ou les automates de McCulloch mais par le calcul de soi-même. Les réseaux de McCulloch se retournent en quelque sorte sur eux-mêmes et engendrent des formes d'organisation nouvelles, qu'il faut bien qualifier d'autonomes. En se bouclant au second degré, ils se développent au-delà de l'ingénierie qui leur a donné naissance.

Toute cybernétique a pour objet les causalités circulaires par lesquelles un système maintient certaines valeurs (essentielles d'après le cadre de référence de l'observateur) à l'intérieur de certaines limites, en dépit des sollicitations divergentes de son environnement et plus généralement malgré la direction en tropique de la

23. C. Pask, *An approach...*, *op. cit.*, Londres, 1961.
24. Les principaux membres du BCL – outre Ashby, von Foerster et Pask – sont les logiciens C. Günter et L. Löfgren, et le biologiste H. Maturana (fondateur, avec F. Varela et R. Uribe, de l'École de Santiago, voir plus loin).

matière. C'est ainsi que le désormais banal régulateur de Watt repose sur une boucle de rétroaction négative qui convertit l'information [25] acquise sur la vitesse produite par le moteur, en modulation de la quantité d'énergie consommée pour produire la vitesse, afin de la stabiliser. Mais alors que la première cybernétique porte sur des systèmes capables de préserver la stabilité de leur organisation, y compris des systèmes aptes à la cognition, la seconde porte sur des systèmes dont l'organisation est en quelque façon instable – et croissante – au point de vue de l'observateur, du fait même que leurs activités cognitives sont auto-référentes. Elle augmente la gamme des causalités circulaires en introduisant des boucles de rétroaction récursives à l'intérieur des procédures de calcul. Tandis qu'un ordinateur trivial est un être qui accomplit des fonctions de calcul en exécutant le programme que l'ingénieur a calculé dans ce but, l'ingénieur à son tour peut être pensé comme une machine dont l'activité consciente de calcul est conditionnée par l'activité de calcul de son organisme entier, et qui se construit lui-même en construisant la réalité sur laquelle porte ces calculs. La cybernétique cesse d'avoir exclusivement pour objet des systèmes observés ; elle s'étend aux systèmes qui observent, y compris ceux qui n'observent que parce qu'ils s'observent eux-mêmes. Ce faisant, elle s'oblige à conceptualiser l'autonomie, d'abord sous les espèces de l'auto-organisation.

La seconde cybernétique ne détient pas le monopole de l'étude de l'auto-organisation au sein de la seconde systémique. Existe une pluralité d'autres orientations de recherche importantes qui ont en commun avec elle un centrage sur la question du gain d'organisation par un système. Il convient de souligner à cet égard la contribution des embryologistes qui, comme P. Weiss – déjà signalé comme grand acteur de la première systémique – ou C.H. Waddington – qui fut, entre autres choses, l'inspirateur des travaux de R. Thom dans le domaine du « vitalisme géométrique » [26] –, combattirent l'espérance illusoire, créée par la biologie moléculaire, d'une réduction du développement embryologique à la seule transmission biochimique de l'information génétique. Pour Weiss l'« auto-organisation » n'est pas le nom d'une *théorie*, mais celui d'une *question* scientifique, centrale en embryologie puisque tout le problème de cette discipline réside dans la modélisation des processus de crois-

25. L'existence de rétroactions *matérielles* est une banalité pour la science et remonte, au moins à Démocrite et aux tourbillons de Lucrèce. L'innovation fondamentale de la cybernétique consiste à discerner des rétroactions *informationnelles*. C'est la ré-entrée des informations sur les effets du système dans le système (et parmi ses causes) qui produit l'autonomie, par opposition aux simples circularités qui en sont la préfiguration.

26. Cf. R Thom, *Stabilité structurelle et morphogenèse* (2e éd.), Paris 1972, en particulier le chap. 8, « Biologie et topologie », et son appendice, « Vitalisme et réductionnisme » : « Le biologiste [...] ne peut attendre que le physico-chimiste lui offre une théorie complète de tous les phénomènes locaux rencontrés dans la matière vivante. Il s'efforcera seulement de construire un modèle localement compatible avec les propriétés connues du milieu, et de dégager la structure géométrico-algébrique qui assure la stabilité du système sans s'efforcer d'atteindre à une description exhaustive du métabolisme vital. Ce point méthodologique va à l'encontre de la philosophie dominant actuellement, qui fait de l'analyse d'un système en ses ultimes constituants la démarche première à accomplir pour en révéler la nature. Il faut rejeter comme illusoire cette conception primitive et quasi canibalistique de la connaissance [...]. Notre méthode qui vise à attribuer à l'être vivant une structure géométrique formelle en assurant la stabilité, peut être caractérisée comme une sorte de *vitalisme géométrique* » (p. 158 sq.).

sance de la complexité organisationnelle, mais également présente dans de multiples autres domaines [27]. L'auto-organisation qualifie la spécificité de ces systèmes stratifiés qui ne se laissent pas traiter sous l'angle exclusif d'un « micromécanisme » de type moléculaire, et qu'il incombe d'après lui à la systémique – à travers le « concept fondamental de système hiérarchique » – de décrire à leurs différents niveaux. Quant à Waddington, il consacra encore le dernier texte écrit avant sa mort survenue en 1975 [28] à évaluer la portée pour l'embryologie du concept d'« auto-transcendance » emprunté à la seconde cybernétique, qui désigne la capacité d'un système à produire des descriptions autoréférentes, c'est-à-dire à se décrire lui-même, et *par conséquent* à se transformer lui-même. Il est clair, en effet, qu'une simple réplication du premier ordre, telle qu'elle se manifeste dans la théorie cybernétique standard, est impuissante à produire d'autres mutations qu'une accumulation négative d'erreurs et donc une perte d'information (voir plus haut la critique de l'« archéo-darwinisme » par Aristote). Pour rendre compte des altérations positives ou adaptatives, il faut recourir à l'idée d'une réplication du second ordre, permettant le changement sans perte – ou avec gain – d'information.

Plus radicale encore est l'œuvre de Prigogine. Alors que la plupart des cybernéticiens, y compris les plus physiciens d'entre eux, concevaient l'organisation ou sa variété auto-organisationnelle, comme un agencement de la matière depuis un niveau supérieur – celui de la vie dans le cas des émergences naturelles ou celui du social dans le cas des manipulations artificielles –, et non comme une propriété interne de l'ordre matériel, Prigogine eut très tôt (au moins depuis 1947) l'ambition de briser la barrière ontologique qui était censée séparer à cet égard l'ordre chimique des ordres réputés supérieurs. Bien que la biologie moléculaire fût elle-même un enfant des physiciens (M. Delbrück, E. Schrödinger, et bien entendu F. Crick), elle s'était en fin de compte développée comme une théorie de l'écart entre les structures physico-chimiques ordinaires (asservies à une tendance vers l'équilibre thermodynamique et astreintes à la symétrie) et les structures vivantes – les « cristaux apériodiques » de Schrödinger –, douées de la faculté d'acquérir et de conserver une stabilité loin de l'équilibre. Or si le métabolisme vital résiste avec succès, pendant la durée de son existence éphémère, au désordre moléculaire qui engendre la symétrie macroscopique de la matière inanimée, il n'en reste pas moins que des systèmes chimiques, en tant qu'ils sont eux aussi des systèmes ouverts échangeant de l'énergie avec leur environnement, peuvent parvenir par eux-mêmes à se stabiliser loin de l'équilibre thermodynamique. Ces structures, que Prigogine nommera « dissipatives » à partir de 1967, sont donc elles aussi – auto-organisées.

Des phénomènes d'autocatalyse ou de catalyse croisée se produisent ainsi en deçà des émergences vivantes et constituent, au moins en principe, le « chaînon man-

27. Cf. « Un et Un ne font pas deux », in Weiss, *L'Archipel scientifique, op. cit.*
28. Cf. E. Jantch & C.H. Waddington, *Evolution and Consciousness : Human systems in Transition*, Reading (Mass.), 1976.

quant » [29] entre la matière faussement considérée comme inerte et l'évolution biologique qui commence avec la ou les premières cellules organiques [30] (sur l'origine desquelles la biologie moléculaire en tant que telle ne suscite que des spéculations métaphysiques d'une pauvreté désolante).

Parmi les illustrations remarquables de la seconde systémique, on trouve également à partir des années 1970 une génération nouvelle de savants qui, ayant recueilli l'héritage de la seconde cybernétique des années 1960, lui ont pour ainsi dire succédé en s'engageant dans des directions de recherche originales par rapport aux siennes. Les deux souches principales sous ce rapport sont apparues en biologie : il s'agit de la théorie du « hasard organisateur » (ou de la « complexité à partir du bruit ») de H. Atlan [31] et du « concept d'autopoïèse » de l'École de Santiago [32]. L'une comme l'autre donnèrent ensuite naissance à des prolongements en mathématique appliquée et en physique théorique (réseaux-à-seuils, automates probabilistes, etc.) puis à des extensions dans le domaine des sciences sociales [33].

Toutes ces composantes très variées sont loin de faire de la seconde systémique un corps de théorie plus unifié que celui de la première avec laquelle elle renoue. Bien qu'il soit rigoureusement impossible en conséquence d'en rendre compte ici avec un minimum de précision, il est permis néanmoins d'énoncer à leur propos des remarques tout à fait générales. Elles se séparent entre elles, même sur le statut et la définition qu'elles donnent à l'autonomie ; mais elles ont en commun, comme on l'a dit, de substituer des modèles d'autonomie aux modèles d'hétéronomie antérieurs. Il s'agit en effet de substitutions plutôt que d'un simple ajout, car l'autonomie au lieu de passer plus longtemps pour une exception dans un monde de systèmes hétéronomes, tend à s'élever désormais au rang de cas général.

En dépit des apparences, et, il faut le reconnaître, des intentions affichées par la majorité des chercheurs concernés, ce sont bien en réalité les « mêmes » phénomènes qui sont traités comme hétéronomes par la première cybernétique et comme autono-

29. Parmi les importantes contributions ultérieures à la recherche du « chaînon manquant » il faut aussi signaler les travaux de M. Eigen sur les hypercycles chimiques comme processus de complexification (cf. « Self-organization of Matter and the Evolution of Biological Macromolecule », in *Die Naturwissenschaften* 58, 1971) et ceux de A Katzir-Katchalsky (cf. « Biological flow structures and their relation to chemico-diffusional coupling », in *Neuro-sciences research program phase bulletin*, IX.3, 1971). Pour une synthèse plus récente, voir H. Haken (éd.), *Synergetics : An introduction – Non equilibrium phase transitions and self-organisation in physics, chemistry and biology*, Berlin, 1978.

30. Cf. P. Glansdorff et I. Prigogine, *Structure, stabilité, fluctuation*, Paris, 1971 ; I. Prigogine et I. Stengers, *La Nouvelle Alliance*, Paris, 1979.

31. Cf. *L'organisation biologique et la théorie de l'information*, Paris, 1972 ; *Entre le cristal et la fumée*, Paris, 1979.

32. Cf. F. Varela, H. Maturana & R. Uribe, « Autopoiesis : The Organization of Living Systems », in *Bio-Systems*, 5, 1974 ; H. Maturana & F. Varela, « Autopoiesis and Cognition », in *Boston Studies in the Philosophy of Science*, 42, Boston, 1979 ; F. Varela, *Principles of Biological Autonomy*, New York, 1979.

33. Cf. M. Zeleny (éd.), *Autopoiesis, Dissipative Structures and Spontaneous Social Order*, Boulder, 1980 ; M. Zeleny (éd.), *Autopoesis : A Theory of the Living Organization*, New York, 1981 ; F. Benscher, P. Hejl, W. Kock (éd.), *Autopoiesis, Communication and Society*, Francfort, 1980 ; C. Roth & H. Schwegler (éd.), *Self-organizing Systems*, Francfort, 1982 ; J.-P. Dupuy, *Ordres et désordres*, Paris, 1982 ; F. Geyer & J. Van der Zouwen, *Sociocybernetic Paradoxes*, Londres, 1986.

mes par la seconde. Tout système est « automatique » par définition, c'est-à-dire possède une procédure de régulation par laquelle les caractéristiques constitutives de son identité pour l'observateur sont maintenues, malgré la dégradation qui menace nécessairement toute chose soumise aux lois physiques. Cette procédure peut être minimale, se réduisant comme la carapace par exemple – à un stock (éventuellement non renouvelable) de protections physiques passives. Elle peut être au contraire extrêmement complexe, comme dans le cas des récursions auto transcendantes mentionnées plus haut [34]. Elle peut à la limite être entièrement fournie par l'observateur lui-même, comme dans le cas d'objets idéaux dont toute l'existence se réduit à être posés par l'imagination et qui ne conservent leur consistance « systémique », qu'à l'intérieur de leur constitution purement subjective. Mais tandis que la première systémique, qui (surtout à travers la première cybernétique) s'attache primordialement à la régulation homéostatique de machines artificielles ou de machines abstraites simulant les machines naturelles, et tend à traiter toute procédure de ce type en produit d'une commande extérieure au système considéré ; la seconde tend à la traiter en produit du système lui-même. En d'autres termes, alors que la première tend à décrire même les organisations naturelles comme des artefacts, des outils aux mains d'un agent qui leur assignerait des fonctions transcendantes, les aurait conçus dans ce dessein, la seconde et tend à décrire même les artefacts comme s'ils étaient des organisations naturelles, fruits d'une génération spontanée. Nous avons affaire à une nuance, et en même temps à beaucoup plus qu'une simple nuance. En un sens, les deux approches sont analogues, puisqu'elles établissent l'une comme l'autre une équivalence entre les différentes catégories de systèmes, et puisque l'instrument dont elles se munissent pour les penser est, dans les deux cas, un artefact : la modélisation. En un autre sens, pourtant, elles sont opposées puisque l'équivalence se fonde pour l'une sur une réduction de toutes les machines à des mécanismes de type physique, et pour l'autre sur une subsomption de toutes les machines sous le concept d'organisme. À la reproduction cybernétique de la nature par des systèmes manipulables, s'oppose la production de systèmes qui sont autonomes par rapport à leur propre producteur. Davantage : en se rendant autoréférente, la seconde systémique transforme l'artifice de la modélisation en un processus de cognition naturelle intégré à l'ensemble de l'activité biologique.

La direction empruntée par la seconde systémique n'est pas pour autant une régression vers une pensée « vitaliste » ou « animiste ». Elle continue de traiter scrupuleusement tous les systèmes comme des machines, c'est-à-dire comme des relations logiques susceptibles d'être matérialisées, et sujettes par conséquent à toutes les lois ordinaires de la mathématique et de la physique. Sa différence spécifique est une renonciation de principe à la simplification consistant à dissocier la machine des ex-

34. Sur la notion d'« auto-transcendance » voir W. Pankow, « Openness as Self-transcendence », in E. Jantsch & C.H. Waddington (éd.), *op. cit.*. L'« auto-transcendance » est parfois appelée aussi *bootstrap*. Pour une analyse approfondie et plaisante du *bootstrapping*, cf. D. Hoffstadter, Gödel, Escher, Bach, New York, 1977.

ternalités, notamment cognitives, qui la conditionnent. L'hétéronomie devient ainsi une abstraction dans un univers d'autonomie. Il n'est pas nécessaire de surajouter une substance « vitale » ou « psychique » à la nature matérielle pour obtenir les phénomènes caractéristiques de l'autonomie ; il faut au contraire ôter à l'organisation naturelle du monde un certain nombre de liaisons – à commencer par les liaisons cognitives – pour que l'hétéronomie se manifeste à l'observation. Ce renversement de point de vue provient à l'évidence de la clarification de la notion d'autonomie, séparée de celle d'indépendance. Il ne peut y avoir autonomie d'un objet que dans le cadre d'une relation de connaissance avec lui. Son autonomie dépend du référentiel de l'observateur qui peut lui-même être transcendant par rapport à l'objet (allo-référence) ou auto transcendant (auto-référence).

La distinction entre systèmes autonomes et hétéronomes est en un sens, mais en un sens seulement, « substantielle ». Elle correspond alors à une différence de nature entre deux catégories d'objets organisés ou, ce qui revient au même, entre deux catégories d'organisations. C'est ainsi qu'une automobile est « objectivement » hétéronome, puisqu'elle est fabriquée conformément à des plans antérieurs à elle, et pilotée par un être hétérogène à ses composantes, en vue de remplir des fonctions auxquelles elle est par elle-même indifférente. Inversement, un organisme cellulaire est « objectivement » autonome, dans la mesure où il se produit lui-même et produit son propre « plan » sans autres visées qu'immanentes à son propre développement. Cette différence paraît si obvie que, comme on l'a dit, elle est entérinée par la plupart des théoriciens de la seconde systémique qui estiment modestement étudier de nouveaux objets, plutôt que de renouveler fondamentalement l'étude de tout objet possible.

En un autre sens, cependant, la distinction n'est pas substantielle mais procédurale. Il suffit de réintégrer l'ingénieur et le pilote dans la régulation qui la caractérise comme système, pour que l'automobile redevienne une entité autonome ; de même qu'il suffit, inversement, de dissocier en quelque manière le génome de l'organisme pour que celui-ci redevienne hétéronome. La distinction d'« objective » qu'elle était au premier sens, devient « subjective » au second ; ce qui ne signifie pas qu'elle est sans importance car nous entrons justement dans un paradigme pour lequel la « subjectivité » est réintroduite de plain-pied parmi les « objets » de la connaissance. C'est à von Foerster, Ashby, et surtout Pask que l'on doit d'avoir indiqué que tout système contenait virtuellement la procédure de sa propre modélisation et formait avec son modélisateur une entité autonome. D'où il suit que la description d'un objet comme hétéronome est toujours en toute rigueur une mutilation, ou du moins une simplification provisoire par rapport à une description plus complète. Nous sommes libres de séparer n'importe quel objet de ses tenants et aboutissants, y compris l'observateur sans lequel il ne serait pas un objet. Mais nous pouvons aussi bien réintroduire l'observateur et penser l'objet, fût-il hétéronome, comme une composante d'un système autonome incluant la relation avec ce dont il dépend pour exister.

Ce renversement déborde le remplacement du paradigme « mécaniste » du premier âge cybernétique par un paradigme « organiciste », et le porte à son terme. Il constitue à cet égard un retour à l'aspiration systémique originelle à une connaissance trans-régionale du monde à partir de son ordre le plus élevé, en réaction contre le physicalisme positiviste qui dominait alors la science et prétendait la fonder sur l'ordre matériel de base. C'est en effet dans l'ordre vivant et dans l'ordre anthropo-social que se rencontre la quasi-totalité des réalités qui se manifestent comme « objectivement » autonomes, au sens où – d'après l'expérience intuitive que nous en avons – elles se présentent comme le produit d'elles-mêmes. Mais il n'est pas obligatoire d'admettre l'universalité de l'autonomie pour reconnaître en eux des êtres autonomes. C'est assez pour cela que de nier l'universalité de l'hétéronomie. En revanche, l'idée d'une universalité de l'autonomie demande un cheminement plus long.

Avant les débuts de la seconde cybernétique, la première cybernétique avait commencé de s'intéresser au *gain* d'organisation par les systèmes et non plus seulement à la *conservation* naturelle ou artificielle de l'organisation. Dès les Conférences Macy qui, de 1946 à 1953, constituèrent à la fois le seul cadre institutionnel commun aux pionniers de la cybernétique et le lieu de leur confrontation avec les spécialistes des sciences humaines [35], apparaît la question thématique de la manière dont les causalités circulaires permettent à une organisation d'émerger, de s'accroître et de se maintenir, sans autre intervention extérieure que son insertion dans un environnement physique ordinaire. Or, durant cette phase préliminaire, les contributions, sous ce rapport les plus significatives, vinrent des cybernéticiens proprement dits plutôt que des représentants des disciplines plus immédiatement concernées par l'autonomie substantielle. C'est le problème de l'apprentissage qui joua en l'occurrence le rôle de fil d'Ariane entre les préoccupations initiales de la première cybernétique et la redécouverte de l'autonomie par la seconde. Au moment même où celle-ci commence de prendre la relève [36], Wiener publie une nouvelle édition (1961) de son grand œuvre et, utilisant le terme d'« auto-organisation » comme s'il n'impliquait aucune rupture avec son propre passé théorique, déclare que :

> La notion de machine capable d'apprentissage est aussi vieille que la cybernétique elle-même. [37]

35. Organisées par McCulloch, les Conférences Macy eurent notamment pour participants (titulaires ou invités) : R. Ashby, Y. Bar-Hillel, C. Bateson, J. Bigelow, H. von Foerster, R. Jacobson, P. Lazarsfeld, K. Lewin, R. Lorente de No, M. Mead, J. von Neumann, W. Pitts, R. Rosenblueth, C. Shannon, et N. Wiener.
36. Ce « moment » se laisse repérer par la publication de trois ouvrages collectifs : M. Yovits & S. Cameron (éd.), *Self-organizing Systems*, New York, 1960 ; H. von Foerster & H. Zopf (éd.), *Principles of Self-organization*, New York, 1962 ; M. Yovits, C. Jacobi & C. Goldstein, *Self-organizing Systems*, Washington D.C., 1962.
37. Wiener, *Cybernetics*, *op. cit.*, Préface à la seconde édition qui contient deux nouveaux chapitres : « Sur l'apprentissage et les machines autoreproductrices » et « Ondes cérébrales et systèmes auto-organisés ».

Ceci est, bien sûr, à la fois vrai et faux, selon la définition que l'on donne de l'« apprentissage », qui peut être ou bien l'adaptation d'un système aux changements qui se produisent dans son environnement, ou bien une réorganisation de ce système, ou encore quelque chose d'intermédiaire entre les deux. Déjà McCulloch s'était heurté à cette difficulté dès la fin des années 1940 et avait été amené, pour rendre compte de la mémoire, à introduire des modifications aléatoires du schéma de connexion des neurones. L'« apprentissage » de Wiener est toutefois moins radical en tant qu'il n'implique aucune vraie réorganisation du système, mais un stockage d'information. Calé dans la perspective d'ingénieur qui est la sienne, Wiener se demande si un automate artificiel est capable d'apprendre et de se reproduire, échappant du même coup au contrôle de son constructeur. Il rencontre de la sorte la question de l'autonomie mais- suprême paradoxe – sous l'angle de l'hétéronomie :

> Les automates que la première édition de ce livre ne faisait qu'annoncer ont désormais leur existence propre, et les dangers sociaux corrélatifs dont j'avais averti, non seulement dans ce livre, mais aussi dans son petit vade-mecum populaire *L'Utilisation humaine des êtres humains* (1950), se sont dressés bien au-dessus de l'horizon. [38]

L'autonomie est ici pensée comme autonomisation – potentiellement dangereuse – d'un artefact ; et, comme d'habitude, par extension, comme perte de contrôle d'un organisme naturel (diffusion des cellules cancéreuses par exemple). Or, l'apprentissage n'a pas dans cette affaire l'importance que Wiener croit devoir lui accorder, car même s'il permet éventuellement d'accroître la puissance (et donc le danger) d'un système qui s'autonomise, ce n'est pas de lui que l'organisation du système et son autonomie proviennent. Rapportant toutes sortes de versions du mythe de l'Apprenti Sorcier [39], Wiener confond les deux phénomènes et nous livre cependant, presque involontairement la clé de leur différence : les automates artificiels les plus hétéronomes, c'est-à-dire les plus totalement asservis aux instructions qu'ils reçoivent de leurs commandes humaines, sont autonomes du fait même que leur compréhension du langage est littérale alors que l'expression humaine est irrévocablement plurivoque [40]. Ils exécutent littéralement, c'est-à-dire simplement, les ordres plurivoques que nous leur donnons en vue de visées complexes ; et, partant, trahissent nécessairement nos intentions. S'il est vrai que les deux pires choses qui puissent arriver à un être humain sont, premièrement, de ne pas obtenir ce qu'il demande et, deuxièmement, de l'obtenir, il est certainement vrai que l'automate trivial réunit ces deux défauts, comme le génie qui – sorti de la jarre où il était en-

38. *Ibid*., Préface.
39. Cf. *ibid*., IX (chapitre nouveau).
40. Même les langages formels le sont dans la mesure où leur syntaxe univoque n'interdit pas la pluralité des interprétations sémantiques et où ils renvoient à l'infinité des niveaux possibles de métalangage.

fermé – satisfait les vœux prononcés par son libérateur mais transforme ainsi sa vie en cauchemar.

Cela dit, la question de l'apprentissage reste bel et bien posée ; et il semble qu'au moins dans certains cas, ceux où la mémoire implique une réorganisation du système, elle appelle une théorie de l'auto-organisation. L'autonomie dans ce contexte ne se réduit plus à une perte de contrôle, donc à une indépendance, mais devient une forme parmi d'autres d'interaction avec l'environnement. On a déjà signalé que l'embryologie avait précocement récusé l'idée (typique de la première cybernétique) d'une prédétermination intégrale de l'organisme par le code génétique contenu dans l'ADN [41]. Plus précisément, à la détermination génétique se combine une auto-organisation épigénétique, l'apprentissage se répartissant entre les deux processus.

À ce stade, l'autonomie et l'auto-organisation sont encore des *notions.* Leur pouvoir attracteur pour la théorie est indiscutable, mais il faudra encore quelques étapes pour qu'elles commencent à devenir de véritables concepts disposant d'un statut dans la science. C'est à la seconde cybernétique que revient indubitablement le mérite d'avoir choisi la bonne méthode de conceptualisation : avant même de chercher à savoir ce que l'organisation peut être, il est préférable de fixer d'emblée les frontières de ce qu'elle n'est pas. Il fut ainsi rapidement assuré que l'auto-organisation, au sens d'indépendance absolue, est une impossibilité ; et qu'elle implique au contraire une dépendance forte, sinon accrue, à l'égard de l'environnement. Les lois de la physique ne seraient pas violées par une auto-organisation faible, c'est-à-dire par l'évolution néguentropique d'un système ouvert, dans la mesure où celui-ci concourrait à augmenter *ipso facto* l'entropie de l'univers considéré globalement. Réciproquement, une auto-organisation forte, c'est-à-dire l'évolution néguentropique d'un système isolé (donc sans échange de matière ni d'énergie avec le reste du monde) entraînerait l'effondrement du Second Principe de la thermodynamique et, avec lui, d'un des piliers de soutènement de la science contemporaine.

La question de savoir si l'auto-organisation pourrait signifier une dépendance *accrue* est beaucoup plus délicate, et ne fut clarifiée qu'ultérieurement. Elle oblige à opérer une distinction conceptuelle entre l'ordre et l'organisation. Un cristal, par exemple, est un système *ordonné* dont la structure contraste avec le désordre moléculaire d'un gaz. Il est incontestablement capable de s'auto-assembler, c'est-à-dire de se former spontanément et de conserver lui-même sa structure comme système isolé [42]. Dira-t-on en conséquence qu'il s'« auto-organise » ? Répondre par l'affirmative serait établir une équivalence entre l'ordre et l'organisation, et se priver par

41. Cf. C.H. Waddington, *Strategy of the Genes*, Londres 1957.
42. L'isolement n'est bien sûr ni nécessairement ni même ordinairement la situation d'un cristal. Placé dans un environnement il entretient avec lui une dépendance négative. La température de l'environnement doit demeurer inférieure au seuil de fusion du cristal et plus généralement, il doit lui-même demeurer à l'abri des perturbations critiques pour sa structure (vibrations, etc.).

là d'une possibilité de rendre compte de la différence essentielle qui sépare manifestement la structure d'équilibre thermodynamique de l'objet inerte et la structure de déséquilibre de l'organisme. L'ordre qui unit les composantes d'un organisme est hétérogène, apériodique, varié, *asymétrique*, spécifique, improbable, complexe. L'ordre macroscopique d'un cristal est homogène, périodique, répétitif, symétrique, redondant, probable, simple. Sous certains aspects l'organisation ressemble au désordre : il est (presque) aussi difficile à l'observateur d'en décrire exactement la structure, alors qu'un système simplement ordonné se laisse modéliser par l'application de procédures itératives qui permettent de tirer facilement des conclusions globales à partir d'observations locales en vertu d'une règle de composition ; l'organisation demande une modélisation des différences locales à l'intérieur du système. Pourtant, un système organisé n'en reste pas moins ordonné : tandis qu'un ensemble désordonné ne contient aucune liaison entre ses éléments, qui sont indépendants les uns des autres, le système organisé n'est qu'un vaste réseau de dépendances internes. Ses composantes ne sont pas dépendantes deux-à-deux, mais elles sont malgré tout corrélées globalement. Le désordre est pour ainsi dire privé d'identité, et ne se définit que par une juxtaposition d'éléments que ne relie aucun concept. À la limite, le désordre ne peut pas exister comme *objet*, puisque l'expérience subjective que nous en avons (l'identification) est elle-même un facteur d'ordre. Au sens absolu, le désordre correspond à une *idée* régulatrice. Mais il n'a de réalité cognitive, donc de réalité tout court, que comme corrélat d'une ignorance totale des connexions éventuelles entre les composantes de l'objet considéré. Un objet désordonné est en fait un objet identifié comme ayant une structure quelconque, c'est-à-dire aléatoire ou – ce qui revient au même – telle que la description de sa forme ne peut être raccourcie par l'application d'aucune règle de composition : pour le connaître globalement il faudrait disposer d'une information parfaite sur la totalité de ses agencements locaux. Un objet ordonné, au contraire, est identifié comme porteur d'une contrainte (connue) par rapport à l'aléa. Il est plus improbable qu'un objet quelconque, dans la mesure où nous connaissons suffisamment sa structure pour pouvoir en détecter les éventuels changements, et où, par conséquent, le risque de le voir perdre son identité est théoriquement plus grand [43]. Mais le système organisé est le plus improbable des systèmes ordonnés, dans la mesure où il est (relativement) dépourvu de redondances et loin de l'équilibre. Sa carence en redondance le rend globalement plus sensible aux perturbations locales, et son éloignement de l'équilibre le contraint à détenir une procédure de régénération. Il est donc plus dépendant de son environnement que le système simplement ordonné, puisqu'il doit se servir du monde extérieur comme d'un gisement de néguentropie pour rétablir son identité.

43. Réciproquement la chance de le voir se former *tel qu'il est* est plus faible que la chance de le voir être quelconque (désordonné). Remarquons toutefois qu un désordre spécifié est au moins aussi improbable qu'un système ordonne. Un désordre n'est en effet probable que dans la mesure où il est indiscernable d'un autre désordre.

D'où il suit que la cristallisation ne peut être proprement appelée une « auto-organisation » mais seulement un ordonnancement spontané ou *auto-assemblage*. Lors des débuts de la seconde cybernétique, cette distinction n'avait pas encore été effectuée, et ce sont les limites de l'auto-assemblage, ce degré zéro de l'auto-organisation, qui étaient étudiées. On cherchait à savoir dans quelle mesure un système pouvait par lui-même acquérir de l'ordre (de la redondance), plutôt que de l'organisation (de la complexité).

À la démonstration physique d'impossibilité d'acquisition d'ordre par un système isolé, proposée par von Foerster [44], vint s'ajouter la double démonstration mathématique, proposée par Ashby [45], de l'impossibilité d'une acquisition indéfinie d'ordre et de la trivialité de l'évolution adaptative d'un système dynamique. Que l'organisation soit ou non réduite à l'ordre, il est en tout état de cause absurde de parler d'auto-organisation au sens d'une fonction qui se modifierait elle-même pour certains états de ses propres variables. Un ordre est de fait, comme on l'a dit, une corrélation, donc une fonction entre plusieurs variables, par opposition au désordre qui est l'indépendance ou la séparation des variables. Le système défini par cet ordre ne peut évoluer que par application itérative de cette même fonction : les changements y sont internes à la corrélation caractéristique de l'identité du système ordonné. Tout changement de la corrélation serait lui-même une corrélation d'ordre supérieur, définie elle aussi par une fonction, certes plus compliquée que la précédente, mais immuable. Il faut alors dire, non que l'ordre a changé, mais que la fonction qui était sensée le définir ne portait en réalité que sur l'un des états du système plus englobant que définit la nouvelle fonction. En sorte qu'une auto-organisation serait tout au plus une organisation dont la fonction n'est connue que par une régression indéfinie.

Le nerf de la démonstration est l'assimilation du système à la fonction qui est censée le définir. Or, la fonction n'est pas le système réel, mais la connaissance que nous avons de son ordre. Choisirait-on pour repérer son identité un autre critère que la fonction qui sert à la décrire, il serait possible de parler d'un changement de fonction. Nous touchons ici au cœur de la notion d'auto-organisation : celle-ci n'a de sens que si l'on consent à réintégrer dans le modèle la « subjectivité » de l'observateur. Ce dernier (sauf précisément en mathématique pure) a toujours affaire à des objets qui transcendent en quelque chose sa description. Si bien qu'il peut être conduit à admettre l'éventualité d'une évolution de la fonction dont il se sert pour décrire l'objet. S'il possédait une connaissance absolue du monde, il saurait discerner immédiatement le « vrai » système, celui dont la fonction est absolument immuable et contient toutes les autres à titre de fonctions d'état. Mais ne disposant pas d'une connaissance de ce genre, il identifie à chaque moment la fonction

44. « On Self-organizing Systems and their Environment » (1960), in M. Yovits & S. Cameron (éd.), *Self-organizing Systems*, *op. cit.*
45. « Principles of the Self-organizing System » (1962), in H. von Foerster & C.W. Zopf (éd.), *op. cit.*

globale à la fonction d'état la plus inclusive, et la qualifie d'évolutive. Aussi longtemps que la connaissance est limitée – autrement dit toujours –, la plus parfaite modélisation à laquelle nous puissions aboutir est celle qui porte sur la construction subjective de l'ordre d'un objet par l'observateur qui s'y réfère d'après ses propres catégories [46].

Cette inévitable « tricherie » de la connaissance devient particulièrement remarquable et particulièrement inévitable lorsque nous avons affaire à des systèmes organisés au sens fort dont les opérations consistent, au moins en partie, à décrire autoréférentiellement leurs propres opérations (cas d'auto-transcendance). Car alors la fonction définissant le système (au point de vue du système lui-même) se modifie nécessairement aussi longtemps qu'elle n'atteint pas un éventuel point fixe tel que la fonction de description de la fonction reproduit perpétuellement la même fonction.

Ashby, quant à lui, n'avait pas envisagé une semblable éventualité. Pour lui, tout système dynamique tend à développer les connexions (les redondances) qui correspondent à sa dynamique, jusqu'à atteindre un état d'équilibre. La seule différence entre un système simplement auto-assemblé et un système auto-organisé, est alors que le second admet des équilibres multiples entre lesquels il peut passer grâce aux boucles de rétroaction qu'il possède.

Le fait qu'on ne puisse, en toute hypothèse, parler d'auto-organisation que relative, n'entraîna pas l'avortement de la théorie (le paradigme de l'autonomie). Bien au contraire, la découverte des limites de l'auto-organisation fut le levier qui permit la multiplication des modèles systémiques de seconde génération, qu'on étudiât des systèmes qui acquièrent eux-mêmes de l'ordre ou de la complexité au point de vue d'un observateur extérieur et en fonction de son référentiel, ou qu'on étudiât des systèmes qui – bien qu'observés aussi de l'extérieur comme les précédents – sont par ailleurs à eux-mêmes leurs propres observateurs.

À l'issue de la phase initiale de la seconde cybernétique, l'approfondissement du concept d'autonomie (et de ses deux branches : l'auto-assemblage de l'ordre et l'auto-organisation de la complexité) subit néanmoins une mise en sommeil de près de dix années, tandis que les travaux issus plus directement de la première génération prenaient un essor remarquable, concrétisé en particulier par la « révolution informatique ». Durant cette période, les sciences sociales ne restèrent pas indifférentes à la systémique, mais c'est une fois de plus l'influence prépondérante de la première cybernétique qu'elles reçurent. Cette influence s'exerça dans trois directions principales : la recherche opérationnelle (appliquée à la prévision et la planification), la théorie de la décision (à laquelle se rattachent la théorie de la firme et, finalement, la « théorie des systèmes politiques »), et enfin – quoique de façon beaucoup plus indirecte – le structuralisme. Celui-ci, très actif en France, demeura

46. Sur les implications philosophiques de ce problème voir S. Kripke, *La Logique des noms propres,* trad. fr., Paris, 1982.

aux marches de la pensées systémique, persistant pourtant à s'y ressourcer périodiquement. Mais il n'accédait pas à la problématique de l'autonomie. Il portait certes, comme on l'a vu, sur des formes complexes et leurs transformations, mais d'une manière combinatoire, sans égard pour les processus par lesquels elles sont engendrées ou, moins encore, pour ceux qui les conduisent à modifier leur organisation. Ce fut, une fois encore, de la biologie (et secondairement de la psychologie génétique [Piaget], de la psychiatrie [École de Palo Alto] et de l'économie) que vint le renouveau des années 1970.

La notion de « programme génétique » qui se trouvait au cœur de la biologie moléculaire n'était qu'en apparence une confirmation du caractère hétéronome de la vie. En dépit de la terminologie cybernétique utilisée, le programme génétique présentait des différences irréductibles avec la programmation des automates artificiels connus jusqu'alors. Tandis que le programme d'un ordinateur trivial est en tout point le produit d'un informaticien extérieur au système, le « programme génétique » n'a pas d'autre producteur que lui-même, à moins de le rapporter à Dieu. Alors que le premier est lu et exécuté par une machine qui, bien qu'elle soit conçue pour le recevoir, a été fabriquée indépendamment de lui, le programme génétique n'est lu et exécuté que par une machine qui est elle-même un produit de la lecture et de l'exécution de ce même programme. Enfin, alors que le programme informatique contient la totalité de l'information (mesurée en quantité de signal) nécessaire à son exécution, le programme génétique en contient bien moins qu'il ne faudrait pour en tirer directement une connaissance de la machine dont il conditionne la naissance mais qui est elle-même en retour indispensable à son exécution.

Par quelque bout qu'on le prenne, force était d'admettre que l'organisme était en quelque chose autonome par rapport à son programme, et *a fortiori* par rapport aux structurations strictement biochimiques qui le constituent. Il devenait donc inévitable de renoncer à la problématique classique consistant à rechercher à l'extérieur d'un phénomène la conjonction de facteurs qui le déterminent, comme s'il devait toujours tirer son existence d'autre chose que lui-même ; pour découvrir le système de relations qui lui permette de s'organiser lui-même et de préserver ensuite sa propre organisation.

Un organisme présente la double caractéristique d'être dichotomiquement distinct de son environnement, séparé de lui par une limite spatiale (symboliquement : sa « membrane »), et, cependant, en tant que métabolisme, nécessairement inclus en lui dans une relation d'échanges. Autrement dit, un organisme est par définition couplé à un environnement, bien qu'il ne se réduise jamais à ce couplage, faute de quoi il serait fondamentalement indistinguable de ce qui l'environne. Dans ses versions primitives, la systémique pense le couplage en termes d'inputs. Un système est défini par une fonction f qui, à une classe d'inputs possibles (les événements significatifs pour le système) associe les états possibles du système. Est hétéronome un système dont les changements d'états dépendent strictement de la dynamique de ses inputs. Est au contraire autonome un système dont les changements d'états ne

sont pas indépendants des inputs, mais dérivent primordialement d'une dynamique interne au système. L'input dans ce cas n'est plus à proprement parler un agent qui déclenche le fonctionnement d'une dynamique mais une *perturbation* qui modifie la dynamique elle-même. En fait, un organisme est généralement couplé des deux façons avec l'environnement. En tant que machine hétéronome, il a besoin d'agents déclenchants pour activer sa dynamique f ; en tant que système capable d'acquérir des caractéristiques organisationnelles nouvelles, il admet des perturbations qui transforment f. Le « programme génétique » se comporte comme une fonction f de changements d'états, l'organisme, lui, se comporte (notamment) comme une transformation de f.

C'est en partant de l'intuition d'après laquelle l'autonomie est un type particulier de comportement envers les perturbations, que la seconde systémique a développé son concept d'autonomie. En termes de théorie de l'information, les perturbations sont interprétées comme des *bruits*. Un bruit est un phénomène de dégradation du signal. Comme tel, il est sans signification et sa structure est indifférente. On peut donc le traiter comme aléatoire. Or le propre du vivant n'est pas seulement de mettre en œuvre son organisation en réagissant à un signal, il est aussi et surtout de traiter le bruit en facteur d'accroissement d'ordre.

Von Foerster, déjà, avait introduit l'idée d'un « principe d'ordre à partir du bruit », tel que les perturbations aléatoires d'un système, au lieu de diminuer ses redondances et d'augmenter son entropie, aient pour effet d'augmenter les premières et de diminuer la seconde. Mais il s'agissait alors d'un simple phénomène d'auto-assemblage, dans lequel les variations aléatoires se bornent à permettre aux éléments du système de se disposer les uns par rapport aux autres dans l'un des ordres où ils sont le plus fortement interconnectés, les connexions étant elles-mêmes virtuellement prédéterminées par la structure des éléments. Plus les perturbations sont nombreuses, plus les interconnexions ont de chances de se multiplier, et plus les configurations ainsi apparues ont de chance de résister aux perturbations ultérieures. Le bruit, dans ce contexte, dégrade les perturbations précaires parce que faiblement redondantes (faiblement interconnectées), et permettent *ipso facto* aux configurations les plus solides, parce que fortement redondantes, de s'assembler.

Renversant en quelque sorte le principe de von Foerster, H. Atlan proposa une « théorie de l'organisation par diminution de redondance sous l'effet des facteurs de bruit » ou du « hasard organisateur » [47]. Cette fois, le point de départ n'est plus un désordre qu'il s'agit de transformer en ordre par auto assemblage, mais un système déjà assemblé, donc ordonné, qui accroît son organisation, donc sa néguentropie, au prix d'une perte de redondance. Le bruit opère sa dégradation de l'ordre initial en détruisant certaines connexions, mais permet la mise en place de configurations plus complexes et moins fortement connectées qui se stabilisent pourtant loin de l'équilibre. Finalement, le bruit finit par l'emporter, ce qui constitue le

47. Voir plus haut.

vieillissement et la mort. Mais dans l'intervalle, existe la possibilité pour certains systèmes dynamiques d'utiliser leur stock de redondances pour accroître la diversité de leurs relations fonctionnelles internes. Dans ce cas, c'est l'auto-assemblage initial, par exemple la macromolécule d'ADN, qui présente la faculté nécessairement temporaire et limitée – d'auto-organisation. Alors que la biologie moléculaire n'était capable que de décrire la *réplication* ou la *corruption* d'une organisation donnée, la biophysique intervient ici pour démontrer la possibilité théorique de *l'émergence* de l'organisation à répliquer. Et c'est à cette émergence qu'on donne le nom d'« auto-organisation ».

Rompant encore plus avant avec la théorie des machines à inputs, l'École de Santiago introduisit le concept de systèmes « autopoïétiques » pour rendre compte de l'autonomie du vivant. Dans l'esprit de F. Varela, qui a conduit le plus loin le développement de cette problématique, l'autopoïèse caractérise l'autonomie spécifiquement biologique. Elle n'est qu'un élément dans la classe des « systèmes opérationnellement clos » [48], c'est-à-dire autonomes en général, et ne devrait pas être étendue directement aux autres cas. Sans nier nullement ni la possibilité d'inputs ni l'utilité de décrire leur rôle morphogénétique, la perspective autopoïétique a pour vocation de décrire et d'expliquer ce que les autres approches des phénomènes autonomes tendent à négliger, à savoir précisément la structure autonome de leur organisation.

L'autonomie du vivant avait jusqu'ici été envisagée surtout comme une propriété réplicative (la reproduction). Le modèle de l'autopoïèse représente de ce point de vue un changement de définition, tel que la faculté de « reproduction » de l'organisation devient seconde par rapport à la forme de cette organisation. Sont autopoïétiques (ou vivants) les systèmes dont l'unité individuelle et la distinction spatiale résultent d'un réseau de relations de production de composantes qui, à leur tour, par le jeu récursif de leurs corrélations réalisent le réseau qui les produit. Conformément aux contraintes mentionnées par Ashby, la structure [49] autopoïétique est une fonction in variante et, conformément aux prescriptions rappelées par von Foerster, elle est respectueuse des propriétés physiques des composantes qui sont donc matériellement et énergétiquement ouvertes à l'environnement. La structure d'autopoïèse se distingue par sa clôture opérationnelle (qui est une absence de relations du réseau en tant que tel avec autre chose que lui-même), asso-

48. L expression « clôture opérationnelle » remplace celle de « clôture organisationnelle » employée dans les premiers travaux de l'École de Santiago (et toujours utilisée tant par H. Maturana que par ses disciples appartenant aux sciences humaines). Cf. F. Varela, « L'auto-organisation : de l'apparence au mécanisme », note 4, *in* P. Dumouchel et J.-P. Dupuy (éd.), *op. cit.*

49. Les théoriciens de l'autopoïèse eux-mêmes emploient une terminologie différente, dans laquelle la « structure » désigne le support matériel du système et non la forme du réseau qui constitue son organisation. Cet usage étant source de confusion, en particulier en français, il n'y a guère d inconvénient à revenir au lexique usuel.

ciée à un support (physico-chimique)[50] propre. Les opérations du système s'effectuent entièrement au travers des relations locales entre composantes, sans référence directe de leur part à l'unité globale du système.

Les modèles d'autopoïèse négligent délibérément toutes les propriétés des composantes autres que celles qui concourent à l'exécution du réseau pour se concentrer sur les opérations entre composantes qui constituent le système comme une unité close sur elle-même. Le paradoxe est ici que le modèle donc le produit de la description de l'observateur – choisit de faire abstraction de tout ce qui n'est pas une opération effectuée par le système lui-même par l'intermédiaire des relations locales entre ses composantes, y compris par conséquent les relations globales qui émergent nécessairement pour l'observateur quand il adopte un point de vue phénoménologique externe. C'est ainsi que les relations en termes de « régulations », « contrôle », « information », « fonction », etc., sont exclues du modèle sans que soit affectée pour autant la définition suffisante du système vivant comme machine autopoïétique.

Les perturbations subies par le système transitent toutes par les supports matériels de ses composantes, en tant qu'ils interagissent dans un environnement. Sous l'effet des transformations subies par les composantes, la dynamique du système se modifie, soit à l'intérieur des limites immuables de l'organisation, soit en franchissant le seuil de sa destruction (désorganisation ou réorganisation).

Tout système opérationnellement clos, qu'il soit autopoïétique ou non, est un réseau qui peut être interprété comme un calcul (une computation). Les propriétés les plus remarquables d'un tel réseau apparaissent dans l'autoréférence des opérations, lorsqu'une composante se réfère à elle-même pour se distinguer du reste du monde, ce dont le système immunitaire fournit le cas paradigmatique.

Dans l'impossibilité où nous sommes ici d'entrer dans une exposition détaillée du modèle autopoïétique et de la logique de l'auto-référence qu'il emploie, nous devons nous contenter à son sujet de commentaires assez sommaires. Le premier est qu'il semble bien offrir une définition convenable de l'autonomie : toute chose est autonome dès lors qu'elle peut être appréhendée comme un système dynamique dont l'organisation prend la forme d'un réseau opérationnellement clos. L'autonomie n'épuise jamais la chose, puisque ses composantes, quelles qu'elles soient, sont placées dans un environnement avec lequel elles interagissent constamment. L'autonomie n'implique pas l'indépendance, puisque c'est le couplage avec l'environnement qui engendre les perturbations de la dynamique qui s'inscrivent parmi les possibilités de l'organisation. L'autonomie est distincte de l'auto-organisation qui désigne ou bien l'auto-assemblage initial du réseau, ou bien le

50. En toute rigueur, l'autopoïèse est indifférente à la nature des composantes qui peuvent en principe n'être pas physico-chimiques. Il est à noter cependant que, jusqu à présent, aucun modèle d'autopoïèse dans un espace non physique n'a pu être développé de manière satisfaisante.

gain de complexité de la dynamique manifesté par l'organisation qui, par elle-même, demeure immuable.

Autant l'autopoïèse, qui contient dans sa définition une relation de production (dont l'existence n'est attestée que dans l'espace physique) est malaisément généralisable, autant la clôture opérationnelle paraît apte à caractériser universellement les systèmes dynamiques auxquels l'observateur confère une identité et, partant une autonomie. Si l'on adopte cette perspective, c'est le processus cognitif d'identification en général qui impliquerait l'autonomie de tous les systèmes dynamiques. L'hétéronomie deviendrait alors le simple produit d'une appréhension des systèmes au point de vue de leur environnement, et non au point de vue de leur unité.

Quelles que puissent être les limites de ce renversement ontologique par lequel le paradigme de l'autonomie viendrait éventuellement s'intégrer l'hétéronomie comme résultante d'une forme particulière de cognition autonome, il n'en reste pas moins que la voie nous est désormais ouverte d'une conception renouvelée du social et du politique, qui soit compatible avec le reste des sciences de la nature.

Bien que les unités sociales autonomes et plus particulièrement les plus autonomes d'entre elles, à savoir les unités politiques, ne soient pas susceptibles d'entrer dans le cadre de l'autopoïèse strictement définie, elles manifestent une organisation dont la clôture opérationnelle est hors de doute. La nature des opérations en œuvre dans un tel cas est tout à fait spécifique, et ne rencontre que marginalement le principe de contiguïté admis dans les modèles d'autopoïèse, puisque cette fois toutes les opérations s'effectuent au bout du compte en référence à l'unité globale du système. Nous aurons à caractériser cette différence et à en apprécier les effets. Ce sera l'objet de l'analyse de ce que nous appellerons ultérieurement les « boucles cognitives ». Il n'en reste pas moins que la seconde science des systèmes nous apporte, ne serait-ce qu'en partie, la boîte à outils permettant de décrire les unités sociales autonomes en tant que systèmes auto-organisés. Elles sont autonomes, en effet, au double sens où leur organisation ne leur est pas imposée de l'extérieur par un opérateur distinct de leurs propres composantes, mais émergent uniquement de l'interaction entre celles-ci qui sont les agents du système. L'opérateur de la modélisation – nous en l'occurrence – est indifféremment intérieur ou extérieur à l'unité considérée. Il peut décrire le système comme un réseau d'opérateurs de modélisation qui se décrivent auto-référentiellement comme composants d'un tel réseau, et se déterminent intégralement – dans les limites des contraintes psychophysiologiques qui s'imposent à eux et dans le contexte des perturbations environnementales – en fonction de ces opérations. Même s'il est extérieur au système considéré, le modélisateur l'identifie comme une unité qui résulte de son identification interactive par ses propres agents. Il importe alors peu de savoir si l'organisation du système est ou non intrinsèquement immuable, car c'est d'un système *herméneutique* dont il s'agit ici, un système dont l'identité est le produit d'une interprétation. Quand bien même les agents se « tromperaient » sur l'organisation du système, et prendraient sa transformation éventuelle en un sys-

tème différent pour une simple modification de sa dynamique au sein d'une organisation inchangée, ils ne se tromperaient pas réellement, car l'organisation d'un tel système comprend dans sa définition l'opération d'auto-transcendance. L'organisation n'étant alors rien d'autre que le ce-comme-quoi le système est interprété par un observateur qui l'identifie comme ce-comme-quoi il est identifié par ses propres agents, on peut dire à la fois que cette organisation ne change jamais et qu'elle change toujours. C'est largement à l'élucidation de ce paradoxe que la suite de notre recherche sera consacrée.

Deuxième Partie

COMPOSITION DU CONCEPT DE « SYSTÈME POLITIQUE »

Introduction

La part de cette recherche que nous nous étions proposé de consacrer à une investigation en quelque sorte minimale de la relation de réciprocité entre les concepts de politique et de système dans le cours de la pensée européenne est désormais achevée. Cette enquête mériterait pourtant d'être poursuivie pour elle-même, précisée et approfondie. On ne peut, en effet, qu'encourager sans réserve tout effort cohérent pour dresser un état historique compréhensif et détaillé tant de la systémique et des nombreuses disciplines auxquelles elle est étroitement associée, que du concept de politique à chacun des paliers de sa « spirale » théorique. Une tâche prioritaire dans ce cadre serait de s'engager courageusement dans une réinterprétation complète de la pensée politique de l'Antiquité et du Moyen Age, afin de la dégager encore plus nettement des catégories modernes qui l'ont rétrospectivement obscurcie, en montrant tout à la fois son irréductibilité aux pensées ultérieures, son rôle de source effective de la Modernité (en tant que celle-ci en est une interprétation restrictive), et sa fécondité pour une pensée contemporaine soucieuse de renouer avec elle par-delà les Temps modernes mais en vue du présent. Un tel travail réintroduirait les nuances qu'il nous était impossible ici, pour des raisons de clarification et de célérité, de prendre en considération. Il soulignerait, grâce à elles, ce qu'il y a de fortement moderne dans la théorie chronologiquement la plus ancienne, d'encore fortement classique dans la théorie chronologiquement moderne – rétablissant l'ordre historique que nous avions pour notre part jugé préférable de négliger ; et il préparerait peut-être les conditions d'une éventuelle réconciliation de la science politique macroscopique et spéculative, avec les sciences politiques positives telles qu'elles sont aujourd'hui conduites.

Il est peut-être néanmoins permis de penser que nous sommes en possession désormais d'une compréhension du politique comme domaine de la communauté autonome, plus originaire et plus claire que sa réduction usuelle au domaine de l'État ou du pouvoir. Mais il ne faut pas se dissimuler que cette compréhension très abstraite ne nous livre pas encore ce que nous attendons, à savoir l'ordre possible des configurations revêtues par le système politique qui se forme autour de cette communauté ; et nous devons maintenant aborder la question de sa morphogenèse, seul moyen de saisir sa morphologie sans court-circuiter pour autant la théorie par un recours prématuré à l'empirie. Le concept de système politique ne saurait en effet se limiter à

une *définition* permettant son repérage. Avant de passer le flambeau à l'observation historique (qui ne relève pas de cet ouvrage), il faut encore développer la *composition a priori* du concept.

L'idée qu'un concept puisse connaître un développement *a priori* est généralement ressentie de nos jours comme extrêmement choquante, et contraire au respect qui serait dû aux faits. Bien que cette attitude accorde à l'induction une primauté que lui dénie l'ensemble de la théorie épistémologique acceptée par ailleurs, elle se réclame du prétendu bon sens de l'« homme de terrain », qui n'est en l'occurrence qu'une présentation avantageuse du refus pur et simple de penser. Le développement *a priori*, toléré et même exigé dans le cas des concepts formels, passe pour une prétention exorbitante dans le cas des concepts dont la formalisation n'est pas encore parvenue à maturité (si tant est qu'elle soit toujours possible). C'est ne pas saisir qu'il n'y a pas de concepts dignes de ce nom qui ne se prêtent justement à un développement *a priori*. Alors que de l'observation on ne peut légitimement tirer rien d'autre qu'elle-même, le concept a pour propriété de faire passer ce qui est immédiatement connu à ce qui est impliqué en lui, mais n'apparaît qu'au prix d'un raisonnement. La question de savoir dans quelle mesure le concept peut être corrélé à l'observation, est une autre question, tout à fait distincte, et qui ne se pose pas strictement dans les mêmes termes pour un concept formel et pour un concept informel. Il y faut une opération supplémentaire, l'*interprétation*, d'autant plus malaisée que les référents empiriques se trouvent être moins mesurables. Or, aussi difficile qu'elle soit et qu'elle conduise ou non à une expérience cruciale capable d'établir sans équivoque la validité ou l'invalidité du concept pour le domaine considéré d'après l'interprétation choisie, ce n'est pas au concept seul qu'incombe la charge de l'interprétation. C'est assez pour sa part qu'il se prête à être interprété, le reste revient au traitement *a posteriori* qu'il rend possible.

Or, pour ce qui est du concept de système politique, il relève essentiellement d'un paradigme de la modélisation qui impose, de manière universelle, d'introduire l'intervention du modélisateur dans l'objet modélisé. Et c'est au moyen de ce levier que nous entreprendrons de développer sa composition.

Le succès des modélisations en sciences physiques apparaît aujourd'hui avoir été lié à la nature des relations qui unissent dans leur domaine l'observateur et l'observé. Comme l'a perçu H. von Foerster avec le génie qui caractérise souvent son point de vue sur les choses, dans ce qu'il appelle plaisamment son « second théorème » :

> Les sciences dures réussissent parce qu'elles ont affaire aux problèmes mous ; les sciences molles se débattent parce qu'elles ont affaire aux problèmes durs. [1]

Entendons par là que les sciences physiques peuvent découper ou au contraire agréger leurs objets *ad libitum*, les réduisant indéfiniment s'ils sont trop complexes,

1. H. von Foerster, « Responsability of Competence », in *Observing Systems*, Seaside (Cal.), 1981, p. 206.

ou les agrégeant indéfiniment s'ils sont trop peu stables pour l'observation – bref – qu'elles peuvent les traiter comme des sortes de liquides dont elles prélèvent à leur guise des échantillons ou des masses, et qu'elles introduisent dans le récipient conceptuel qui convient à leurs possibilités du moment. À l'inverse, les sciences sociales sont tenues de se confronter à des agrégats, même s'ils sont extraordinairement complexes, leur découpage étant insignifiant, ou à des individus instables pour l'observation, leur observation en masse étant le plus souvent non pertinente. Les sciences physiques décrivent ou bien des objets d'une telle magnitude (les corps célestes par exemple) que l'intervention cognitive – celle qui se superpose à la constitution subjective des objets et qui s'impose à toutes les sciences – les affecte dans une proportion négligeable ; ou bien des objets si infimes qu'ils sont, certes, grandement affectés par l'intervention, mais qu'elles saisissent alors sous forme d'agrégats statistiquement quantifiables et suffisamment stables par rapport à l'intervention. Aussitôt d'ailleurs qu'elles s'attachent à des objets infimes individuellement ou à des complexités non maîtrisables, des paradoxes se font jour qu'elles ne parviennent en aucune façon à surmonter, sinon en recourant comme les sciences sociales – à l'instance suprême et non positive de la philosophie. Les sciences sociales sont presque toujours, pour leur part, privées à la fois d'effet de masse et de réduction de complexité. Leurs objets, qui sont les plus sensibles à l'intervention cognitive, pour ce motif fondamental qu'ils ne sont eux-mêmes rien d'autre qu'une intervention cognitive multiforme, sont d'ordinaire si peu nombreux dans chacun de leurs états significatifs, que leurs agrégations sont souvent inutilisables.

À moins donc de singer les sciences physiques, en négligeant la différence des deux situations, et en décrivant des objets artificiels dénués de valeur pour la pensée, leur seule ressource est de faire de leur condition-même l'objet primordial de leur investigation. Une semblable démarche est concevable si nous acceptons de décrire société et individus sociaux comme des êtres modélisateurs ; autrement dit, si et seulement si nous transformons les sciences sociales en sciences de la modélisation réfléchie (ou réciproque), et traitons le *comportement* social, voire l'*action* sociale (qui est le comportement en tant qu'il est chargé d'intentionnalités cognitives), comme des *dérivés* de la *modélisation réfléchie.*

Ce dessein vaut par-dessus tout pour la science politique qui n'est pas une science sociale parmi d'autres, mais plutôt la clé de voûte de leur organisation et qui, à ce titre, les suppose : si, en effet, les êtres sociaux se caractérisent par définition par la socialité en général, c'est le politique qui donne à cette socialité sa constitution autonome et qui fournit, par là-même, aux êtres sociaux leurs principales déterminations historiques. Bien que le politique vienne logiquement (presque) en dernier, puisqu'il émerge de (presque) toutes les autres instances du social, à commencer par le cerveau humain, il n'en est ni un épiphénomène ni une superstructure, puisque son *action-en-retour* est l'origine de toute histoire sociale (à commencer par celle du cerveau humain pour autant qu'il est socialisé).

À première vue, cette conception du social serait une sorte d'archétype de réductionnisme. Il convient au contraire d'affirmer avec force qu'elle seule rend tout réductionnisme *impossible* en la matière. À l'intention de ceux dont la référence doctrinale en science sociale est le matérialisme historique, il faut même ajouter qu'elle ne s'oppose pas *a priori* à cette théorie, mais qu'elle la comprend et la surmonte. Bien que le matérialisme historique nie, comme on l'a vu, que la société soit politiquement organisée, sa thèse est liée à cet égard à une appréhension essentiellement restrictive du politique ramené aux organes de la commande étatique. On peut restituer au politique la compréhension que nous lui accordons, sans modifier par ailleurs le moins du monde le reste du matérialisme historique. Celui-ci devient alors un corps d'hypothèses parfaitement tenable, encore que sujet à discussion, sur un problème subalterne de dynamique à l'intérieur du système politique. À condition, en effet, d'écarter la version réductionniste qui semble avoir été donnée par Engels de cette théorie, et qui interprète le développement des rapports de production comme un effet immanent de la logique inhérente aux seuls progrès *technologiques* (et comme tel, indirectement, comme une composante de la « dialectique de la nature ») ; il est alors possible d'admettre éventuellement le caractère déterminant de ces rapports pour les autres composantes du système, ces rapports étant eux-mêmes compris comme *d'ordre politique* (au sens que nous restituons à ce concept et qui contient, à titre de *possibilité*, la séparation fonctionnelle de la production d'avec la politique au sens étroit). La thèse propre au matérialisme historique se laisse dès lors entendre ainsi : l'effet-en-retour du système politique sur toutes ses composantes transite nécessairement par la dynamique des rapports de production. Cette thèse porte sur un problème subalterne, quoique intéressant, dans la mesure où sa vérité, ou sa fausseté, n'affecterait en rien la nature du système politique et ses principes généraux. Mais elle demande à être débattue en tenant compte de ce que la place des rapports de production par rapport aux autres instances du système (rapports sacrés, juridiques, stratégiques, etc.) n'est pas constante. Si bien que la question du transit de la détermination de ces instances à travers la dynamique des rapports de production est inséparable de la question de la dynamique du déplacement de ces rapports dans le système. Pour que la thèse soit validée, il faudrait que la dynamique des rapports de production détermine *aussi* leur propre place dans le système, et qu'il y ait par conséquent une stricte correspondance entre chaque état de ces rapports et chaque état du système. Or, autant il paraît difficile d'établir cette correspondance *a priori*, ce qui supposerait au minimum la découverte d'un processus logique contraignant toute communauté politique à ordonner toute question d'organisation sociale en vue d'un objectif de production (processus dont on voit mal ce qu'il pourrait être, et sur lequel le matérialisme historique est demeuré presque muet) ; autant il paraît aisé de lui trouver a *posteriori* des contre-exemples (sous réserve d'une interprétation acceptable et précise du concept d'« état des rapports de production »).

Notre propos n'est pas d'engager ici une discussion qui serait en tout état de cause prématurée aussi longtemps que nous n'aurons pas opéré la distinction des

instances du système, ce qui constitue justement l'un des objets de cette seconde partie. Mais il s'agit de définir un ordre des enjeux en montrant que la question de la composition du système est première par rapport à toutes celles qui concernent soit les relations internes à ses instances, soit les relations locales entre ses celles-ci.

Il est particulièrement décisif de dissiper le malentendu qui ne manquerait pas de suivre une lecture hâtive des catégories que nous employons, et par laquelle se réintroduiraient les concepts modernes. Bien que notre démarche ne soit – comme on l'a répété – animée d'aucun désir nostalgique de retourner à une pensée révolue, nous ne pouvons espérer décrire le politique au présent qu'en le soustrayant à la fragmentation spacio-temporelle qu'on lui fait si souvent subir, et en retirant tout primat à sa figure contemporaine. Il serait pourtant de la plus extrême absurdité d'en conclure que nous demanderions (au nom de quoi ?) aux aspects « apolitiques » de la vie sociale de reconnaître leur subordination à la commande étatique, en une manière de « totalitarisme » hellénisant.

Cette observation s'impose d'autant plus qu'un débat marqué par la docte ignorance des érudits s'est récemment ouvert sur les prétendus dangers d'un retour à l'identification de la Cité (« politie ») avec l'unité sociale globale. Dans un article remarqué, S.T. Holmes prétend démontrer que :

> Les principes centraux de la pensée politique grecque classique sont devenus anachroniques en raison de transformations massives dans la structure sous-jacente de la société européenne [et que le maintien de la compréhension « globaliste » du politique dans les circonstances présentes aurait pour résultat de] défendre la tyrannie au nom de la liberté et de la démocratie. [2]

Nul ne songeant, bien entendu, à nier l'existence de transformations profondes de la société européenne au cours de quelque vingt-cinq siècles d'une histoire mouvementée, le problème posé est de savoir si « la prémisse empirique que la politie est un "tout" comprenant des "parties" individuelles, ou (en d'autres termes) que la politie est identique à la société totale » [3] est ou non compatible avec le présent état social des choses. Or, non seulement la prémisse en question n'a absolument rien d'empirique, puisqu'elle constitue à l'inverse une catégorie *a priori* permettant de conceptualiser l'empirie, mais surtout le raisonnement entier de l'auteur repose une confusion entre deux compréhensions radicalement distinctes du politique. Ayant télescopé, sans paraître s'en apercevoir, le politique comme organisation de la Cité avec la politique comme commande institutionnelle *dans* la Cité, il conclut naturellement que l'idée grecque serait que la commande institutionnelle doit organiser la Cité – ce qui ôterait pourtant toute signification raisonnable, y compris dans le contexte de la

2. S.T. Holmes, « Aristippus in and out Athens », in *American Political Science Review*, vol. 73.
3. *Ibid.*

Cité antique, à ce qu'il tient lui-même pour une prémisse de la pensée grecque. Il va sans dire, en effet, qu'une commande institutionnelle ne peut être le tout d'une Cité, et que si elle peut éventuellement commander au reste de la Cité, il serait dépourvu du sens commun de désigner comme sa « partie » ce à quoi elle commande et qui lui est, au moins à cet égard, extérieur.

C'est dans le cadre de la *dissociation* grecque du politique et des pouvoirs publics, ou – symboliquement- de la Cité et de l'Agora, que se pose la question de l'attitude *politique* à prendre *vis-à-vis* de l'Agora – question qui se divise elle-même en deux branches : quelles forme et étendue faut-il conférer aux pouvoirs publics ? Convient-il d'y participer ? Or, sur le fond d'un accord général sur la *dissociation*, des divergences considérables séparent les différents penseurs sur la réponse à apporter à ces deux dernières questions.

À l'opinion de Platon et d'Aristote, qui recommandent une participation intense aux affaires publiques (respectivement régies par des institutions fort éloignées dans leur structure et dans leur portée), S.T. Holmes ne trouve qu'à opposer celle d'Aristippe, sophiste précynique secondaire, exhumé de Diogène Laërce (lui-même célèbre pour son absence de perspicacité philosophique) et incidemment mentionné par Xénophon [4]. Aristippe n'adopte pas à proprement parler le point de vue du « cosmopolitisme » auquel les Stoïciens donneront ultérieurement un tour philosophique consistant, et qui consiste, non à rejeter le politique, mais à étendre la Cité aux dimensions du *monde*. À la place, il dit sa préférence pour une vie d'errance, d'étranger dans toutes les Cités, exempt des charges du pouvoir comme de ses obligations. Il serait un premier signe de la possibilité *moderne* offerte à l'individu de se réaliser socialement dans l'indifférence au politique ; possibilité qui aujourd'hui s'accomplirait en revanche, non dans l'errance, mais à l'intérieur de la Cité.

Aristippe, en réalité, ne nous renseigne ni sur le monde moderne ni sur la Grèce antique [5]. Mieux venue eût été une référence à Épicure, représentant devant l'éternité du *retrait* du Sage dans son Jardin. Or, Épicure est un penseur politique de première grandeur dont la doctrine est la preuve ineffaçable de la dissociation grecque du politique et du gouvernement : la tranquillité du Sage, son aptitude à philosopher, son retrait même, sont *garantis* par la plus politique des institutions, le droit – un droit qu'il ne conçoit pas sous la figure cosmopolitique d'un droit naturel général, mais bien sous les espèces strictement politiques dont la nature est d'être positives :

> Le droit est selon sa nature le symbole de l'intérêt qu'il y a à ne pas se nuire mutuellement. [...] La justice n'est pas quelque chose en soi, mais seulement dans les *groupements mutuels*, quelle qu'en soit l'étendue du territoire et, à chaque fois, les conditions temporelles,

4. Diogène Laërce, 3 ; Xénophon, *Memorabilia*, I.1.
5. Diogène Laërce rapporte que Denys, tyran de Syracuse, ayant craché au visage d'Aristippe, celui-ci ne s'en irrita pas et en fût blâmé : « Voyons, dit-il, les pêcheurs, pour prendre un goujon, se laissent bien mouiller par la mer, et moi qui veux prendre une baleine, je ne supporterais pas un crachat ? », trad. fr. R. Grenaille, Paris, 1965 p. 128). Ce symbole d'humiliation intéressée devant le despotisme, serait-il l'image que S.T. Holmes nous fournirait de l'attitude moderne face à l'État ?

une espèce de contrat en vue de ne pas se nuire mutuellement. [...] Selon sa notion commune, le droit est le même pour tous, puisqu'il est une espèce d'intérêt dans la *communauté mutuelle ;* mais selon la *particularité du pays* et d'autres causes quelles qu'elles soient, il ne s'ensuit pas que le droit soit le même pour tous. [...] Si quelqu'un *pose* une loi dont les conséquences ne sont pas conformes à l'*intérêt de la communauté Mutuelle*, cette disposition ne possède plus la nature du juste. [...] Et là où, des circonstances nouvelles s'étant produites, les règles *établies* comme justes, cessent d'être utiles, elles étaient cependant justes pendant tout le temps où elles étaient *utiles à la communauté des concitoyens dans leurs rapports mutuels*. [...] Ceux qui sont les plus capables de se procurer le sentiment de sécurité à l'égard de leurs voisins, même la vie communautaire la plus plaisante est fondée sur la confiance la plus ferme. [...] Si la sécurité à l'égard des hommes s'obtient jusqu'à un certain point par une puissance affermie et par des rudesses, la sécurité sous sa forme authentique provient d'une vie menée dans le calme et à l'écart de la foule. [6]

Ces extraits des *Maximes capitales* attestent que le retrait hors de la conduite des affaires a pour condition de possibilité la présence du politique et- faut-il encore ajouter – non d'une configuration *quelconque* du politique, mais encore une dans laquelle la conduite des affaires est encadrée par un droit positif d'intérêt public, à son tour placé sous la tutelle d'une sorte de « droit du droit » qui correspond à la nature du droit en général. Le Sage ne peut jouir du Jardin que parce qu'il jouit aussi à tout moment de la faculté d'ester en justice dans le cas où la tranquillité à laquelle il aspire serait menacée par des tiers, y compris ceux qui gouvernent. La possibilité même qui lui est offerte de se placer à la périphérie du politique, dépend des déterminations historiques du politique. Dès lors, Épicure ne contredit en aucune façon la théorie aristotélicienne de l'animal politique (puisque le bonheur du Sage n'est pas celui d'Aristippe, étranger à toute Cité et indifférent à toutes les institutions) – théorie que Holmes interprète abusivement comme *impliquant* une participation directe et active à la vie publique. Aristote *préconise* assurément une telle participation, à la différence d'Épicure, mais il ne le fait que pour les cas où l'état du politique est pro-

6. Extraits des *Maximes capitales* 31, 33, 36, 37, 40 et 14 (Diogène Laërce, X), trad. fr. V. Goldsmidt, in *La Doctrine d'Épicure et le droit*, Paris, 1977. (Nous soulignons) La traduction et le sens de la Maxime 31 qui commande aux suivantes, sont à vrai dire extrêmement controversées. Voir J. Bollack, *La pensée du plaisir* Paris, 1975, p. 353 sq. La difficulté est à la fois grammaticale (le texte dit littéralement : « le juste de [la] nature » au génitif) et lexicale (*sunbolon*). Comme telle, elle ne peut trouver de solution philologique, et une interprétation philosophique est nécessaire qui revient, en fin de compte, à répondre à la question : le « juste » d'Épicure est-il celui du droit ou celui de la nature individuelle ? Si la seconde possibilité est retenue, par *sunbolon* il faut entendre non le « symbole » mais la « contrepartie » pour l'individu (des engagements qu'il prend pour sa sauvegarde). Alors le « juste » devient la « justice » et la lettre du texte est trahie. Par surcroît, on ne comprend plus le rôle accordé aux groupements (*sustrophai*). Si la première possibilité est retenue - comme il convient selon nous - le *sunbolon*, conformément à l'étymologie, est « ce qui permet la rencontre ». Non pas simplement le signe, la convention (le « mot de passe ») qui rend possible la reconnaissance mutuelle de ceux qui sont convenus de l'utiliser pour se rencontrer, mais le signe qui est en lui-même une partie de ce qu'il représente (sens auquel le symbole s'oppose au signe arbitraire). Le droit non seulement rend instrumentalement possible de ne pas se nuire mutuellement, mais il est en lui-même un élément de la sauvegarde mutuelle et de cet intérêt Le droit de par sa nature est symbole de l'intérêt mutuel à ne pas se nuire, il est un accord qui rend possible l'accord (et, partant, la tranquillité nécessaire au bonheur). Cet accord n'a pas d'existence abstraite, il prend place dans les groupements et pays, et s'ajuste à leurs particularités.

pice au bonheur – état qui commence de disparaître au moment où Aristote s'exprime et qui est révolu lorsque Épicure rédige ses Maximes.

Loin donc que l'« idée d'après laquelle la politique seulement fournit un « espace public » pour l'auto-réalisation humaine ou (ce qui revient au même) que la politique soit l »'essence de l'homme » rende à peu près impossible de comprendre pourquoi les citoyens voudraient résister aux empiétements d'un État hypertrophié » [7] – selon la formule du Professeur à Harvard qui confond *la* et *le* politique –, la pensée politique grecque explique clairement pourquoi cette résistance est nécessaire et ce qu'il convient de faire quand (comme c'est peut-être le cas aujourd'hui) elle a échoué, à savoir refaire la Cité (afin de pouvoir à nouveau choisir, éventuellement, de s'en retirer...). L'« absurde supposition que la politique (et l'absurdité dérive de ce que "la politique" implique aujourd'hui) peut résoudre tous les problèmes humains, en vérité, qu'elle peut porter le fardeau tout entier de rendre les gens heureux, libres et en accord avec eux-mêmes » [8], non seulement n'avait pas « quelque sens dans la petite Cité État ou *Gemeinschaft* » [9], mais aurait fait rire tous les Grecs, surtout s'ils avaient pu considérer, en effet, ce que « la politique » est devenue de nos jours.

Ainsi donc, il est douteux que :

> Les principes politiques grecs deviennent des archaïsmes flagrants et despotiques quand ils sont transportés, même avec les meilleures intentions, dans le contexte institutionnel de la société moderne. (« Aristippus... », p. 114.)

S'il est vrai que « la démarcation entre l'État et la société n'existait pas encore, et ne pouvait par conséquent avoir été ni défendue ni détruite » [10], la raison n'en est pas que l'État était partout, comme semble le supposer S.T. Holmes, mais qu'il n'était nulle part. Quant à l'Agora, elle existait bien sûr au centre de la Cité, mais sans « l'affirmation insistante et totalitaire que le gouvernement devrait être partout et que la politique devrait résoudre tous les problèmes de l'humanité » [11], puisque l'« identification grecque de la sphère politique avec la société globale » [12], rend *par définition impossible* la confusion entre le tout et ce qui n'est que son centre. De même, s'il est exact que « les citoyens n'avaient aucun "droit subjectif" contre la Cité » [13], il est corrélativement incohérent de prétendre qu'il y aurait eu « subordination des droits individuels aux devoirs de la Cité » [14]. D'ailleurs, pour prix de l'absence de tout « droit subjectif » inefficace, les citoyens jouissaient de la pré-

7. S.T. Holmes, « Aristippus in and out Athens », *op. cit.*, p. 113.
8. *Ibid.*
9. *Ibid.*
10. *Ibid.*, p. 116.
11. *Ibid.*, p. 114.
12. *Ibid.*, p. 118.
13. S.T. Holmes, « Aristippus in and out Athens », *op. cit.*, p. 118.
14. *Ibid.*, p. 127

sence du « droit objectif » de la Cité, faisant efficacement obstacle à la formation despotique d'un État omniprésent.

On le voit, la soi-disant « exigence greco-totalitaire que les citoyens atteignent leur statut total ou essentiel à l'intérieur de la sphère politique » [15], doit se comprendre non comme la recherche d'« un régime qui recouvre tout » [16], ou comme l'expression des « déclarations philosophiques assez obscures d'Aristote [17] (sic), mais comme l'affirmation parfaitement universelle et nullement « obsolète » d'après laquelle il n'y a de *réalisation par* ou de *défense contre* la politique que *dans le cadre* du politique, et *selon* sa configuration.

S.T. Holmes soutient encore que :

> Peu d'entre nous seraient choqués ou déçus d'entendre que nous ne sommes plus désormais les parties d'un tout politique, mais plutôt, disons, les occupants de l'environnement du système politique, un environnement flatteusement appelé « le public » (« Aristippus... », p. 126.)

Dans la mesure où il prend le mot de « système politique » au sens d'État et non de politie, son affirmation se réduit à constater que dans le « système politique » (au sens où nous l'entendons) de la société contemporaine, les citoyens sont exclus du gouvernement – affirmation en elle-même parfaitement triviale, mais qui prend toute sa valeur « politologique » quand elle est ainsi réintroduite dans les catégories classiques. Point n'est besoin par conséquent de :

> [...] remplacer le vieux schéma tout/partie par un modèle système/environnement pour l'étude de la société [comme dans] les nombreuses tentatives [de] Luhmann. (*Ibid.*)

Le schéma tout/partie est *déjà* un modèle système/environnement, mais alors que pour Holmes et Luhmann l'environnement du système politique commence aux guichets de l'administration, il commence pour Aristote et Épicure aux frontières de la Cité.

L'utilité de ces remarques critiques apparaît en pleine lumière lorsqu'on en arrive à l'ultime erreur qui consiste à croire que chez Aristote « éthique et politique coïncident » en ce que :

---

15. *Ibid.*, p. 127
16. *Ibid.*, p. 119.
17. *Ibid.*, p. 121. S.T. Holmes est encore moins heureux, s'il est possible, dans ses recherches philologiques que dans ses interprétations philosophiques. C'est ainsi qu'il avance que le « rôle » imparti à l'individu tant Chez Aristote que chez Platon, relèverait d'une.. destinée pré-ordonnancée » (*ibid.*, p. 119) sous prétexte que le substantif *morion* (part, rôle, position, attribution) serait étroitement apparenté à *moïra* (destin). En réalité, les deux termes dérivent l'un comme l'autre du verbe *meiromaï* (partager) ; et de ce qu'il existe – par définition – un partage dans la Cité, on ne peut aucunement conclure à ce qu'il serait le produit d'une far lité ou d'un ordre hiérocratique. Sur les formes justes en droit du partage politique d'après Aristote, cf. *Éthique à Nicomaque*, V. On relèvera encore au cours de cet article d'autres erreurs analogues, par exemple à propos de *philia* (*ibid.*, p. 124) *réduite* à une « vertu publique » alors qu'elle est le principe de toute association à commencer par les associations d'ordre privé.

La « science politique « étudie tout ce qui a valeur humaine. [18]

La science politique (qu'il n'y a ici aucun motif de placer entre guillemets) est de fait intéressée par tout ce qui concerne les composantes du politique – sauf si elle se considère elle-même comme une simple composante de la sociologie – ; mais elle n'assimile pas pour autant le politique à aucune de ses composantes. Si le comportement de l'individu (en tant qu'il est soumis à des règles) relève bien de l'éthique, l'éthique ne devient politique qu'en accédant au comportant émergeant des individus dans la sphère englobante du politique. De ce que le politique dépend des cerveaux des individus qui le composent, et de ce que – par voie de conséquence – la science politique s'intéresse à la physiologie du cerveau, on ne saurait sérieusement tirer l'idée que le cerveau est de part en part politique et que la neurobiologie coïncide avec la science politique. D'où le retour au concept aristotélicien de science « architectonique ».

Si nous avons choisi de relever ce concept oublié depuis fort longtemps, et qui répond au caractère englobant mais non agrégatif du système politique, la raison en est dans le double rejet de la réduction du politique aux institutions regroupées d'habitude sous le nom d'État (même augmentée de l'interaction immédiate entre ces institutions et les individus ou les groupes), et de la théorie de la « différenciation fonctionnelle » qui est l'*ultima ratio* de la sociologie contemporaine en matière d'articulation des formations sociales entre elles. Le politique (et avec lui, la science politique) est architectonique, parce qu'il n'est pas emporté dans un processus de différenciation qui ferait de lui un État lui-même fonctionnellement différencié, parmi une quantité indéterminée, mais croissante, d'autres formations fonctionnelles également différenciées. Il est *ce qui* différencie ou ne différencie pas la société, et ce en vue de quoi les formations peuvent acquérir une réciprocité fonctionnelle. L'existence éventuelle d'institutions politiques différenciées est un produit de l'auto-organisation du politique comme système de l'autodétermination de la communauté autonome, selon un processus qui ne se réduit *jamais* et ne peut se réduire au fonctionnement de telles institutions.

La théorie de la différenciation fonctionnelle paraît fondée à se réclamer d'une justification empirique de simple vue. Mais, comme il arrive d'ordinaire, l'empirisme

18. « Aristippus... », p. 120. L'erreur de S.T. Holmes a ici une double portée : I) Elle affirme à tort que la science politique pourrait émettre des énoncés sur la justice des relations d'un individu avec lui-même (ce qu'on appelle, depuis Kant, le domaine de la moralité) ; 2) elle suggère, non moins à tort, que la science politique aristotélicienne serait disqualifiée du fait qu'elle comporte des jugements de valeur sur ce qui constitue son domaine propre, à ravoir en l'espèce le domaine des relations communautaires. Sur ce dernier point, il convient d'observer que le propre de la science politique classique est plutôt d'émettre des jugements de fait sur un domaine composé (en partie) de jugements de valeur. Certes, tout jugement de fait est lui-même conditionné par des jugements de valeur sur la méthodologie de la connaissance, mais ces jugements de valeur sont d'un autre ordre que les jugements de fait qu'ils rendent possibles sur les jugements de valeurs contenus dans le domaine d'objet. Sans développer ici ce qui serait une problématique philosophique de l'enchevêtrement hiérarchique des jugements de fait et des jugements de valeur, ces remarques indiquent néanmoins ce qu'elle devrait être, par opposition à la dichotomie ordinaire – qui est intenable – entre jugements de fait et jugements de valeur.

se méprend sur sa propre portée. Autant il est hors de doute que le système social du monde s'est laissé différencier (jusqu'à présent et pour l'avenir prévisible) en une pluralité de systèmes individués – les systèmes politiques singuliers – autant il est également hors de doute que ces systèmes ne peuvent persévérer qu'en se différenciant en composantes fonctionnelles structurellement distinctes mais non dissociées les unes des autres, y compris en institutions communautaires éventuellement distinctes, autant il serait par contre absurde de prétendre que le système politique se ramène à un élément de sa propre différenciation (sauf à entrer en parthénogenèse, ce qui ne ferait qu'itérer la même situation), et autant il est douteux que le processus de différenciation soit strictement orienté, univoque, irréversible ou interminable (selon les versions possibles de l'évolutionnisme qui est nécessairement associé à ce genre de théorie).

Ce lieu commun de la sociologie contemporaine, récurrent depuis Durkheim, chez Weber, Parsons, Simmel, et plus récemment Luhmann (pour ne mentionner que des chefs d'École), qui consiste à affirmer que la société se subdivise graduellement en instances spécialisées, de plus en plus autonomes, est théoriquement incompatible avec le concept de société politiquement organisée, et contraire aux observations. Il ne faudrait pas voir en la matière une simple querelle de mots qui laisserait le fond non concerné, car il ne suffit pas d'*appeler* « société » ce que nous appelons « système politique » pour que tous les problèmes s'évanouissent. La divergence essentielle tient à ce que le processus intégrateur de la société, qui maintient le système en dépit de la différenciation, est l'activation (du reste conflictuelle) d'une référence sociale de toutes les opérations d'organisation fonctionnelle à la communauté autonome, donc une référence *politique* par opposition (mais sans exclusion) des références aux formations particulières ou aux agents individuels.

Afin d'éviter une glose de tous les auteurs principaux qui adhèrent à la théorie de la « différenciation fonctionnelle », ce qui recouvrirait pour ainsi dire l'ensemble de la sociologie contemporaine, nous nous bornerons à quelques remarques sur la version qu'en donne T. Parsons [19]. Deux motifs au moins président à ce choix : cet auteur, qui est certainement l'un des grands sociologues de ce siècle, et qui a donné à la différenciation fonctionnelle la formulation à tous égards la plus ample, passe souvent pour un systémicien, alors qu'il représente clairement la position « structuro-fonctionnaliste » [20], dans ce qu'elle a de plus éloigné des principes généraux de la modélisation systémique à laquelle elle est cependant historiquement apparentée.

Fort heureusement, il ne sera pas indispensable de reconsidérer le tableau extraordinairement complexe et scolastique de subdivision du système de l'« action so-

19. Les références les plus précises sur ce thème omniprésent sont : T. Parsons, *Sociétés : Essai sur leur évolution comparée*, Paris, 1973, trad. fr., et 1966 pour l'éd. originale ; *Le Système des sociétés modernes*, Paris, 1973, trad. fr., et 1971 pour l'éd. originale ; C. Simmel, *Individuality and Social Forms*, Chicago, 1971 ; N. Luhmann, *Politishe Theorie im Wohlfahrtstadt*, Munich, 1981, pour l'ed. originale, 1983 pour la trad. it.
20. Pour un exemple d'assimilation des deux approches, voir A.J. Metaxas, *Systémismes..., op. cit.*

ciale » d'après Parsons [21]. Plus utile est de noter que la perspective qu'il adopte est « structuraliste « au sens précis où elle est (en principe) indifférente à la dynamique sous-jacente aux évolutions morphologiques qu'elle identifie. La structure sociale change, elle n'est donc pas seulement l'objet d'une géométrie statique qui décrirait ces figures. L'étude de ces changements s'effectue, cependant, sans considération pour les processus qui les produisent, et fait tout au plus l'objet d'une « cinématique » :

> L'analyse structurelle est plus importante que l'analyse des processus et des changements, et elle doit la précéder [...] Il n'est pas besoin d'avoir construit un modèle très avancé des processus de changements sociaux pour étudier le modèle structurel du développement évolutif. [22]

Or, Parsons a par ailleurs admis lui-même que :

> Aux niveaux théoriques les plus généraux, il n'y a aucune différence entre les processus qui servent à maintenir un système et ceux qui servent à le changer. (*Ibid.*, p. 27.)

D'où il suit que c'est l'intégralité du processus de ce qu'il nomme l'« action sociale » qui demeure ininterrogée, et que seule sa phénoménologie est considérée, pour être du reste aussitôt soumise à une analyse abstraite :

> Le fondement de la clarification proposée est analytique et non pas concret. (*Ibid.*, p. 33.)

La notion d'abstraction est prise au surplus dans son acception la plus forte, et signifie en particulier que non seulement les structures « décelées » n'ont pas (sauf par accident) de validité pour les agents du système, mais en outre, que ceux-ci ne sont pas appréhendés comme des individus unitaires existant réellement dans le monde : ils sont traités comme les supports réels des vraies composantes du système, à savoir les rôles fonctionnels dans lesquels ils se trouvent structurellement impliqués. Or, ce postulat méthodologique imprègne tant et si bien la sociologie contemporaine, que l'idée de restituer aux individus leur double statut de *sujets* et de *composants élémentaires* des systèmes sociaux, en arrive à passer pour une vulgarité indigne de la science. Toutefois, s'il est vrai que les institutions ne peuvent être correctement appréhendées sans référence aux fonctions qu'elles remplissent, et s'il est vrai aussi que les individus doivent par conséquent être appréhendés en référence aux fonctions

21. Les distinctions proposées par Parsons entremêlent « systèmes », « sous-systèmes », « fonctions dans le système général de l'action », « fonctions intra-sociales »., « fonctions primaires », « aspects du processus de développement », « environnements de l'action », « environnement des systèmes sociaux internes aux systèmes de l'action », « environnements extra-sociaux de la communauté sociétale », « environnements de la communauté sociétale interne à 1a société », en un tableau presque inextricable qui constitue un véritable défi aux facultés intellectuelles communes...
22. T. Parsons, *Société…*, Conclusion, p. 143.

institutionnelles qui sont les leurs, le « fonctionnalisme » comme *présupposé* commence avec l'oubli de la relation subjective des individus aux fonctions. Les fonctions que le sociologue tient pour certaines peuvent être, et sont souvent, équivoques, voire obscures pour les individus, et sont toujours en quelque chose appréciées différemment par des agents distincts. Chacun doit réconcilier en lui la pluralité de ces rôles, et la société émerge cahin-caha du processus collectif de ces réconciliations individuelles. Le devenir d'une institution dépend à la fois de l'interprétation interactive par les individus des fonctions auxquelles elle est destinée, de leur interprétation de sa capacité à les remplir, et de leur interprétation de sa manière de satisfaire ce qu'ils interprètent comme étant la répartition de toutes les fonctions. Il va de soi que l'existence des fonctions pour le sociologue doit être liée à l'existence des rôles pour les agents, et que le rôle structurel ne peut être valablement dissocié du rôle vécu, même s'il s'établit quant à lui à un niveau strictement collectif.

Autant il est regrettable de distinguer les individus des rôles fonctionnels, autant il convient au contraire de distinguer la phénoménologie du système pour le sociologue (agent externe) et sa phénoménologie pour les agents (internes). Le sociologue a pour tâche de décrire des systèmes et relations engendrés par l'effectuation des rôles subjectifs, mais qui n'apparaissent pas tous subjectivement, ne serait-ce que parce que tout agent est un Fabrice à Waterloo, privé d'une vision en surplomb du système dans lequel il est pris. Or, Parsons s'engage précisément dans la direction inverse, en exploitant directement pour définir les systèmes, ce qu'ils sont (ou sont supposés être) pour les agents. C'est ainsi que ce qu'il nomme le « (sous-)système politique » n'apparaît dans sa phénoménologie de sociologue que sous les espèces sous lesquelles il est censé apparaître dans une phénoménologie d'agents internes, à savoir restreint à la figure tangible d'institutions d'autorité, munies de force coactive – disons les « pouvoirs publics » ; et qu'il en vient à identifier (non d'ailleurs sans un certain flou [23]) le « (sous-)système politique » avec les pouvoirs publics, sans se préoccuper un seul instant ni de la validité ni de l'origine de cette catégorisation. Tout naturellement, il comprend ce « (sous-)système politique » comme une simple composante fonctionnelle de l'agrégat muable qu'il s'est donné sous le nom de « société ». Il ne s'intéresse pas (sauf de façon purement nominale) au processus par lequel une institution d'autorité en arrive à acquérir une fonction pour les agents, mais se borne à décrire empiriquement la place (et le changement de place) de ce prétendu « (sous-)système politique » à l'intérieur de la société, dans les mêmes termes qu'il utilise à propos des autres composantes, c'est-à-dire en lui attribuant des fonctions de plus en plus complexes, réalisées au moyen d'une différenciation croissante.

En bonne logique, Parsons s'abstient de donner au (sous-)système politique le rôle d'intégrateur ou de différenciateur de la société, pour n'en faire que son « régulateur ». Cette régulation est opérée en vue de faire fixer en dernière analyse

23. Cf. T. Parsons, *Le Système...*, « orientations théoriques », « communauté sociétale et système politique », p. 16 sq.

par un système culturel situé dans l'environnement de la société ; et c'est donc au bout du compte l'interaction avec ce système externe qui produit la différenciation fonctionnelle. Le « système culturel », en tant qu'il est extérieur à la société ne peut exercer son action (son contrôle) que par l'intermédiaire d'une communauté autonome, appelée « communauté sociétale », que Parsons assimile spécifiquement au « système d'intégration » [24], ou au « noyau » [25] d'une société, et qu'il distingue du « (sous-)système politique » qui lui est subordonné.

À plusieurs reprises, pourtant, notre auteur parle de « société politiquement organisée » – expression qu'il attribue à Roscoe Pound –, en précisant que toute société doit être *d'abord* « *politiquement organisée* » [26]. Il faut rapprocher cette assertion de la référence qu'il fait à Aristote pour définir la société par l'autonomie :

> Pour définir une société, nous pouvons utiliser un critère qui remonte au moins à Aristote. Une société est un type de système social, dans n'importe quel univers de systèmes sociaux, qui atteint le niveau le plus élevé, d'autonomie, en tant que système en relation avec son environnement. [27]

En sorte que Parsons se voit placé, sans y prêter en apparence la moindre attention, dans la contradiction suivante. D'un côté, il tient que la société en tant que système social autonome est *d'abord* organisée par ce qui est chez lui le « (sous-) système politique » ; et, de l'autre, que le « système d'intégration » de la société est la « communauté sociétale », ce qui implique que ce qui *intègre* la société n'est pas ce qui l'organise (en premier lieu). Cela aurait un sens si la « communauté sociétale » était organisée (en premier lieu) par le « (sous-) système politique ». Seulement, il se trouve que les deux entités ne sont pas contemporaines l'une de l'autre, et que celle qui est censée l'organiser l'autre en est le développement, puisqu'il est parlé de la « différenciation du système politique à partir de la communauté sociétale » [28].

Le paradoxe s'accentue avec l'affirmation du fait que le « (sous-) système politique », résultat de la différenciation fonctionnelle de la « communauté sociétale », subit à son tour un processus de différenciation interne, donnant naissance au « gouvernement » ; car, d'après Parsons, le :

> [...] « gouvernement » doit être légitimé à gouverner une communauté sociétale relativement délimitée en prenant la responsabilité de son ordre normatif, au point même de déterminer l'appartenance à la « communauté sociétale » [29]

24. T. Parsons, *Le Système...*, p. 12.
25. *Ibid.*, p. 13.
26. *Ibid.*, p. 10 et *Sociétés…*, p. 2. Nous soulignons.
27. T. Parsons, *Sociétés…*, p. 11. Voir aussi *Le système.…*, p. 8.
28. *Sociétés…*, p. 17.
29. T. Parsons, *Le Système...*, p. 22.

De telle sorte que la cohérence du modèle n'est préservée que si l'on précise que la fonction politique d'organisation de la société est primordialement dévolue à la communauté sociétale qui peut subsidiairement la confier par différenciation fonctionnelle au « (sous-) système politique ». Mais alors, Parsons ne peut plus refuser de reconnaître que l'autonomie de la société n'est rien d'autre que le produit de l'auto-organisation politique de la communauté sociétale – auto organisation qui engendre ou non des pouvoirs publics spécialisés. Si l'on tient à toute force à maintenir le système culturel dans l'environnement de la société, il faudra encore ajouter que cette auto-organisation consiste essentiellement en une appropriation par la communauté des normes culturelles par lesquelles elle s'autodétermine.

La logique même du modèle conduit à son complet renversement, c'est-à-dire à penser le politique comme la relation sociale globale par laquelle une communauté s'organise en société autonome, sans le réduire au « sous-système des pouvoirs publics » qui est un appareil de maîtrise sociale, car il est logiquement impossible qu'une composante d'un système puisse maîtriser l'organisation entière du système auquel elle appartient. Dans la mesure donc où il y a « différenciation fonctionnelle » ; elle est nécessairement opérée par le système politique. Il serait aussi et range de parler d'une différenciation de celui ci par rapport à la société, que de parler d'une différenciation d'une organisation d'une chose quelconque par rapport à cette même chose, même si cette organisation peut elle-même se différencier, le cas échéant, en composantes particulières.

Parsons, qui est prolixe sur les vertus de la différenciation, est silencieux, comme on l'a dit, sur son processus. Tout se passe comme si la société était chez lui un système hétéronome placé sous la détermination de l'environnement culturel, lui-même pourvu d'une logique de développement propre :

> Les critères distinctifs des principaux stades de notre classification tiennent aux développements critiques des éléments codés des structures normatives. Pour la transition d'une société primitive à une société intermédiaire, la clé du développement réside dans le langage, qui participe d'abord du système culturel. dans le passage d'une société intermédiaire à une société moderne, il concerne les codes institutionnalisés de l'ordre normatif interne à la structure sociale et s'ordonne autour du système légal. [30]

Pourtant, l'idée d'une *détermination par* le « système culturel » n'est pas cohérente avec la théorie, bien que Parsons se laisse aller à des facultés de langage particulièrement préjudiciables sous ce rapport :

30. *Id., Sociétés...*, p. 34.

Dans ce sens, et seulement dans celui-là, d'un accent mis sur les éléments les plus élevés d'une hiérarchie cybernétique, je tends à croire à une détermination culturelle plutôt qu'à une détermination sociale. [31]

Si le système est autonome et peut conserver le système culturel *dans son environnement*, force est que la détermination soit en réalité une autodétermination. Comment celle-ci est-elle possible ? L'auteur ne nous en dit à peu près rien, parce que son concept de société, à la différence d'un véritable concept de système politique qu'il ne possède pas, est une forme sans contenu, le nom donné à l'interaction de sous-systèmes en liaison avec un (ou plusieurs) environnement(s).

La différenciation fonctionnelle n'est pas seulement un processus auquel une société peut être soumise, mais encore un processus qui relève d'un intérêt communautaire prépondérant et qui est pour elle un enjeu conflictuel. La procédure de traitement de cet intérêt ne saurait être ni purement interne ni purement externe aux pouvoirs publics, et fait toujours l'objet de délibérations qui sont par définition de nature politique. C'est ainsi que le système politique change de configuration.

Que les changements de configuration du système politique puissent, dans certains cas, s'analyser comme des différenciations fonctionnelles est évidemment hors de doute. Le système politique peut différencier ses composantes l'une de l'autre, comme il peut les différencier chacune séparément. Ces possibilités n'en restent pas moins distinctes à la fois de l'*existence* et du *sens* de la différenciation. Même si l'on exclut, comme le fait Parsons, que cette dernière soit unilinéaire dans ses modalités, il n'existe aucune raison *a priori* de penser qu'elle est toujours croissante ; et nous devons être prêts à envisager tout aussi bien des cas de dé-différenciation. À supposer, en effet, que l'évidence empirique dont nous disposons milite – ce qui n'est rien moins que certain – universellement en faveur de la théorie de la différenciation strictement croissante, elle serait trop limitée dans son ampleur historique pour ôter définitivement toute vraisemblance à l'éventualité d'un renversement de tendance. Or, il se trouve par surcroît que, même réduite à ce que nous en possédons, l'expérience historique est sujette à des interprétations divergentes, qui laissent ouverte la possibilité d'une alternance de phase de différenciation et de dé-différenciation, et celle de différenciations locales accompagnées de dé-différenciation globale. Quant à l'idée d'une *amélioration adaptative*, elle prête encore davantage à caution, car ou bien elle est une simple tautologie signifiant que tout organisme qui succède à un autre se montre *par là-même et en cela plus* adapté, ou bien elle repose sur des critères tels que la stabilité, et la preuve n'est nullement faite – c'est le moins que l'on en puisse dire – d'une stabilité plus grande des sociétés plus tardives. Enfin, le concept parsonnien de différenciation est en lui-même frappé d'une ambiguïté, puisqu'il implique l'*inclusion* des unités différenciées dans des niveaux intégrateurs toujours plus larges, ou, en d'autres termes, l'homogénéisation

31. T. Parsons, *Sociétés...*, p. 147. Il est clair que l apparente restriction à une *hiérarchie cybernétique* constitue plutôt une aggravation de l'écart de langage qu'une mise au point satisfaisante.

partielle de ce qui est partiellement différencié ; et il n'est pas forcément très facile de séparer clairement les deux opérations :

> Les processus de différenciation posent ainsi de nombreux problèmes *d'intégration* pour le système. Les opérations de deux ou plusieurs catégories d'unités structurelles doivent être coordonnées là où une seule catégorie existait auparavant [...] On s'en remet alors à des ressources plus générales qui sont indépendantes des sources dont elles proviennent. [32]

Jusqu'à un certain point, la « donnée empirique » d'après laquelle les sociétés modernes seraient plus *complexes* que les anciennes relève d'une illusion d'optique, sinon d'un préjugé. L'accroissement de complexité est patent en matière de techniques productives, mais pas nécessairement dans tous les autres domaines. Va-t-il *de soi* que l'Union soviétique est plus complexe que l'Empire de Timour (à la densité démographique près) ? Va-t-il *de soi* que la culture grecque contemporaine est plus complexe que la culture grecque classique ? Les pays d'aujourd'hui s'étendent-ils sur de plus vastes territoires que naguère ? Y a-t-il une liaison stricte entre les volumes démographiques et la complexité des systèmes de communications ? La réponse à ces questions ne va pas *sans dire*. Elle est plutôt : à certains égards « oui », à certains autres « non ».

S.T. Holmes qui, à son corps défendant, offre des ressources presque inépuisables à la méditation, résume ainsi – à partir des travaux de Weber, Parsons et Luhmann –, ce que seraient les caractéristiques propres que la Modernité, réparties en neuf paliers de développement historique :

> (1) La privatisation de la religion, (2) le surgissement des État-Nations territoriaux avec leurs administrations de plus en plus bureaucratiques, (3) l'émergence du capitalisme rationnel, (4) la spécialisation de la science sur la base des techniques rigoureuses quantitatives – hypothétiques – expérimentales, (5) la libération de l'art des fonctions civiques et religieuses, (6) la démocratisation de la politique de masse à travers les institutions représentatives et la stabilisation possible de l'affranchissement universel, (7) le rétrécissement de l'unité élémentaire de parenté à la petite famille nucléaire de plus en plus uni-générationnelle, (8) la naissance de l'instruction universellement obligatoire, et (9) la positivisation du droit ou le passage des fondements de la légalité d'un « droit naturel » immuable aux procédures de changement ordonné des codes de loi. [33]

Cette série disparate de transformations sociales, exprime-t-elle *sans l'ombre d'un doute* l'existence d'une différentiation isotrope, d'une complexification, et

---

32. T. Parsons *Sociétés...*, p. 29. Cf. *Le Système...*, p. 29 sq. « En général ces problèmes ne peuvent être résolus que par l'inclusion de nouvelles unités structures et mécanismes dans le cadre normatif de la communauté sociétale. [...] Finalement les processus antérieurs doivent être complétés par une *généralisation de valeurs* si les diverses unités de la société doivent acquérir une légitimité et des modes d'orientation appropriés pour les nouveaux modèles d'action. [...] Lorsque le réseau de situations socialement structurées devient plus complexe le modèle de valeurs lui-même doit être placé à un niveau supérieur de généralité pour assurer la stabilité sociale ».
33. S.T. Holmes, « Arristipus… », *op. cit.*, p. 116 sq., note.

d'une amélioration adaptative ? La privatisation de la religion (si tant est que la religion ne soit pas réapparue aujourd'hui sous de nouvelles modalités publiques) signifie certainement que celle-ci a vu son champ institutionnel devenir plus étroit, mais non que des institutions *distinctes* ont été chargées de sa « fonction » : un moins grand nombre d'institutions lui sont consacrées, mais celles qui restent ne sont-elles pas fondamentalement les « mêmes » ? La bureaucratisation implique bien entendu la spécialisation administrative, mais celle-ci implique-t-elle l'« amélioration adaptative » ? La division du travail scientifique n'est-elle pas en vérité une fragmentation, en l'absence de toute réintégration des segments dans une *unité* supérieure ? Le détachement de l'art des objectifs civiques ou religieux (à supposer que l'architecture ne soit pas un art) n'est-il pas compensé par un asservissement équivalent aux objectifs économiques ? L'émergence du capitalisme « rationnel » a-t-elle réellement pris la forme d'une libération de toute emprise politique ? La démocratisation est-elle univoque et, si elle l'est, est-elle universelle ? L'atomisation de la parenté accroît peut-être la complexité des transactions marchandes, mais ne diminue-t-elle pas celle des transactions judiciaires ? L'instruction obligatoire est-elle uniformément associée à un « surcroît » d'instruction ? L'affranchissement des lois par rapport au droit naturel (à supposer que les Droits de l'homme ne constituent pas une forme nouvelle de droit naturel) ne s'est-il pas converti en asservissement des lois aux organes de gouvernement ?

Ces interrogations, la théorie de la différenciation fonctionnelle est incapable de les formuler ou de les comprendre, pour cette simple raison que, adossée comme elle l'est à la configuration présente du système, elle remarque aisément l'absence dans le passé de ce qui existe actuellement, mais malaisément la présence de ce qui n'existe plus désormais : les composantes qui lui servent de référence sont les composantes de la société d'aujourd'hui, et il n'est pas surprenant, dans ces conditions, que par une combinaison plus ou moins habile de différenciations et d'inclusions, elle parvienne à établir que le développement historique est orienté vers elle. De même que le politique est pour cette théorie ce qu'il est actuellement, et que ses autres configurations sont pensées par défaut (les sociétés « sans État » n'ont pas de dénomination positive dans son vocabulaire), de même l'économique est référé à son extension contemporaine. C'est ainsi que *par définition* l'économique est censé s'être différencié du reste de la société, alors que, si l'on adopte une autre référence (celle, par exemple, de l'économique pour la société grecque), il apparaît à l'inverse comme s'étant dé-différencié. Il en va de la sorte de toutes les autres composantes.

À l'encontre de cette démarche inductive qui conduit, en caricaturant à peine, à prouver que ce qui est distinct maintenant était indistinct quand il n'avait pas le même type de distinction, nous entendons décrire dans ce qui suit morphologies et morphogenèses d'après des cadres conceptuels qui ne doivent rien à l'état présent mais transitoire des choses, et qu'il intègre au même titre que n'importe quelle autre configuration possible. Ce n'est qu'ensuite – au-delà de cette recherche – qu'une enquête empirique permettra de s'inquiéter concrètement des déterminations histori-

ques du « remplissement » des concepts ; et ce n'est que plus tard encore que l'on sera fondé à y rechercher d'éventuels sentiers de transformation du système actuel.

La définition des composantes du système politique, ou composition du macro concept ne dit rien par elle-même du sens de l'histoire, mais précise les conditions dans lesquelles une telle question peut elle-même avoir ou non un « sens ». Un macro concept est un concept qui ne se laisse pas appréhender par l'intuition immédiate d'une idéalité substantielle simple ; mais un concept dont le sens est d'être composé de concepts en interaction. Il est sans doute à cet égard un concept « organique » dans l'acception que nous avions donnée à ce terme. Il donne une unité à ses composantes, mais maintient en lui leurs différences. Il définit un « espace de jeu » pour les concepts qui le composent, en se gardant bien de les supprimer par absorption. Pas plus qu'il ne *remplace* ce qui le compose, un concept organique ne *produit* les déterminations historiques de ce qu'il permet de penser. Il n'est pas une araignée abstraite tissant une toile concrète, et demeure impuissante à dire « ce qui s'est passé » ou, *a fortiori*, « ce qui va se passer ». Son rôle est d'indiquer que si « ce qui s'est passé », « se passe » ou « se passera », se laisse correctement penser à travers lui, alors, telles déterminations qui relèvent de tel des concepts qui le composent, sont en telle relation avec les déterminations qui tombent sous tel autre concept. Cette relation elle-même peut n'être pas déterministe ; et elle n'est en tout cas jamais ce qui produit la réalité.

Un macroconcept, pour le dire autrement, n'est ni ce qu'est un concept hégélien d'après Marx [34], ni ce qu'est vraiment un concept chez Hegel. Marx croit que Hegel déduit tautologiquement, comme dans un système de logique formelle, les déterminations des pouvoirs publics à partir du concept d'État comme organisme – ce qui serait bien plus qu'une « mystification », une totale absurdité. En fait, Hegel explicite le concept d'État qui a été élaboré à rebours par surmontement des déterminations concrètes telles qu'elles apparaissent à la conscience immédiate. Si l'État n'était pas déjà donné-là pour la conscience, et si la conscience ne remontait pas de cette immédiateté vers la conscience de ce dont elle est composée (à savoir, en particulier, d'un travail de la conscience sur elle-même, l'État étant composé d'individus conscients), il serait impossible de redescendre du concept à l'État effectivement donné là [35]. C'est pourquoi le concept est « synthétique » et « contient » tout ce qui est, y compris d'une certaine façon la possibilité de ce qui n'est pas encore. La différence est ici que le macro concept de système politique ne part pas de l'État (même au sens hégélien du terme) tel qu'il est donné là, ou plutôt n'en part que pour découvrir qu'il n'a pas son sens *en lui-même*, qu'il n'est qu'un possible sans *nécessité* conceptuelle au point de vue des catégories qui permettent de rendre compte de lui. Peut-être l'État est-il « nécessaire », si l'on entend par là qu'il faut postuler que *tout* est nécessaire. Seule-

34. Cf. *Critique du droit politique hégélien*, trad. fr., Paris 1975 p. 43 sq.
35. Cf. Hegel, *La Science de la logique*, « concept préliminaire », éd. 1817, paragr. 13-17 ; trad. fr., Paris, 1970, p. 188 sq.

ment, même si ce postulat ne devait être par ailleurs mis en doute, il n'en resterait pas moins qu'il n'a aucune nécessité *a priori* pour tout concept du politique qui n'est pas une vulgaire construction *ad hoc*, élaborée en vue de l'état présent et à partir de lui, mais sans véritable espoir de s'appliquer valablement aux configurations politiques ayant effectivement existées avant lui ou susceptibles de lui succéder.

Lorsque la compréhension originaire du politique a été restaurée, et qu'elle a justifié de sa capacité à rendre compte à la fois de ce dont les compréhensions plus récentes ne parviennent pas à rendre compte *et* de ce dont elles rendent compte, le concept de système politique est prêt à être composé. Il est, en effet, *a priori* composé de plusieurs domaines. Premièrement, il implique celui de la *communauté autonome* à titre de noyau, puisqu'il en dérive : il est l'auto-organisation de la communauté autonome, en tant qu'elle engendre une société distincte d'autres sociétés homologues, et divisée elle-même en agents *exclus* et en agents *inclus* (sont exclus ceux qui relèvent de la communauté autonome par opposition aux communautés étrangères mais n'ont pas la faculté immédiate d'y participer d'après les critères d'auto-identification de la communauté). Deuxièmement, il implique la distinction entre un domaine des affaires qui concernent la communauté autonome en tant que telle, et sont donc censées être traitées par celle-ci au moyen des institutions communautaires, et un domaine des affaires qui concernent les membres de la communauté privativement. Bien que la détermination des limites respectives des deux domaines soit toujours (au moins potentiellement) conflictuelle, et bien que le domaine « privé » puisse (en « théorie » au moins) être vide [36], la distinction entre eux est logiquement nécessaire, et ne provient pas – comme telle – d'une observation. L'observation n'est indispensable que pour l'étude des systèmes concrets, afin de savoir si le domaine privé est vide, et sinon, de quoi il est formé. Troisièmement, de cette distinction, on peut inférer une différence entre plusieurs types de conflits entre agents, exigeant des modes de résolution différents : des conflits entre agents en tant que membres de la communauté, qui doivent être arbitrés par cette dernière ; et des conflits entre agents en tant que particuliers, qui doivent être résolus par les agents eux-mêmes. Quatrièmement, de l'existence de communautés autonomes singulières, on peut tirer la possibilité de conflits *entre* communautés autonomes dépourvues d'arbitrage commun, d'où l'on peut tirer la nécessité de modalités spéciales pour les procédures de traitement de ces conflits. Cinquièmement, de l'auto-identification de chaque communauté autonome, on peut déduire la nécessité pour elle de déterminer la nature de ses relations avec son environnement : peut-elle le maîtriser entièrement ou, si elle ne le peut pas, comment doit-elle se poser par rapport à lui pour ne pas perdre entièrement son contrôle d'elle-même ?

Ainsi apparaissent les composantes essentielles du concept de système politique, celles sans lesquelles il ne peut être pensé. Les nommer, les penser à leur tour, décrire leur « espace de jeu » dans le système, est l'objet de la composition du macro

36. Le « domaine public » ne peut pas l'être, même en « théorie ».

concept. En s'y consacrant, la science politique entre inévitablement sur le terrain des autres sciences sociales ; elle y pénètre sans lettres de créance, au risque d'être rejetée par ceux qui pensent que chaque science sociale a conquis un secteur patrimonial qui demande à être exclusivement décrit au moyen d'instruments spécialisés.

Parce qu'elle est architectonique, la science politique devrait pour bien faire s'établir en conjonction avec les autres sciences sociales. Elle ne peut attendre que celles-ci aient achevé leur tâche, qui est interminable et dépend en partie de ses résultats à elle, mais elle doit en tenir compte. Malheureusement, les sciences sociales, telles qu'elles existent aujourd'hui, n'ont nullement été instaurées dans cet esprit, et la question de leur compatibilité se pose avec une intensité presque dramatique [37].

Elles se sont construites des domaines clos les uns par rapport aux autres ; elles ont généralement tendu à objectiver la socialité plutôt qu'à y reconnaître une interaction « subjective » ; elles ont forgé des modèles correspondant à des configurations historiocentriques. Mais ce serait de toute évidence une tâche herculéenne que de les reconstituer toutes *ab ovo.* Pourtant, il serait insensé de renoncer à la science politique pour le seul motif que les sciences dont elle a besoin n'ont pas été préparées à son usage. Nous sommes confrontés à un cercle vicieux : la science politique ne peut exploiter les autres sciences sociales, parce qu'elles se sont développées dans l'indifférence à la science politique qui est elle-même incapable de se substituer à elles. À cela, on ne peut échapper d'un seul geste, et il faut présentement se borner à indiquer quelles sont les composantes du concept de système politique, quelle circulation les rassemble, sans préjuger d'une correspondance exacte entre ces composantes et les objets des sciences sociales particulières, et sans opposer non plus cette correspondance éventuelle au projet de description politique. Englobant par rapport aux domaines de ces sciences, le macro concept de système politique ni ne les remplace, ni ne s'arrête à leur frontière, mais il a son mot à dire sur leur distribution.

Dans une première section, nous nous efforcerons de présenter les principes généraux d'organisation du système politique, à savoir les conditions les plus générales de son émergence à partir d'une interaction sociale indéterminée, ou plutôt déterminée seulement en tant que « système de modélisation réfléchie » (chap. 1er) ; les phénomènes les plus généraux de sa dynamique (chap. 2) ; et le cadre le plus général de sa description morphologique (chap. 3).

Dans une seconde section, nous étudierons les principales composantes de son domaine, en les traitant non comme des éléments fixés une fois pour toutes, mais comme des instances susceptibles de recevoir des déterminations différentes dans les diverses configurations possibles du système : le sacré (chap. 1er), le juridique (chap. 2), l'économique (chap. 3) et le stratégique (chap. 4) ; réservant à la deuxième section de la troisième et dernière partie la discussion de la composante centrale du système

37. Pour une formulation algue de cette question un ouvrage déjà ancien demeure d'une pertinence intacte bien que la « solution » qu'il propose soit-elle plus problématique que jamais : E. Husserl, *La crise des sciences et européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. fr., Paris, 1976 (1936 – 1937 pour la rédaction originale).

politique, celle à laquelle il est trop souvent réduit, à savoir le régime ou complexe des institutions communautaires.

Il est à peine besoin de souligner que cette manière de composer le concept de système politique ne s'autorise d'aucune légitimité préalablement acquise, à la fois parce qu'elle procède à des excursions dans des domaines desquels la science politique a été expulsée d'une manière que d'aucuns se plaisent à croire définitive, et qu'elle part de la périphérie du système au lieu de tout dériver de son centre. Bien loin de commencer par l'État ou le pouvoir, pour articuler sur eux le social, le sacré, le juridique, l'économique et le stratégique, nous nous efforcerons de montrer que ces deux premières notions jouent un rôle subalterne dans le concept. L'État n'est que l'une des formes possibles de l'une des composantes du système, et son étude peut être reléguée dans celle des différents aspects de la théorie des régimes. Le pouvoir en tant que tel est, quant à lui, un phénomène infra-politique dérivé, qui trouve sa place (au point de vue politique) dans le cadre de la théorie de la légitimité. Au lieu de cela, nous partirons de l'interaction sociale pour en tirer les principes de formation de la communauté autonome, et nous rechercherons comment le système politique se structure autour de celle-ci, selon ses principales dimensions.

SECTION I

Principes d'organisation du système politique

1

L'interaction spéculaire

Ouvrons un espace. Un plan peut y suffire, sur lequel nous distribuerons au hasard un très grand nombre de points que nous laisserons se déplacer et s'agiter sans ordre discernable. Il semble qu'à cette image, analogue à celle d'un gaz, ne puisse correspondre aucune expérience sociale. Observons la pourtant avec une attention plus soutenue. Nous verrons peut-être se former peu à peu des sortes de nuages et de constellations de points. Du chaos qui se présentait d'abord, émergeront des concentrations, les unes denses, les autres moins denses, mais séparées entre elles par un certain écart. Des formes floues se feront graduellement reconnaître, mais nous hésiterons à circonscrire ces figures encore fluides : tel point se laissera alternativement rattacher à tel groupe ou tel autre, selon l'angle d'observation. Nous sentons vaguement qu'un tableau organisé est susceptible d'apparaître ou qu'un regard exercé pourrait éventuellement s'y retrouver.

Supposons maintenant de façon tout à fait arbitraire qu'à chaque point soit associé un individu, et que leur proximité ou leur éloignement soit une fonction de la densité des échanges qu'ils entretiennent. Aurions-nous sous les yeux un modèle approché de l'organisation sociale humaine ? Il semble bien que non. Seulement pour

le savoir, on ne peut se contenter de regarder. Pour bien faire, il faudrait pouvoir aussi entendre. Ce n'est que si des sons se laissent percevoir, bruit des armes, appels, claquement des drapeaux, que nous serons sûrs d'identifier un ordre familier. Alors, se fera entendre la guerre, cette expérience sociale décisive qui rassemble et divise, et répartit les groupes humains sur la carte du monde. Entre les zones de forte concentration qui se donnent à voir au sein de la nébuleuse initiale, des frontières que les guerres consolident ou modifient. À quelque chose près, la guerre permet de déceler une corrélation intime entre la répartition des groupes sociaux et la géographie. Elle indique que les hommes s'unissent ou s'entre-tuent d'après leur position sur la surface du globe. Il est néanmoins impossible de décider à ce stade ce qui est premier de la guerre ou de la géographie, et lequel de ces facteurs contribue le plus à l'organisation des sociétés.

Or, se rencontrent des cas, rares mais significatifs, dans lesquels des groupes sociaux fortement intégrés sont mobiles dans l'espace. Même si l'on étend la notion de territoire à la zone de déplacement, l'indépendance de la tribu nomade par rapport à sa localisation suggère que ce n'est pas de la géographie, du territoire, que le groupe tire son unité. Il ne suffit donc pas que des hommes se côtoient physiquement pour qu'ils forment une communauté, s'abstiennent de s'opposer militairement entre eux et se défendent inversement de tous les autres. Ainsi, les peuples qui convergeaient régulièrement vers La Mecque avant l'ère musulmane, pouvaient bien y stationner ensemble, se mêler, sans pour autant se fondre, ils divergeaient à nouveau, à peu près identiques à ce qu'ils étaient au début du voyage. Malgré les échanges commerciaux, matrimoniaux, d'ailleurs réglés par de strictes contraintes, chaque tribu demeurait identique à elle-même où qu'elle se trouvât, et ses membres résistaient aux attractions des autres tribus. Sans doute, leur cohésion dépendait de leur isolement pendant de longs mois ; mais la possibilité de préserver cet isolement au-delà des contacts périodiques n'est pas expliquée.

La *force* qui assure l'intégrité des groupes reste entièrement à élucider. Ce n'est pas l'attraction amicale qui la crée, puisque tout membre d'un groupe peut avoir ses pires ennemis à l'intérieur de son groupe et ses meilleurs amis au dehors, sans pour autant changer d'appartenance. L'affaire est du reste compliquée par l'impossibilité où nous sommes de voir un groupe social se former entièrement *ab ovo.* Dans notre expérience, les liens sociaux sont toujours précédés d'autres liens sociaux, et la répartition politique – bien qu'elle évolue perpétuellement – est à chaque moment *donnée.* Pourtant, il faut bien découvrir la cause de la cohésion interne des unités politiques et de leurs séparations externes, sachant qu'elle est corrélée à l'espace géographique sans l'être totalement, sachant aussi que la guerre la met en évidence, mais qu'elle peut d'autant moins lui servir d'explication qu'elle doit elle-même être expliquée.

La tâche première de toute théorie macroscopique de l'organisation sociale est moins de décrire la variété des formes de cette organisation que d'identifier le processus commun en vertu duquel des systèmes parviennent à préserver leur identité

respective sur des durées parfois considérables, en dépit des nombreuses perturbations, (notamment mutuelles) qui viennent les affecter. Il s'agit d'appréhender la nature de cette interaction, somme toute mystérieuse, qui est capable de les structurer si fortement, et qui leur évite de se désagréger sous l'effet des sollicitations ou agressions extérieures, et malgré les conflits internes entre leurs composantes, les tendances centrifuges de leurs agents, leur rotation (*turnover*) biologique constante, etc.

L'étonnant, en effet, est bien moins la dissolution possible du lien social, qu'il est permis d'imputer abstraitement aux contradictions d'intérêts entre les individus, voire à la tendance en tropique de toute organisation, que – au contraire – l'absence relative de corruption des formations sociales sur des périodes longues [1]. Comment comprendre que l'ordre *improbable* d'une société, non seulement apparaisse mais se conserve ; et qu'il ne s'évanouisse que par substitution d'un nouvel ordre, sans dégénérer jamais en un chaos d'allure brownienne, même aux degrés extrêmes des guerres et des révolutions ? Quelle force réussit donc à stabiliser les institutions et les frontières ou, plus généralement, l'ensemble des distinctions et identifications sociales, en empêchant une redistribution permanente des attitudes et des positions ? Quelle force conduit les individus qui naissent dans une société à renouveler à leur tour des relations qu'ils n'ont pas délibérément choisies et à leur prêter leur indispensable concours ? Si la « socialisation » est bien le nom qu'il faut lui donner, et si ses effets sont aisément repérables, sa nature demeure encore bien incertaine. La décrire comme un mécanisme d'éducation ou d'acculturation serait expliquer l'*obscurus per obscurius.*

Une chose au moins est sûre, l'interaction forte qui intègre les sociétés n'est pas directement matérielle ; même s'il devait s'avérer, comme il est d'ailleurs vraisemblable, qu'elle possède un support, voire – pour partie – une origine matériels. Elle ne se présente pas comme une contrainte physique mais comme une relation réciproque entre les « consciences » des agents sociaux, qui les incline – *nolens volens*- à coordonner leurs pensées et leurs gestes. À la place du mot « conscience » qui fait lui-même difficulté dans la mesure où il s'oppose à l'« inconscient », au système nerveux et même au corps (qui sont inséparablement présents dans la relation à autrui), il est en fait préférable d'utiliser celui de « psyché », mais en prenant soin de lui restituer son acception originelle d'organisation ou, plus exactement, d'unité organique (organisée) de l'être vivant. La psyché n'est pas l'hypostase abstraite qui désigne l'« âme » ou l'ordre supérieur (et superficiel) du raisonnement. Elle est le nom donné à l'individu concret en tant qu'il est une unité organisée capable de recueillir de l'information sur le monde, et la traiter.

La psychologie sociale qui structure ainsi les sociétés (et parvient à faire souvent obstacle à la force physique) est pour une part un phénomène émergent qui apparaît quand des psychés individuelles se rencontrent ; pour une autre part, elle est le pro-

1. La guerre loin d'être en elle-même une « dissolution du lien social », exige la structuration préalable des systèmes en conflit. Elle peut assurément contribuer à les dissoudre mais autant qu'elle peut au contraire les renforcer.

cessus primordial de leur constitution. Les psychés ne sont ni des atomes préconstitués, ni des « monades sans porte ni fenêtre » harmonisées par quelque principe transcendant. Elles ne préexistent pas à l'interaction sociale qui elle-même ne se réduit pas à être leur simple somme. Aucun agent ne décide au sens propre ni de la forme de la société, ni de sa place en son sein. La société n'est pas davantage le résultat con sensuel d'une négociation entre individus qui pourraient vivre séparés. Chaque psyché est comme « jetée-là » [2] au milieu d'une organisation sociale déjà déterminée avant elle et qui, avec le temps, lui fournit ses déterminations. Même l'enfant sauvage est nécessairement engendré par une mère qui interagit avec lui après avoir interagi avec un père qui, lui-même, a été nécessairement engendré de la même manière. Sa « sauvagerie » est à l'évidence l'effet d'une interruption prématurée de l'interaction et, partant, de sa formation psychique. Parce qu'elle requiert l'appariement de nos géniteurs et l'exécution des soins infantiles, notre nature biologique, au lieu de structurer entièrement notre nature sociale et d'en être le fondement préalable, est conditionnée par celle ci de façon incontournable. Notre organisation biologique est circulairement articulée à notre organisation sociale en combinaison avec laquelle elle produit notre unité psychologique, véritable intégration de toutes nos relations avec le monde.

Il pourrait d'abord sembler que l'interaction sociale ne soit rien d'autre que l'occasion fournie à des structures mentales, génétiquement héritées ou à des idées innées de se manifester. Si tel était le cas, les hommes penseraient tous de la même manière et agiraient identiquement, quelle que soit la société à laquelle ils appartiennent, alors qu'en réalité ils adoptent les caractéristiques du milieu dont ils sont membres. Si par déplacement de la difficulté l'on considère ces caractéristiques comme autant d'adaptations à des milieux différents d'une même structure universelle, il reste encore à justifier la formation sociale de ces milieux différents, sachant que ni les disparités génétiques des individus ni celles de l'environnement physique ne suffisent à en rendre compte. Même si l'on accepte l'hypothèse évolutionniste d'une corrélation entre la variété des organisations sociales et une possible hiérarchie linéaire des formes du développement, on ne peut expliquer la variété des organisations psychiques et sociales relevant d'un *même* niveau d'évolution.

Une autre hypothèse serait que les structures psychiques, sans être innées et susceptibles d'être activées différemment, se construisent socialement en vertu d'une faculté imitative. Il suffirait qu'un geste soit effectué par hasard par quelqu'un pour que ses voisins de hasard l'imitent. Ceci expliquerait à la fois l'unification des groupes et le maintien de la conflictualité sociale, puisque si tous se proposent la même chose ils ne peuvent manquer de rivaliser entre eux pour l'obtenir. Or, la difficulté à

2. Ce n'est pas seulement la conscience qui est « jeté-là », elle qui ne se constitue que comme une des modalités de la psyché. Lorsque les philosophies de la conscience s'efforcent de déduire le monde (et le corps) de l'expérience du « jeté-là » de la conscience elles ne font que reconnaître dans la conscience le produit du reste de la psyché. Mais d'un concept de la conscience qui ne contiendrait pas déjà la psyché et le monde on ne pourrait par définition les en déduire.

laquelle on se heurte ici est l'ambiguïté foncière de la notion d'imitation. Si elle est prise au sens de reproduction simiesque ou exacte des mêmes gestes, l'hypothèse est tout simplement fausse car ce qui structure les sociétés n'est pas seulement l'*homogénéisation* des gestes mais bien plutôt la *différenciation* des attitudes et des rôles. Si tous poursuivaient les mêmes activités, partageaient les mêmes idées, la société s'effondrerait aussi sûrement que si les gestes, les idées, les attitudes, les activités n'entretenaient aucun rapport. Un monde dans lequel l'homme singerait la femme, le Chinois singerait le Français, l'enfant singerait l'adulte, le chirurgien le boucher, serait peut-être plus paisible que le nôtre, ou peut-être plus troublé, mais sa description ne relève en tout état de cause aucunement des sciences sociales, car il ne se rencontre pas même lors des bouleversements sociaux les plus profonds. L'imitation sociale est en effet tout autant, et même davantage, une *imitation de la différence* qu'une *imitation du même.* Entre la *mimésis* qui reproduit les mêmes choses et la *mimésis* qui reproduit les mêmes relations, et avec elle les différences, c'est la seconde qui l'emporte dans la structuration des sociétés ; c'est elle par conséquent dont il faut rendre raison [3].

L'objectif est de parvenir à un concept de l'interaction sociale qui, sans présupposer ni une détermination génétique exclusive, ni une détermination essentiellement physique par le milieu ni une *mimésis* duplicative, ni le triomphe de la force ou celui de la raison, explique simultanément la cohésion des groupes, la disparité des positions en leur sein, leurs oppositions externes, leurs stabilités relatives et leurs possibilités d'évolution ; cela sans recourir à une nature transcendante de l'homme et sans gommer ses différences avec les autres animaux dès lors qu'ils vivent en collectivité ; cela enfin sans oublier que les *individus* sont au terme des relations sociales.

Il n'existe aucun être, vivant ou non, qui ne soit au sens propre du terme un *modèle* du monde, puisqu'il est *modelé* par le monde et reçoit de lui ses déterminations. Même le galet inerte ramassé sur la plage porte la trace, la mémoire indélébile de son interaction avec les galets qui l'environnent et – de proche en proche – avec le reste

3. Il faut ici mentionner la théorie particulièrement intéressante proposée par René Girard (voir en particulier *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972) mais qui est malheureusement grevée de deux notions confuses : celle de « violence » et celle d'« imitation ». Girard considère que toutes les sociétés se sentent menacées par la violence et qu'elle-même est engendrée par la nécessité où est placé chacun d'imiter l'autre alors que cette imitation est nécessairement cause de rivalité ; et que la violence ne peut se résoudre que par l'expulsion d'une victime qui est à la fois le double de chacun et l'autre de tout le monde. Or notre auteur, qui sait fort bien que toutes les choses sont socialement construites, s'emploie à ignorer qu'il en va de même de la notion de violence qu'il traite comme un universel. Qu'un coup porté, une parole dite, un geste soient tenus pour des actes de violence est en fait le produit d'une élaboration culturelle qui demeure entièrement à expliquer. Par ailleurs, l'imitation n'est un facteur de rivalité que lorsqu'elle est imitation exacte : je ne m'oppose pas à autrui si je désire autre chose que lui ; or l'imitation peut aussi bien me porter à imiter la différence de l'autre, plutôt que son identité. Il est de même permis d'affirmer qu'il n'y a de société possible que dans la mesure où les agents apprennent à imiter les différences, et de rivalité que dans la mesure où ils se réduisent à imiter le même lorsque les différences ont perdu tout leur poids

du monde. Certes, sa mémoire n'est pas détaillée : ce n'est pas chaque frottement, chaque pression, etc., qui est lisible dans sa forme, mais l'*ensemble* qu'ils ont fini par composer. Le galet lui aussi une histoire qu'il porte inscrite sur son corps ; à sa manière il possède une psyché comme unité de ses rapports avec le monde. Sa différence générique, à la fois petite et infranchissable, avec l'être social est que le modèle du monde du galet *est* le galet lui-même avec lequel il se confond entièrement ; tandis que l'être social, également modelé par le monde *possède* une faculté de « représentation » [4] du monde (une faculté de modélisation), comprise dans le modèle mais *distincte* de lui, qui lui permet de se dédoubler, puisqu'il est un modèle du monde capable de modéliser le monde. L'être social peut alors *jouer* avec son modèle du monde et par conséquent jouer avec le monde, et avec lui-même en tant qu'il en fait partie. Si le galet était pourvu d'une faculté comparable, s'il pouvait en même temps être son propre modèle du monde et posséder un modèle séparé de représentation du monde, tout porte à croire qu'il serait lui aussi un être social (même s'il n'était pas en fait socialisé). Il ne fait aucun doute en tout cas que la possession d'un modèle de représentation du monde par certains modèles de « présentation » du monde (les êtres sociaux) est conditionnée par une détermination génétique [5] qui, pour être originale, n'en est pas moins fournie par le monde. Avec l'être social, le monde se modélise deux fois au lieu d'une, en formant un modèle qu'il modélise à son tour.

Il convient d'observer que le modèle de représentation n'est pas et ne peut logiquement être *identique* au modèle qui le possède : de même que l'être social, bien qu'il soit un modèle du monde, ne détient pas toute l'information possible sur le monde (des déterminations de l'être social on ne peut déduire toutes les déterminations du monde), de même le modèle de représentation opère une sélection des informations qu'il reçoit de l'être social qui le possède. Or, c'est grâce à cette sélection que se forment les distinctions caractéristiques de la représentation mentale : les traces inscrites dans le modèle de représentation sont moins nombreuses que les traces reçues par l'être social, mais elles sont distinctes, et enregistrées notamment selon une succession.

4. Le terme de « représentation » n'est introduit ici que pour faciliter la compréhension intuitive mais il n'est pas un terme primitif (irréductible) de la théorie. Tout modèle étant (re)-présentation aucun ne l'est plus qu'un autre. Le « modèle de représentation. n'est ainsi nommé que pour permettre son identification avec ce qu'on appelle habituellement la « représentation » lorsqu'on ignore qu'elle n'est qu'un modèle de modèle. Cette précision a pour but d'éliminer un problème philosophique inutile à propos d'une théorie qui implique assurément des problèmes philosophiques mais non pas celui-là. Ajoutons encore que la possession d'un modèle du monde n'implique pas en elle-même que le monde soit entièrement accessible aux modélisateurs. Cette question doit être discutée spéculativement nous le verrons dans le cadre de l'interaction des modèles entre eux. La réponse que nous lui donnons est qu'il ne l'est pas : le fait qu'il y ait quelque chose en général plutôt que rien demeure un mystère même pour la spéculation.
5. Elle est « conditionnée » par une détermination génétique sans être « remplie » par elle. La détermination génétique la rend possible. elle ne s'y substitue pas

C'est ainsi que l'enfant, doté d'une faculté de modéliser le monde [6], apprend progressivement à *se distinguer du monde* (et des autres qui sont dans le monde) en éprouvant des différences entre lui-même et le monde tel qu'il le modélise, c'est-à-dire en modélisant la différence entre lui-même et les traces que le monde a laissées sur lui. Alors qu'il est lui-même le produit intégré de son interaction avec le monde, son modèle du monde est composé de traces d'interactions *séparées* les unes des autres. Modelé par le monde, comme le galet, il possède par surcroît un modèle du monde qui lui indique qu'il ne se réduit pas lui-même ni au monde en général ni aux traces laissées sur lui par le monde. Il est alors en mesure d'opérer des *liaisons du second ordre* entre les différents états du monde et ses différents états à lui, tels que son modèle du monde et de lui-même lui permet de les repérer. La *mémoire* qui est toujours un système de traces prend ici une structure toute nouvelle, dans la mesure où les traces sont inscrites plusieurs fois : non seulement une trace peut s'inscrire simultanément dans l'individu tout entier en tant qu'il est un modèle du monde, et dans son modèle de représentation en tant qu'il est un modèle de ce modèle, mais elle y est en outre réinscrite chaque fois qu'il y réaccède. Ceci permet d'ailleurs d'expliquer la différence de qualité entre certains souvenirs : les uns sont « vifs », c'est-à-dire aisément accessibles, les autres sont « enfouis », c'est-à-dire à l'inverse malaisément accessibles. La raison en est que les premiers étant réinscrits chaque fois qu'on y accède, la probabilité de retrouver leurs traces s'élève d'autant. Cette probabilité est même d'autant plus grande que les différentes réinscriptions d'une même trace sont associées à des traces plus disparates, et que par conséquent les chemins pour la retrouver sont plus divers. Quant à la conscience au sens strict, elle est la figure prise par un modèle de représentation du monde qui se sait (se représente) lui-même séparé et du monde et de l'intégralité se soi, c'est-à-dire de la psyché : je ne suis conscient que si je suis conscient de moi, et je ne suis conscient de moi que si mon modèle de représentation du monde me représente comme distinct de lui et comme distinct du monde.

Peu à peu la comparaison que mon modèle effectue entre les différents états du monde, me montre que si je suis modelé par le monde, celui-ci est aussi pour une part modelé par moi, et qu'il l'est d'autant plus qu'il contient d'autres êtres sociaux qui sont également munis d'un modèle de « représentation » du monde. Dès lors, je ne me contente plus d'agir dans le monde, j'agis sur lui en lui envoyant directement des traces de mes représentations, traces qu'il parvient à intégrer d'autant mieux qu'il contient des êtres analogues à moi. C'est ainsi que mon modèle du monde s'extériorise par rapport à moi en une émission physique de traces (de

6. Cette faculté ne suppose la possession d'aucune autre règle logique que le principe d'identité qui s'impose par l'impossibilité pure et simple de construire aucun modèle du monde sans le respecter. Encore convient-il d'interpréter correctement ce principe. Il ne dit pas que « A est identique à A » ce qui peut parfaitement être faux, mais « A ne peut pas ne pas être identique à A en même temps et sous le même rapport ». Je ne suis pas éternellement identique à moi-même à tout égard. Je suis identique à moi-même en tant que je m'identifie dans le temps comme étant l'opérateur unique de mon propre modèle du monde. Mais ce modèle lui-même change et m'indique certains de mes propres changements.

« représentation » de traces) ou « signes » qui se dirigent non plus du monde vers la psyché, mais de celle-ci vers le monde. Apparaît de la sorte le langage du corps, puis la parole comme langage de la faculté de modélisation, qui à son tour peut s'extérioriser sous forme scripturale, stade ultime de la séparation du modèle du monde par rapport à la psyché modelée par le monde.

La faculté de « représentation » dont l'être social est doté dès avant la naissance est en toute rigueur moins un modèle du monde achevé et complet, donc pratiquement immuable, comme chez la plupart des autres animaux, qu'un *schème* de modélisation du monde, plus labile, plus flexible, plus susceptible de s'appliquer à des situations diverses et de se transformer. Ce schème est une *procédure de modélisation* du monde, qui est de même la matrice et l'unité de plusieurs modèles alternatifs. Autrement dit, nous possédons une faculté d'engendrer des modèles relativement différents les uns des autres, au lieu de cristalliser définitivement notre schème de modélisation sous la forme d'un modèle unique. Cette faculté nous permet, le cas échéant, de substituer un modèle à un autre et de voir le monde de manières opposées, alors que si le schème se déterminait inflexiblement, nous serions définitivement prisonniers, comme il arrive parfois, d'une seule représentation du monde. Si à l'inverse, le schème ne pouvait plus du tout engendrer de modèles déterminés ou s'il se bloquait dans une oscillation entre deux (ou plusieurs) modèles n'apparaissant plus comme des interprétations alternatives d'une même réalité par un même schème, nous serions privés de notre socialité et perdrions jusqu'à notre identité. C'est d'ailleurs la tâche essentielle de la psychologie clinique, ainsi que des autres thérapeutiques de la psyché, que d'apprendre au sujet à ré-articuler ses modèles avec le schématisme de la représentation, afin de recouvrer son identité et la socialité qui lui est relative.

La succession des modèles est la condition du savoir scientifique, la science consistant à remplacer périodiquement un modèle par un autre dans la mesure où le second renvoie à plus de traces du monde que le premier ou s'intègre mieux à un modèle plus général. La science se ferme pourtant lorsqu'elle ne reconnaît pas un modèle comme appartenant au même schématisme qu'elle. Elle parle alors non plus d'« erreur » mais d'« illusion ». C'est ce qui se produit lorsqu'un modèle du monde, non seulement est différent du sien, mais paraît reposer sur des principes radicalement étrangers (la causalité « magique »). L'alternance des modèles, quant à elle, caractérise le passage de la vie profane à la vie religieuse, du discours ordinaire au récit de fiction, ou encore de la vie laborieuse à la vie sexuelle. S'opère chaque fois une réorganisation complète de la structure du monde. Le même homme qui se représente toutes les relations entre les choses sur le mode de la causalité efficiente, adopte un instant plus tard une attitude opposée quand il entre en prière. La même psyché qui avait accordé, durant l'excitation sexuelle, une importance passionnée à telle partie du corps du partenaire, à tel geste, à tel objet, s'en détourne avec calme, voire avec dégoût, une seconde après que l'orgasme ou une perturbation ont mis fin à l'excitation précédente. Non seulement le sujet n'est pas fou, dans aucun des sens

possibles du terme, mais il accomplit une variation ordinaire et très caractéristique de l'être social. Au lieu que la colère, l'excitation, la vénération soient des exceptions ou des anomalies, elles constituent la succession la plus régulière qui soit des figures alternatives de la psyché – figures qui sont chacune puisées dans notre gamme de modèles de représentation et sont unies par un même schème. Ce n'est que lorsque le schème se fige ou se dissout que la maladie s'empare de la psyché. La difficulté provient seulement de l'impossibilité où nous sommes de rendre compte d'une figure de la représentation à partir d'une autre. Chaque fois il nous faut effectuer le passage à une nouvelle figure dans l'oubli de la précédente, et nous ne pouvons en rendre compte que par référence à l'unité de la psyché.

Le schème de modélisation s'actualise chaque fois comme un repérage des « choses », c'est-à-dire des unités ou parties de monde qui se maintiennent dans la durée. Or ce repérage ne s'effectue pas spontanément ou par une détermination génétique ; il est au contraire foncièrement socialisé. Alors que certaines espèces s'en tiennent au seul schème perceptif qui dérive directement de leur structure nerveuse, certaines autres espèces et l'homme en particulier, ne parviennent à former leur perception qu'à l'issue d'un processus de socialisation relativement long. On sait par exemple que les différents peuples ne perçoivent pas toutes les couleurs de la même façon, au sens où ils n'effectuent pas entre elles des distinctions exactement analogues. Le repérage des couleurs qu'on imaginerait volontiers éternellement fixé par la nature, passe donc *aussi* par un apprentissage social. Il en va pareillement des figures psychiques telles que nous observions plus haut : l'attitude mentale lors de l'excitation est construite et non donnée ; ce ne sont pas les mêmes objets qui excitent les agents de mêmes peuples, ni des peuples différents. Alors que la plupart des animaux supérieurs semblent se contenter d'une satisfaction génitale, l'activité sexuelle de l'homme est le fruit d'une élaboration sociale complexe qui la mue parfois en érotique au sens fort. Ce processus est particulièrement visible dans ce qu'il est convenu d'appeler les « perversions » et qui sont soit l'exaspération d'un mode d'excitation particulier, soit l'excitation selon des modalités considérées comme inacceptables par la société dans laquelle elles se produisent. Le viol par exemple n'est que par exception une procédure d'obtention d'une satisfaction génitale, dans la mesure où cette satisfaction peut généralement être obtenue sans recourir à la lutte ni subir ses conséquences souvent dangereuses, et beaucoup plus aisément. Non seulement le violeur n'est la plupart du temps pas indifférent à la dignité de sa victime, mais c'est au contraire la valeur socialement accordée à celle-ci (du fait de sa beauté, de son statut, de son innocence) qui conditionne son désir. Son geste ne vise pas directement un corps comme la brutalité de l'acte le porterait à croire, mais à l'inverse une psyché et même plusieurs (puisque cette psyché est valorisée par d'autres psychés). C'est pourquoi sa thérapeutique doit consister à *désacraliser* les victimes potentielles dans l'esprit du violeur plutôt que l'inverse, et à le conduire à accorder plus de valeur aux satisfactions consenties qu'il peut se procurer par ailleurs aux satisfac-

tions qu'il préfère parce qu'elles sont interdites [7]. De même, la corrélation qu'on peut relever entre le masochisme et la condition sociale de ceux qui le pratiquent, le masochiste étant d'autant plus enclin à subir des humiliations qu'il est lui-même l'objet de plus de désir et de respect, atteste le peu de rapport entre lui et la biologie élémentaire, ainsi que l'importance de l'interaction sociale dans sa constitution. De même encore, le repérage du lien de parenté, loin d'être le reflet direct de la filiation biologique n'est rendu possible que par le repérage social des alliances. La distance chronologique qui sépare l'accouplement des premiers signes de la grossesse, la probabilité relativement élevée qu'un accouplement ne soit pas suivi de fécondation, rendrait rigoureusement impossible l'établissement d'une liaison entre un accouplement déterminé et une grossesse déterminée, si des interdits ne venaient empêcher une promiscuité totale. Ce n'est que parce qu'il est interdit d'avoir des rapports sexuels avec tout le monde en même temps qu'une corrélation peut être observée entre le géniteur et ses enfants. Et ce n'est que lorsque cette corrélation est établie, que le système d'alliances matrimoniales peut enfin tenir compte de la parenté biologique. En sorte que Levi-Strauss a parfaitement raison de renverser le point de vue de Radcliffe Brown sur la famille élémentaire : celle-ci est socialement le produit et non la cause du réseau d'échanges matrimoniaux, et ce dernier est le produit de l'interaction sociale.

Nous sommes entourés d'individus dont notre schème de représentation du monde indique qu'ils possèdent comme nous un modèle de représentation du monde. Ces individus ne sont pas vécus par nous comme des « animaux machines », qui nous ressembleraient seulement et seraient cependant mus par des rouages mécaniques. De la même façon que notre comportement est réglé par notre modèle de représentation, nous nous représentons le leur comme étant de même nature. Alors que nous pouvons coordonner nos gestes aux choses inertes par une série d'inductions parfois relativement simples à partir de leur comportement apparent, la coordination aux autres suppose que nous nous les représentions comme possédant un schème de modélisation du monde apte à nous représenter nous-mêmes tels que nous sommes. Nos actes doivent toujours être coordonnés, en effet, aux attentes que nous formons sur le comportement des choses ; dès lors par conséquent que certaines d'entre elles, à savoir les Autres, déterminent leur comportement à partir de leur propre schème de modélisation, force nous est bien de nous coordonner à celui-ci et à ses modalités de repérage des choses dans le monde ; faute de quoi nous serions empêchés de la moindre adaptation à un environnement social quelconque. Nous sommes contraints d'apprendre à reconnaître leurs perceptions, leurs sentiments, leurs désirs, leurs idées.

7. Il peut certes arriver que des lésions neurologiques viennent affecter la structure du schématisme de la représentation. Chaque modèle du monde est en effet inscrit dans un support cérébral, et il est aisément compréhensible que les perturbations mécaniques ou biochimiques subies par lui puissent se transmettre au schématisme qui en dépend de 1a même façon que le dysfonctionnement d'un programme informatique peut avoir une origine matérielle ou logicielle ensemble ou séparément. Mais support et schématisme disposent chacun d'une faculté de régulation autonome qui leur permettent d'amortir les perturbations et leur transmission. Le seul aspect envisagé ici est celui des perturbations endogènes du schématisme mental.

Or, comme ils sont eux-mêmes placés dans une situation exactement symétrique de la nôtre, nos schèmes de modélisation respectifs finissent par se rapprocher. Il nous faut en effet non seulement saisir le modèle qui est le leur, mais également le modèle qu'ils ont de notre propre modèle, faute de quoi leurs réactions à nos gestes seraient pour nous absolument imprévisibles et donc potentiellement aussi dangereuses que celles du reptile dont l'enfant qui s'en approche ignore qu'il est venimeux. Mais puisque la rapidité d'action requise par le contact avec autrui nous empêche de recourir chaque fois à une traduction consciente de ces modèles dans le nôtre, nous finissons par adopter directement leurs modes de pensée, de même que nous finissons par penser dans la langue étrangère que nous employons fréquemment, et que le chasseur finit par penser comme sa proie quand elle est habile (la différence étant ici que la proie aussi apprend à penser comme le chasseur [8]). Même le solipsiste qui se croit seul au monde et prend les autres pour des illusions, est encore forcé de se familiariser avec ces illusions et d'apprendre à supputer leurs réactions en leur accordant une psychologie [9].

Chaque schème humain de modélisation comporte l'affirmation de l'existence d'autres schèmes de modélisation qui réciproquement affirment son existence. Mais au lieu que ce jeu des « Je pense que tu penses que je pense que tu penses... » ne provoque une régression à l'infini qui interdirait toute conclusion et toute action, il se trouve qu'une parfaite équivalence s'établit entre d'une part ma « conscience » [10] de la « conscience », par l'autre de ma « conscience » et, d'autre part, la pure et simple « conscience de soi ». Les psychés sont placées l'une en face de l'autre comme des miroirs qui se reflètent mutuellement et se renvoient réciproquement leur image qui est en fait une image de leur renvoi d'images. Or, le phénomène a priori inattendu qui se produit alors est qu'au lieu d'un jeu de miroirs infini, c'est une relation stable qui s'établit, que nous proposons d'appeler « spéculaire » par référence au mot latin *speculum* qui signifie miroir [11]. Seul Narcisse est pris dans un miroir infini (*everlasting*

8. Peut-être pourrait-on rencontrer ici l'aphorisme lacanien, d'après lequel « L'inconscient est le langage de l'Autre ».

9. Le solipsiste se distingue par la dignité excessive qu'il confère à l'extériorité. Il voudrait que ce qui est spontanément vécu et pensé comme extérieur, du fait de la résistance qu'il oppose aux manipulations de la psyché, soit plus extérieur encore que l'extériorité vécue et pensée.

10. Encore une fois le mot de « conscience » n'est employé ici qu'afin de rendre l'exposition plus intuitive. Techniquement, il conviendrait d'employer celui de « modèle ». La détermination correcte de la conscience et de la conscience de soi, d'après la théorie proposée, est fournie plus loin.

11. Cf. J.-L. Vullierme, « Les Anticipations juridiques et politiques », in CREA (éd.), *Travaux d'épistémologie générale*, Paris, École polytechnique, 1985. La spécularité appartient à la catégorie des relations *auto-référentielles*, c'est-à-dire qui comprennent dans leur définition une référence à elles-mêmes ; et, plus précisément, au genre des relations *auto-référentielles croisées*, c'est-à-dire qui comprennent dans leur définition la référence des opérateurs de la relation à la relation elle-même. Elle est, spécifiquement, une relation *autoréférentielle croisée du second ordre*, c'est-à-dire telle que les opérateurs se réfèrent aux modèles de la relation des autres opérateurs. Bien que la spécularité n'ait pas, jusqu'à présent, été l'objet d'une compréhension globale, elle a été appréhendée sous certaines de ses variétés en sociologie générale, par Merton, à travers la théorie des « prophéties auto- et contra-réalisatrices » (cf. *Social theory* et *social structures*, Chicago, 1949) ; en sociologie électorale, par H. Simon (cf. « Notes on the observation and the measurement of political power », in *Journal of Politics*, nov. 1953) ; en économie surtout, par Keynes mais principalement par Muth, à travers la théorie des

mirror, comme dit l'anglais), lui qui cherche à se socialiser en se rapprochant d'un autre qui est déjà lui-même. L'être social quant à lui se rapproche d'un autre qui se rapproche de lui au travers d'une relation qui implique à la fois réciprocité et différence. La conservation des différences est pour sa part garantie par la présence des *tiers* : ma relation spéculaire avec autrui transite par les relations spéculaires qu'autrui et moi-même entretenons avec des tiers. Nos relations aux tiers ne pouvant pas être strictement identiques, ma différence est préservée avec autrui lors même que nous coordonnons nos deux schèmes.

Si ma relation avec autrui était strictement binaire et dyadique, nous serions portés à nous imiter l'un l'autre d'une manière qui produise ou bien une impossible fusion, ou bien une rivalité dans la poursuite des mêmes actions et le désir des mêmes choses. Or, non seulement ma relation avec les choses est médiatisée par ma relation avec autrui, mais surtout ma relation avec autrui est médiatisée par nos interactions respectives avec les tiers. C'est en ce sens fort, exclusivement, que l'interaction sociale est triangulaire, au lieu de se réduire comme le croient les « philosophes de la conscience » à un triangle entre moi, autrui et l'objet. Je vois autrui avec mes propres yeux, avec les siens et avec ceux des tiers. Si bien que ma mimésis d'autrui est moins une imitation directe de ce qu'il est, fait, ou dit qu'une imitation de sa singularité telle qu'elle se dégage de notre double interaction avec les tiers. J'apprends à penser avec autrui, non pour me confondre avec lui mais pour reconnaître sa distinction sociale et me coordonner avec elle.

Freud a raison de poser le père (le tiers) entre moi et la mère (autrui) car c'est bien de notre interaction avec lui que naît le statut qu'autrui et moi-même accordons aux objets (sein, bouche, pénis...), qui sont d'autant plus désirables que leur accès dans mon jeu avec autrui est empêché par le tiers [12]. C'est bien aussi grâce au tiers qu'autrui et moi renonçons graduellement à nous voir comme des partenaires sexuels et que nous adoptons chacun le rôle qui nous est conféré par le modèle du tiers. Pourtant il n'est sans doute pas exagéré d'affirmer que Freud a tort de faire de la « tendance sexuelle » (la « libido ») le principe de structuration de la psyché. En fait de « tendance », nous n'héritons de la biologie que l'excitabilité de certaines muqueuses et l'érectilité de certains organes. Simplement ces muqueuses et ces organes se trouvent être le lieu du transit primitif de notre interaction infantile avec le monde (c'est-à-dire avec autrui). Ils reçoivent dès lors une valorisation érotique indubitable

« Anticipations rationnelles » (cf. B. Walliser, *Anticipations, équilibres* et *rationalité économique*, Paris, 1985) ; et en logique, à travers la théorie de l'autoréférence (von Foerster, Varela, Dupuy, etc.). Une relation spéculaire peut être stable (« point fixe ») ou instable (« principe d'incertitude »). Bien qu'elle oit fondamentalement sociale, la spécularité est susceptible d'être également étendue au domaine de la *physique*.

12. À vrai dire, le désir des objets d'autrui (la mère par l'enfant) et lui-même formé par l'interaction et ne doit pas être considéré comme primitif. L'enfant ne désire d'abord que se nourrir, et c'est alors qu'il rencontre progressivement autrui, comme ce qui le nourrit conformément à la possession d'un modèle du monde analogue au sien. En désirant se nourrir il rencontre le sein, en rencontrant le sein, il désire le sein, en désirant le sein, il désire autrui, c'est-à-dire que le sein existe pour lui à la fois comme ce qui nourrit et manifeste l'altérité maternelle. Il n'existe aucune raison suffisante de présenter le désir d'autrui comme premier, ni le désir en général (autre que l'appétit d'être nourri) comme donné.

mais entièrement socialisée. Et ce n'est qu'à travers l'interaction progressive avec les tiers que cette interaction reçoit sa véritable structure. Or le père n'est ici que le représentant de tous les tiers [13], car nous l'avons vu, la forme matrimoniale dérive elle-même du réseau macroscopique des alliances sociales. En sorte que le père et la mère adoptent la structure qui leur est imposée par leur interaction avec les autres, et que c'est cette structure exogène qui, en s'opposant au premier contact dyadique du moi avec le monde, forme la figure sexuelle de la psyché.

Ma mère devient ainsi pour moi la femme de mon père, et je deviens à mon tour le membre d'une famille, inséré dans une parentèle en interaction avec le reste de la société. Semblablement, j'en arrive à reconnaître pour chacun le ou les rôles que les tiers leur confèrent, celui de femme, de chef de clan, de général, d'assassin, d'employé. Ne pas opérer cette reconnaissance des qualités sociales d'autrui, c'est s'empêcher non seulement de se coordonner avec les tiers qui les lui attribuent, mais s'empêcher également de se coordonner avec autrui qui les reconnaît lui-même et s'attend à ce que je les lui reconnaisse. Dans la plupart des cas, mon erreur (qu'elle soit ou non volontaire) conduira à un conflit entre moi et les tiers et peut-être avec autrui. Ce conflit sera résolu en fonction de ma condition sociale et de la place qu'occupe ce type d'erreur dans les modèles des agents de la société.

On peut approuver R. Girard lorsqu'il avance que la pire menace pour la société est l'« indifférenciation « et non la reconnaissance des différences. On peut admettre avec lui que l'indifférenciation, comme tout modèle, est contagieuse et risque de s'emparer à chaque fois de la société dans son ensemble, encore que l'interaction spéculaire résiste très fortement aux variations *individuelles.* On ne peut toutefois le suivre lorsqu'il fait de cette menace le produit de la mimésis en *général.* Car nous ne tendons pas normalement à nous identifier à autrui mais à nous identifier à son modèle tel que l'interaction spéculaire le constitue : se confondre avec autrui dans ses actes, ses sentiments, ses possessions, c'est non pas s'identifier à lui mais au contraire nier son modèle des différences, et partant son identité, et nier les modes d'identification de tous les tiers aussi. Dans la mesure où nier l'identité d'autrui ne prend son véritable sens que vis-à-vis des tiers, il paraît naturel que les sociétés cherchent à s'en prémunir, et qu'elles se dotent de procédures, qui peuvent aller quelque-

13. Le père représente les autres, par opposition à moi et à autrui, ce qui justifie qu'il soit placé par Freud à l'origine du « sur moi » comme lieu psychique des règles impératives et des externalités. Ceci implique que ce n'est pas le père comme géniteur dont il s'agit ici. Si le premier autrui avec lequel l'enfant engage l'interaction spéculaire est son géniteur, c'est alors la génitrice (par exemple) qui joue le rote du père, ou encore l'oncle, voire plusieurs personnes. Ce que Freud appelle l'« œdipe » et qu'il impute, à tort selon nous, à la fixation *libidinale* sur la mère, et à la culpabilité que l'intervention paternelle impose à cette fixa don, n'est que la forme de l'apprentissage par l'enfant de la médiation nécessaire des autres dans la relation avec autrui. L'enfant voudrait non seulement que et sa mère et son père fusent pour lui des « autrui », ce qui est du reste le cas général, mais encore qu'ils le fusent séparément, dichotomiquement, ce qui est impossible. Le « meurtre du père » n'est jamais que l'hostilité aux autres éprouvée lorsqu'une relation purement dyadique s'avère impossible et que l'intervention des autres vient la perturber. Il est un « meurtre des autres » qui peut se transformer en « meurtre d'autrui », quand autrui, parce qu'il obéit aux autres, cherche à maintenir entre lui et moi des distinctions que le moi voudrait abolir et se fait l'interlocuteur des autres plutôt que le mien.

fois jusqu'à la mise à mort, afin de le contrecarrer. Mais on voit mal qui d'autre que le coupable avéré elle pourrait chercher à punir, soit dans sa personne, soit dans ses biens, soit encore au travers d'une personne qui le représente si sa propre personne est socialement trop précieuse ou s'il ne peut être trouvé.

Être imité, au sens d'être pris pour *modèle* n'a jamais été considéré par personne comme un mal, bien au contraire. Le danger vient d'être confondu. Si l'autre se confond avec moi, s'il adopte non seulement mon modèle, c'est-à-dire mon *identification*, mais mon *identité* par surcroît, il menace mon existence sociale et du même coup mon existence entière. Si au lieu d'adopter mes valeurs et de désirer le même type de choses que je désire, ou de désirer ce que j'estime devoir être désiré dans sa position, il désire exactement ce que je désire moi-même, force lui est de se dresser contre moi et moi contre lui. L'homme d'affaires qui voit le pauvre désirer lui aussi une limousine le tient pour un brave homme ; mais s'il voit qu'il désire précisément cette limousine-là, il le tient pour un voleur. Celui qui voit autrui désirer le même type de femme que lui, fait de lui un compagnon et le traite en homme de goût ; mais s'il voit qu'il désire sa femme à lui, il le considère comme un traître. L'aristocrate se réjouit que le bourgeois désire la noblesse, mais il le hait s'il désire la même noblesse que lui, et il hait la société qui adopte un modèle où les valeurs de l'argent sont confondues avec celles de la naissance. La publicité quand elle cherche à promouvoir le commerce de masse n'invite-t-elle pas justement le public à « faire comme tout le monde » en enjoignant à chacun « Différenciez-vous ! » ? La mode invite les classes moyennes à imiter les supérieures, mais d'une manière telle que la confusion demeure impossible : les classes supérieures sont si « distinguées » qu'elles ne suivent pas exactement la mode par laquelle les inférieurs croient justement les imiter. Ce phénomène est bien connu de la sociologie (et a été particulièrement étudié par P. Bourdieu).

La mimésis des modèles est ce qui garantit l'unification des sociétés. La distinction spéculaire est ce qui assure leur indispensable diversité. Entre ces deux processus s'intercalent les *stratégies sociales* qui consistent à poursuivre la réalisation des valeurs qui nous sont conférées par notre modèle du monde élaboré dans l'interaction sociale, mais dans les limites permises par notre environnement social concret. Il pourrait sembler que si nos valeurs nous viennent de la société, la société non seulement en permet la réalisation mais la favorise. Or ceci est loin d'être toujours vrai dans la mesure où nos valeurs, bien qu'elles soient en principe compatibles avec celles des autres puisqu'elles dérivent de notre interaction avec eux, peuvent fort bien léser autrui si elles sont poursuivies par nous et non par lui. Le vendeur, le chef de rayon, le directeur sont généralement d'accord pour penser qu'il est préférable d'être directeur plutôt que chef de rayon et chef de rayon plutôt que vendeur. Or le vendeur sait bien que si le chef de rayon admet qu'il devienne à son tour chef de rayon, mais plus tard ou ailleurs, il ne tolérerait nullement en revanche qu'il le devienne à sa place et immédiatement. Pour réaliser une ambition qui lui est reconnue par tous comme légitime, le vendeur doit donc feindre de ne pas vouloir devenir maintenant

chef de rayon, sauf à déclencher l'hostilité de son supérieur. S'il a, par ailleurs, de bonnes raisons de penser que le directeur valorise par contre l'ambition, il se comportera d'une manière propre à lui valoir son estime, soit en lui faisant directement sa cour en dehors de la présence du chef de rayon, soit en faisant valoir ses mérites aux clients, afin qu'ils soient reconnus par le directeur sans provoquer une réaction négative du chef de rayon. Si aucune de ces stratégies individuelles n'est opportune, le vendeur devra soit changer de magasin, soit nourrir sa patience de la participation à une stratégie collective pour réaliser tout ou partie de ses valeurs. La même structure se retrouve *mutatis mutandis* dans la tria de ministre, premier ministre et président, comme dans des milliers d'autres.

Alors que nous partageons une large partie de nos valeurs avec ceux qui nous environnent, nous ne partageons pas avec eux les conditions de leur réalisation [14], puisque ces conditions sont réglées par le principe de distinction. Il importe dès lors, pour réaliser ces valeurs, de jouer de la diversité des positions des autres dans la société. Sachant qu'à l'exception de certaines règles absolument communes, les uns et les autres n'attendent pas de nous le même comportement, la stratégie sociale consiste soit à manifester un comportement qui pour être unique n'en sera pas moins interprété différemment par les uns et par les autres, si possible favorablement ; soit à moduler nos comportements en fonction de nos attentes sur leurs attentes respectives, afin de susciter une synergie des faveurs qui permettra de vaincre l'opposition de ceux qui nous font directement obstacle parce qu'ils craignent que nous nous substituions à eux. C'est ainsi que, grâce à l'interaction spéculaire, la structure des sociétés peut se conserver en se modifiant, et qu'elle peut évoluer sans s'anéantir.

On le voit, le principe spéculaire permet de rendre compte de l'organisation sociale sans recourir à aucune détermination exogène, telle que la nature physique, les besoins, la libido, l'agressivité, la génétique, bien que quelques-unes d'entre elles jouent assurément un rôle significatif en tant que composantes de l'environnement du social. Le même principe restitue toute son importance à l'individu, puisqu'il n'y a aucun fait social qui ne transite par des schèmes individuels. Il justifie aussi bien la variété des sociétés, puisqu'un caractère éventuellement apparu par hasard se reproduit et se renforce comme le clin amen d'un seul atome entraîne les tourbillons chez Lucrèce, que les similitudes qu'on y rencontre, puisque la spécularité implique toujours une structure telle que la relation aux choses est médiatisée par autrui, et telle que la relation à autrui est médiatisée par nos relations aux autres.

Le social ne se manifeste donc pas comme une pression externe sur l'individu, mais comme le lieu de constitution de l'individualité elle-même, jusque dans sa personnalité [15]. On sait en effet à quel point la forme de la personnalité est susceptible de varier d'une culture à l'autre, selon que l'individu est vécu comme corps ou comme

14. Ici le sens classique du mot « condition » se télescope avec le sens moderne : la condition de notre stratégie est bel et bien notre « condition sociale ».

15. Le social peut, toutefois, « peser » sur l'individu socialement constitué, si les valeurs-mêmes qui ont été semées dans son modèle par l'interaction ne peuvent fleurir que dans l'hostilité aux autres.

esprit, ou comme une combinaison complexe d'instances ou de forces, ou comme la rencontre accidentelle d'appartenances à des groupes distincts, etc. Même le *nom propre joue* des rôles qui peuvent être extrêmement différents, selon qu'il est simple ou composé ; et il peut aussi dans certains cas être absent. L'individu se dit lui-même à la première personne, à la seconde, à la troisième, parfois au pluriel. Le seul point commun, la seule reconnaissance mutuelle obligée est l'existence chez autrui et, par réflexion, en soi-même, d'un modèle du monde, c'est-à-dire d'un savoir des distinctions et des règles qui déterminent son comportement. Lorsqu'une transgression du modèle supposé se constate, elle est imputée à la folie (comme rupture pathologique du modèle du monde), à la possession (comme substitution d'un modèle étranger, celui d'un esprit par exemple) ou, ce qui revient au même, au destin, ou encore à l'existence d'une personnalité cachée du transgresseur (liée à une double nature et donc à un double modèle : homme-dieu, homme-démon, homme-animal, homme-enfant, homme femme, homme-esclave, etc.).

Il pourrait apparaître, à la lumière de ce qui a été avancé précédemment, que l'individu et radicalement hétéronome et que seule la société accède à l'autonomie. Il est clair que l'individu est dépendant dans la mesure où, sans l'interaction spéculaire, il ne peut même pas se constituer comme individu ; mais cela n'implique nullement qu'il reçoive d'autrui ses propres règles, puisque s'il reçoit de cette relation la plupart de ses règles, il n'est personne en particulier qui puisse échapper à la même interaction. À supposer que nous voulions penser la position de ces règles comme une législation, il resterait que chacun est tout *autant* le législateur que les autres, ou *aussi peu* si l'on considère que cette « législation » n'est pas volontaire. Recevoir ses règles d'une interaction avec d'autres qui reçoivent les leurs d'une interaction analogue n'est pas identique à la soumission à des règles fixées par autrui, qui seule constitue l'hétéronomie.

Il arrive toutefois que certaines règles soient effectivement imposées par autrui, règles dont toute recherche sur le politique doit mesurer l'importance ; mais elles ne sont obéies que dans la mesure où autrui est reconnu par moi, par lui-même et par les autres, comme fondé à les émettre. Or, cette reconnaissance dérive elle aussi de l'interaction spéculaire à laquelle je participe nécessairement. En m'aliénant le cas échéant à de telles règles, je ne m'aliène pas à autrui, puisque autrui est aliéné aux autres, c'est-à-dire notamment à moi-même. Ce point est en fait le cœur de la question de la légitimité, nous le verrons. Par ailleurs, sans même parler pour le moment de la situation où je suis en tout ou partie le fixateur des règles impératives, sous-catégorie des règles sociales, et deviens autonome à cet égard, il reste encore pour moi la possibilité de m'approprier « toutes les règles » et de construire sur leur base ma propre autonomie. Les chemins de cette direction ont été explorés par les moralistes. Même dans le cas où toutes les règles, y compris les miennes, sont vécues comme des externalités, une latitude me reste soit de leur obéir scrupuleusement en évitant de provoquer l'hostilité des autres et en me livrant à une connaissance contemplative des règles et du monde par quoi je les fais miennes (voie stoïcienne) ;

soit de m'en extraire radicalement (voie taoïste et bouddhique) ; soit encore de jouer avec la diversité des interprétations par les tiers des mêmes règles, pour n'obéir en fait qu'à des règles que j'ai moi-même construites sur la base des précédentes, en trichant avec elles et en les méprisant (voie « nietzschéenne ») ; soit enfin de combiner toutes ces méthodes en recherchant lesquelles parmi ces règles sont conformes à la nature de l'homme, en luttant contre certaines, et en ajoutant d'autres à mon propre service (voie « aristotélicienne »). Tous ces chemins ont une condition de possibilité en commun qui est de parvenir à changer mon rapport aux règles et donc les règles elles-mêmes en effectuant une modélisation de la modélisation des règles. Ce retour suprême du modèle sur soi est la *Spéculation*.

Dans un premier sens, la « spéculation » se confond avec la spécularité, dont elle désigne les quelques modes sous lesquels elle ordinairement reconnue. C'est le cas de la spéculation financière qui consiste pour un agent à parier qu'un bien aura telle ou telle valeur dans le futur ; et comme chacun des autres agents fait un pari du même genre, le bien finit par prendre effectivement la valeur qui lui a été spéculativement attribuée, c'est-à-dire la valeur résultante de tous les paris sur les paris. Il ne s'agit pas de se demander isolément quelle valeur on attribuerait soi-même au bien en question sans tenir compte des autres mais, au contraire, de ne lui attribuer que la valeur future qu'on suppute être celle que lui attribueront combinatoirement tous les autres agents, qui, eux-mêmes, agissent de manière analogue. En principe, les marchés ne sont pas censés être spéculatifs, puisqu'ils ont pour fin de réaliser une correspondance entre des demandes et des offres objectivement formées. Le marché à terme du café par exemple vise à permettre à l'acheteur d'obtenir la quantité de café dont il sait d'avance qu'il aura objectivement besoin indépendamment des conditions climatiques futures qui déterminent la quantité de café disponible sur le marché, et au fournisseur d'obtenir la quantité de monnaie dont il sait qu'il aura besoin pour rentabiliser sa récolte sans tenir compte non plus des aléas du climat. *A priori*, le prix devrait donc être un milieu entre le prix qui serait déterminé par une mauvaise récolte et celui qui serait déterminé par une récolte abondante. Or, en réalité, sous l'effet de la spéculation, le prix à terme finit par diverger de ce prix moyen, dès qu'interviennent les opérateurs qui sans être objectivement des producteurs ou des consommateurs de café, parient sur leur capacité spéculative supérieure de prévoir la spéculation et de calculer ses effets sur les cours. De même, la valeur d'une monnaie dépend de l'appréciation qui sera portée sur elle par la combinaison des opérateurs. Si cette valeur, en dehors d'une certaine inélasticité de la demande liée aux transactions commerciales notamment, finit néanmoins par correspondre à certains critères objectifs (tels que les résultats macroéconomiques), la raison n'en est pas que les facteurs objectifs *suffisent* à déterminer directement le cours des monnaies mais que la spéculation les prend comme *critères*, c'est-à-dire que chaque opérateur considère que les autres opérateurs les tiennent eux-mêmes pour déterminants soit de la monnaie di-

rectement, soit de la spéculation monétaire. Il existe assurément des facteurs objectifs comme la quantité d'émission de monnaie, mais leurs effets sont profondément transformés par l'action spéculative, au point que dans certains cas la valeur d'une monnaie devient durablement indépendante de ces facteurs. Si bien, que même dans l'hypothèse irréaliste où les agents ignoreraient totalement leur degré de besoin de tel ou tel bien, et n'auraient aucun motif particulier de lui attribuer une valeur plutôt qu'une autre, ce bien finirait quand même par recevoir spéculativement une valeur déterminée.

Un tel phénomène, au lieu d'être l'exception qu'on pourrait d'abord croire, est un phénomène social très ordinaire ; aussi n'y a-t-il pas lieu de lui donner spécifiquement le nom de « spéculation », à partir du moment où l'on reconnaît la spécularité du social en général. Nous apprenons à attribuer aux choses la couleur que les autres leur attribuent (voir plus haut) et pareillement pour toutes les autres qualités. Ce trait est même, semble-t-il ce qui distingue l'homme de la plupart des autres animaux.

La spécularité requiert en effet un usage intensif de l'*imagination* [16], comme faculté de former des représentations relativement indépendantes de la perception. Même si l'imagination s'éduque et s'accroît, et est à cet égard un produit social ; il n'en reste pas moins qu'elle est elle-même rendue possible par une condition biologique externe [17] : une aptitude (d'ailleurs encore mal élucidée) du cerveau, rare dans le règne animal, d'établir des connexions neuronales illimitées à partir d'un petit nombre de règles, et de les communiquer. Quant à la socialité de quelques autres espèces, en particulier celle de certains insectes ; il est probable qu'elle repose sur des principes extrêmement différents, quoiqu'elle aboutisse à des analogies indéniables avec la socialité humaine. Nous aurions alors affaire, pour employer le langage évolutionniste, à une « équifinalité », telle que des processus hétérogènes conduisent à des résultats semblables. Encore cette équifinalité doit-elle être manipulée avec les plus expresses précautions, dans la mesure où des causes hétérogènes ne peuvent qu'à une approximation près produire des effets du même ordre : les « soldats » de la

16. L'imagination est souvent associée à la *créativité*, et ce lien existe en effet puisqu'elle est la condition de toutes les élaborations culturelles. Mais elle est souvent associée aussi à l'originalité, ce qui est cependant loin d'être toujours vrai, car rien n'est plus socialement déterminé que l'imagination. Elle ne s'autorise à être originale que dans un contexte qui lui reconnaît, collectivement, donc de manière non originale, cette faculté. En ce sens, l'originalité imaginative est une fonction de l'interaction sociale : l'« artiste génial », le « créateur », est à bien des égards une spécificité de la culture européenne et serait incongru dans d'autres cultures.

17. Le propre de cette condition est de ne jamais se muer en détermination exclusive. Les indubitables disparités génétiques entre les individus, à l'exception d'éventuelles carences pathologiques de la structure neurologique ou biochimique du cerveau, ne jouent qu'un rôle relativement faible dans la capacité spéculaire de l'individu. Il est vrai, par contre, que l'interaction spéculaire peut parfois conduire à accorder une importance considérable à la moindre particularité biologique, qu'elle affecte le corps ou la psyché. Mais dans ce cas, la détermination est essentiellement sociale, bien qu'elle soit aussi biologique par accident. S'il apparaît que des traits biologiques sont sélectionnés plutôt que d'autres, c'est – à l'exception de carences graves – à la seule interaction sociale qu'il faut imputer cette sélection, et non l'inverse : dans une société où les roux sont valorisés, ceux ci sont les plus forts et se reproduiront plus forts et se reproduiront plus aisément.

termitière sont morphologiquement (biologiquement) distincts des autres termites, et à l'inverse des soldats humains ne reçoivent pas leur fonction d'une spécularité [18].

L'homme est par nature un animal spéculaire. N'aurait-il rien d'autre d'inné que cette disposition cérébrale, qu'il parviendrait à se construire une « culture », autrement dit un système de langue, de goûts, de gestes, et de savoirs, pour peu du moins qu'il soit durablement en interaction avec d'autres hommes ou des êtres qui leur ressemblent à cet égard. Il n'emploiera que les signes dont il pensera que ses interlocuteurs peuvent les comprendre ; eux-mêmes les comprendront selon ce qu'ils pensent être le vouloir dire de celui qui les produit. Ses signes deviendront les leurs, les leurs deviendront les siens et, à quelque chose près, qui correspond à leur position respective dans l'environnement, à leur histoire personnelle, aux traits individuels qui viennent de l'héritage génétique et des accidents, tous finiront par voir le monde « sensiblement » de la même façon. L'étonnant serait que chacun le voie de façon radicalement différente des hommes avec lesquels il entretient une interaction longue ; ou, réciproquement, que deux groupes qui n'ont pas été en interaction voient le monde de façon semblable, parlent une langue unique, partagent les mêmes valeurs, et les mêmes institutions.

La *force* n'est pour rien dans cette affaire ou plutôt ne compte que pour ce que les modèles échangés lui accordent. Et il ne sert à rien d'affirmer que chacun pense comme celui qui le domine, car la domination repose en réalité sur une communauté de pensée. Dire que l'« idéologie » [19] dominante est spécifiquement celle des classes dominantes est erronée : un groupe ne domine que si les modèles partagés le lui permettent. Que ces modèles tirent ou non leur *origine* principale de l'interaction entre dominés ou entre dominants, ils *dépendent* par définition d'une interaction entre les deux groupes. L'histoire tend d'ailleurs à prouver que le vainqueur est à cet égard aussi bien le « produit » des valeurs du vaincu et qu'il les adopte volontiers.

La proximité géographique qui nous préoccupait au début de ce chapitre joue assurément un rôle d'autant plus réel dans la mise en œuvre de l'interaction, que les moyens de communications sont peu développés. C'est naturellement que les hommes forment des communautés avec ceux qui les environnent d'assez près pour par-

18. Les sociétés formées par d'autres animaux présentent des *analogies morphologiques* avec les sociétés humaines : défense, agression, hiérarchie, division du travail ; et ceux qui les nient sont démenti par la réalité. Aussi longtemps que la socialité et le politique sont confondus avec de tels traits, il n'est guère surprenant que la frontière de la spécificité humaine demeure impossible à circonscrire. Dès lors, en revanche, que l'on voit que la socialité existe dans les deux cas mais qu'elle ne repose pas sur les mêmes causes, ce faux problème s'évanouit aussitôt. L'oiseau et l'hélicoptère sont capables de voler. 11s ne volent ni pour les mêmes causes, ni de la même façon. L'un est un être biologique, l'autre mécanique. De même en société l'oiseau est encore biologique, tandis que l'homme est politique (les remarques sont applicables *jusqu 'à plus ample informé,* c'est-à-dire aussi longtemps que la spécularité n'aura pas été attestée, à la même échelle, chez d'autres animaux que les seuls mammifères supérieurs).

19. Ce qu'on appelle l'« idéologie » est bien souvent une approximation confuse de la spécularité. Si par « idéologie » il faut entendre – comme c'est le cas dans l'expression « idéologie dominante » – les idées communes au sein d'un groupe au sujet du politique -ce qui nous appelons « la position doctrinale »), alors elle désigne simplement le système de modélisation du politique propre à un groupe d'agents.

tager les modèles, sans qu'aucune décision délibérée ne soit ici nécessaire ; mais une fois que la communauté est formée, et que le modèle de chacun de ses membres se sont cristallisés en modèles d'appartenance à cette communauté, la géographie perd de ce point de vue son importance. L'échafaudage peut s'effondrer, l'immeuble tient debout. Ceux qui forment une communauté peuvent bien migrer ; la communauté se conserve, pour peu qu'ils migrent collectivement. Si d'aventure certains abandonnent leur communauté d'origine [20], ils finissent par se mêler à d'autres communautés sur lesquelles ils greffent leur spécularité ; sans jamais perdre toutefois complètement la vision du monde qu'ils avaient d'abord acquise, mais sans non plus pouvoir durablement la conserver intangible.

L'appartenance à une communauté – comme toute institution – se constate plutôt qu'elle ne se décide : je constate que telle règle appartient au modèle du monde de ceux qui m'environnent et ceux-ci font sur mon modèle la même constatation, indépendamment de la faveur que les uns et les autres nous lui portons. Je constate que ma propre appartenance à telle communauté est inscrite dans le modèle des autres, y compris dans le modèle de ceux qui appartiennent pour leur part à d'autres communautés ; et quelles que soient nos préférences, mon appartenance à une communauté est ainsi déterminée. Même lorsqu'une institution peut être délibérément décidée, c'est que nous observons spéculairement au sein de nos modèles respectifs une possibilité de délibération efficace, possibilité qui n'est généralement pas elle-même le fruit d'une décision délibérée. Nous verrons ultérieurement comment les communautés se transforment l'une l'autre une fois qu'elles sont constituées, se divisent, s'élargissent, et quelle est la fonction de la guerre dans cette interaction externe. Mais que la constitution primitive des communautés dérive de la division spatiale des groupes d'interaction ne peut faire aucun doute.

Sous-jacente au social en général, la spécularité tend pourtant à s'ignorer elle-même et à se dissimuler. Bien que nos goûts, nos attitudes, etc., soient foncièrement spéculaires, nous aimons à croire qu'ils nous appartiennent en propre et expriment notre singularité, ou bien à l'inverse qu'ils reflètent des normes objectives universelles. Nous admettons à la rigueur que nos particularités soient ataviques, génétiques ; mais une idée nous est à peu près insupportable : que la valeur, et même la forme, que nous attribuons aux choses soit le produit de notre interaction avec autrui. Nous sommes prêts à concevoir que les sentiments et les idées se divisent en trois catégories : ceux qui sont subjectifs et ne dépendent que de nous-mêmes, ceux qui sont objectifs – donc universels – et ne dépendent de personne, ceux qui sont conventionnels et dépendent de la « société ». Nous refoulons en revanche la notion de senti-

20. Il peut arriver que l'interaction spéculaire au sein d'une communauté engendre l'expulsion de certains de ses membres. Le phénomène ne contredit pas la force de l'interaction mais la confirme : si certains membres de la communauté observent de la part de certains : autres une transgression des modèles communs ne peuvent préserver la communauté qu'en éliminant ceux qui la perturbent ; si certains pensent que les conditions concrètes de leur environnement social sont devenus incompatibles avec les valeurs que l'interaction leur a conférées, ils chercheront ailleurs un environnement plus favorable pour les réaliser sans les changer (et sans savoir qu'ils entreront alors dans une interaction nouvelle qui modifiera ces valeurs elles-mêmes).

ments ou d'idées radicalement intersubjectifs, comme s'ils devaient nous priver de la certitude de soi et du monde. Nous proclamons à la fois l'intériorité psychique absolue et l'extériorité absolue du monde ; mais nous rejetons l'existence d'une interface constitutive entre notre intériorité et celle d'autrui. Nous voulons ignorer qu'aucune chose n'existe en soi, indépendamment des catégories que nous lui appliquons et nous voulons ignorer plus encore que ces catégories, pourtant indispensables, sont construites par le commerce que nous entretenons avec ceux qui nous entourent, et qu'elles sont pour ce motif évolutives et variables. Nous préférons encore que notre psyché soit formée dans nos gènes et nourrie par la confrontation à la matière, plutôt que d'admettre qu'elle se construit socialement, et que nous avons à ce titre le privilège remarquable de prendre nous-mêmes part à sa formation.

Le sens commun ne fait pratiquement aucune place au rôle positif de la psyché dans la constitution du monde. Il croit que c'est le monde qui se donne à nos sens qui le reçoivent passivement, et qui leur fournit lui-même les règles logiques qui permettent de l'interpréter. Ce n'est pas sans le plus grand étonnement qu'il apprend la variation culturelle des modes de perception. Elle lui est d'ailleurs si intolérable qu'il s'empresse de l'imputer aux lois de l'évolution. Ayant posé l'universalité de la vérité et des perceptions, il admet par contre la diversité des goûts et des volontés – *trahit sua quemque voluptas* – qui le garantit contre les menaces de la rivalité, mais en en attribuant soigneusement l'origine à quelque insondable intériorité. L'idée d'une psyché radicalement socialisée lui paraît justifier l'écrasement ou le mépris de l'individu, car il n'aperçoit pas qu'elle seule, au contraire, peut lui procurer dignité, respect, et compatibilité avec les autres, par un entrecroisement des identifications et des altérités ; alors que c'est précisément la non-socialité qui, en empêchant les distinctions, rendrait les individus parfaitement substituables l'un à l'autre, et indifférents à la singularité de leurs voisins.

Même les doctrines qui confèrent au social une large place reculent devant la spécularité. Montrant que les normes sociales ne tiennent que parce que nous les croyons naturelles, la plupart laissent entendre qu'elles pourraient disparaître une fois la démystification effectuée, comme si l'individuel et le social n'entretenaient pas un indissoluble rapport. Certes, prise en particulier, toute distinction sociale peut disparaître, mais non pas les distinctions sociales *en général* [21].

Ce n'est pas que la société pèse sur l'individu de toute sa transcendance et échappe nécessairement à sa volonté, mais au contraire que la volonté la plus forte et la plus efficace est aussi celle qui est le plus nourrie par l'interaction sociale, qui connaît le mieux les modèles qu'ont les autres de la société, et qui est aussi la mieux reconnue par eux. Il est vrai que notre vision du monde et de la société dépend de notre place dans la société et de la structure de cette dernière ; et qu'elle change avec

21. L'idée d'une société sans distinctions serait aussi absurde que celle d'une société non sociale. Il peut arriver que l'interaction sociale conduise à une société dans laquelle les rôles ne sont que peu hiérarchisés. Mais une distinction non hiérarchique reste une distinction à part entière.

tout déplacement de notre position ou toute modification de la structure sociale. Il est, toutefois, faux que nous puissions nous extraire de cette condition pour penser non socialement et le monde et la société. La vérité qu'il faut conquérir sur l'illusion n'est pas la « vérité en soi » par opposition à la « vision socialisée », mais la connaissance de la spécularité de la vérité. Sans l'interaction spéculaire, nous ne pourrions ni subir la société, ni la transformer ; nous ne pourrions ni connaître la spécularité ni nous illusionner à son propos.

Le discrédit qui frappe la spéculation financière n'est que le reflet du refus général de la spécularité. Le spéculateur garde pour cette raison son activité discrète, car il craint que l'influence qu'il exerce sur les prix lui soit imputée à faute, alors qu'il n'existe rigoureusement aucune différence entre la spéculation et l'investissement, considéré, lui, comme noble parce qu'il paraît porter directement sur les choses, non sur la valeur sociale qu'on leur attribue. Dans tous les cas, sauf être sanctionné par la ruine, l'investissement ne peut porter que sur des biens ou des activités qui seront ultérieurement valorisés par les autres ; et l'arbitraire n'y est pas permis.

La seule forme de la spécularité qui soit, néanmoins, véritablement digne du nom spécifique de « spéculation », est la spéculation philosophique ou théorie réflexive de la spéculation. Elle non plus, et moins qu'une autre, n'échappe au dénigrement qui frappe la spécularité. Elle passe pour un mode particulièrement sophistiqué de narcissisme en tant qu'elle se prend elle-même pour objet privilégié de sa spéculation. La philosophie spéculative est, comme tout savoir, un savoir de l'objet ; mais, à la différence du savoir « objectif » ou « scientifique » au sens étroit, qui est une connaissance directe de l'objet par le sujet, abstraction faite des conditions subjectives de la connaissance, la philosophie ne s'intéresse à l'objet que pour autant qu'il est corrélé à un sujet. Or, le reproche principal adressé à la philosophie est précisément que, en s'adressant au sujet, elle s'interdit d'accéder à l'objet, et s'empêche de parler valablement du monde. Afin de se soustraire à une aussi grave accusation, certains philosophes se sont orientés vers l'objet exclusivement ; mais ils n'ont fait alors qu'une mauvaise science.

La philosophie, lorsqu'elle ne se réduit pas à être le succédané flou d'une science rigoureuse non encore formée, est une réflexion sur la réflexion des choses et des gens dans les facultés réflexives. Elle est même davantage que la spécularité devenue consciente d'elle-même, dans la mesure où la « conscience de soi » doit également faire l'objet de sa spéculation. Alors que les sciences objectives accèdent à des vérités relatives sur le monde (relatives à une certaine organisation catégorielle du sujet observant), la philosophie, quand elle s'élève jusqu'à son propre concept, accède pour sa part à la relativité de la vérité. Du point de vue relatif de l'objectivité, la relativité de la vérité paraît une contradiction dans les termes : ou la vérité est absolue ou n'est pas. Mais la seule vérité absolue est la relativité de la vérité. Et loin que la relativité de la vérité nous prive de toute certitude, seule elle peut l'établir fermement : si ma

certitude s'appuie sur un référentiel d'observation que je crois absolu, elle s'effondre aussitôt que la relativité du référentiel est démontrée ; si, au contraire, ma certitude intègre la relativité du référentiel, elle peut être élargie, approfondie, replacée dans un plus large contexte, en échappant cependant à la réfutation.

La plus remarquable transformation des sciences durant l'âge contemporain, fut la découverte de la relativité de tout édifice mathématique à des axiomes dépourvus d'un fondement absolu, et la relativité de la matière à son observation. Mais au lieu que cette découverte ait anéanti la certitude scientifique, elle l'a au contraire armée contre les objections qui portaient contre une science qui se croyait inductive et qui ambitionnait d'éliminer l'approximation. Or, il est frappant de constater que cette relativité est restée pour l'essentiel sans conséquence philosophique, et n'a été interprétée que dans le cadre réducteur d'une alternative entre le déterminisme et l'indétermination (le hasard).

Alors que les sciences exactes devenaient spéculatives en reconnaissant dans l'objet la présence du sujet, la philosophie cessait largement d'être spéculative, soit qu'elle renonçât au « sujet » tout entier et à elle-même en prétendant se « dépasser », soit au contraire qu'elle s'efforçât de devenir objective et indifférente à la métaphysique. Suivant la même voie délétère, les sciences sociales qui avaient longtemps tiré tout leur mérite d'être les seules à être spéculatives (et pour cette raison très proches de la philosophie) s'employaient à singer des sciences objectives qui commençaient dans leur domaine d'apanage, la matière et la vie, à rejeter cette modalité primitive.

Le principe de la relativité est que tout objet est affecté par la connaissance qu'on en prend. Nous verrons à quel point ceci est vrai du politique, lieu primordial (avec la philosophie) de la spécularité sociale. Est-ce à dire que toute science du politique est vouée à intervenir dans le politique ? Cela ne fait aucun doute, mais ne la disqualifie pas pour autant. Un savoir relatif (c'est-à-dire non relativiste) du politique, tend à fixer le politique dans les quelques formes que son propre référentiel d'observation lui permet d'identifier. Un savoir certain (c'est-à-dire relativiste) du politique ; tend à accroître le nombre des formes identifiables du politique, en multipliant les référentiels possibles. Ce faisant, il augmente le nombre des états possibles du politique. Or si la liberté pour un objet se définit comme le nombre d'états différents dans lesquels il peut se trouver sans perdre son identité, il faut dire alors que, par définition, la liberté du politique s'augmente avec le savoir authentiquement spéculatif.

Qu'on se rassure cependant : le même agent peut bien adopter un modèle spéculatif du politique dans la théorie et en adopter un tout autre en pratique. Cet écart n'est scandaleux qu'aux yeux de qui ignore la multiplicité des figures du monde correspondant à un même schème. Le passage d'un modèle à l'autre est requis par les circonstances ; il est nécessaire à la vie sociale. Le meilleur théoricien peut être un médiocre praticien ; le meilleur praticien peut être un théoricien maladroit. Ce n'est que lorsque l'un et l'autre se rencontrent en un seul homme, et qu'il parvient à communiquer spéculairement son modèle théorique de la société aux modèles pratiques des autres membres de la communauté, ce qui suppose l'existence d'un contexte

d’interaction favorable, que la philosophie ou la science parviennent ainsi à bouleverser le monde.

[APPENDICE AU CHAPITRE PREMIER]

Spécularité, vérité et politique

Il s'agit de replacer l'« hypothèse spéculaire » dans le contexte qui lui permet d'acquérir sa perspective la plus large, celui qu'on a coutume d'appeler la « théorie de la connaissance ». Ce développement ne peut cependant faire l'objet que d'un simple (bien que long) appendice au chapitre sur l'interaction spéculaire, car, en dépit de son caractère fondamental, il n'est pas un moment nécessaire de l'investigation « scientifique » (en tant qu'elle s'oppose à l'investigation philosophique), et au contraire pour effet de la suspendre provisoirement.

La question posée est celle de savoir si la spécularité des modèles du monde n'aboutit pas à un relativisme absolu qui empêcherait à jamais d'accéder à la vérité (après tout la présente recherche étant elle-même spéculaire par hypothèse, savons-nous vraiment si ce qu'elle énonce est vrai ou faux ?), ou si, au contraire, la spécularité ne fournit pas une explication compréhensive de l'accès à la vérité.

Il peut sembler étrange d'en appeler à la « théorie de la connaissance » pour justifier une « hypothèse » qui paraît relever de la « psychologie » (sociale), en une époque où ce qui constitue peut-être le seul point de rencontre évident entre les « théories de la connaissance » dominantes est une démarcation extrêmement appuyée entre la pensée philosophique et la psychologie. Mais nous procéderons à ce recours sans présenter en sa faveur de lettres de créance : ces questions doivent-elles avoir un statut pour avoir un sens (une pertinence), et suffit-il d'ailleurs d'avoir l'un pour avoir l'autre ? Pour le savoir il y aurait lieu de se demander, par un questionnement lui-même hors statut, ce qu'un statut peut être...

La théorie de la connaissance est essentiellement préoccupée par le *doute*, son but étant de s'assurer de ce dont on *ne peut* douter, au moyen d'une double question : de quoi *ne peut-on* douter, et comment – s'il y a lieu – convient-il de le faire ? Or, aussi étonnant que cela puisse paraître à qui est familier de l'infini régression de tout questionnement, il s'avère que cette double question a une réponse qui, pour partielle qu'elle soit, n'en est pas moins *hors de doute*, à savoir qu'on peut douter de tout, mais pas de tout à *la fois et de la même manière.* Sur ce point se manifeste une remarquable identité de vue entre les deux penseurs auxquels sont rattachés les deux

principaux foyers philosophiques propres à notre siècle, et qui passent pourtant pour irréconciliables et incompatibles, L. Wittgenstein et M. Heidegger.

Au cours d'une analyse exceptionnellement précise des possibilités linguistiques d'exprimer un doute, Wittgenstein parvient à l'assurance que :

> Les questions que nous posons et nos *doutes* reposent sur ceci : certaines propositions sont soustraites au doute, comme des gonds sur lesquels tournent ces questions et doutes [1] [ou, autrement dit,] que le doute même n'a pour base que ce qui est hors de doute. [2]

Wittgenstein, toujours soucieux de ne pas laisser des pré-interprétations se glisser subrepticement dans le langage, indique d'ailleurs que si nous ne pouvons mettre *tous* les faits en doute, alors que nous le pouvons s'ils sont pris isolément, n'implique pas que cette impossibilité provienne d'un *interdit* :

> Ne serait-il pas plus correct de dire : tous nous ne les mettons pas en doute. Que nous ne les mettions pas en doute, c'est tout simplement la façon dont nous jugeons, donc dont nous agissons. (*De la certitude*, § 232).

C'est un fait lui-même hors de doute que notre *façon d'agir ou* – ce qui revient ici au même – notre *façon de parler* ou de *penser*, se caractérise par la soustraction au doute de nos croyances *prises en totalité* :

> Je veux dire : ce n'est pas que l'homme, sur certains points sache la vérité avec une certitude complète. Non, la certitude complète est seulement affaire d'attitude. (*Ibid.*, § 404).

Ce qui caractérise le mode d'être de l'homme, son « attitude » spécifique, c'est de ne pas douter de *tout à la fois* : et si un être manifestait vraiment un doute universel, « hyperbolique » comme le dit Descartes, et sans fin [3], nous ne parviendrions absolument pas à le comprendre, à reconnaître en lui un homme, au sens d'un « être comme nous ». Il nous faut, même pour douter, admettre certaines choses :

> De telles admissions, peut-on dire, constituent la fondation de l'action, et donc naturellement de la pensée aussi. (*Ibid.*, § 411).

Cette situation est liée à un fait que le lecteur de cet essai sera certainement prêt à comprendre d'emblée :

> Notre savoir forme un large système. Et c'est seulement dans ce système que l'élément isolé a la valeur que nous lui conférons.(*De la certitude*, § 410)

1. De la certitude, § 341 (Paris, 1976, pour la trad. fr., la rédaction allem. originale datant de 1950-1951).
2. *Ibid.*, § 519.
3. « Un doute sans fin n'est même pas un doute », L Wittgenstein, *op. cit.*, § 625.

À l'intérieur d'un système de savoir, certaines choses peuvent être mises en doute, encore que pas toutes de la même façon ou au même degré, mais le système lui-même est hors d'atteinte car douter n'est possible que comme une modalité *de* ce système. Nous pouvons assurément former la phrase : « Je doute de tout en même temps et de façon absolue », mais cette phrase – en tant qu'elle ne saurait être ni comprise ni avoir un sens – n'appartient pas au système et n'appartient qu'en apparence à la langue, puisque la langue n'est que le « milieu » d'un système de savoir. Parce que la pensée n'est que par le langage, et que nous pouvons *jouer avec le langage* (nous ne faisons même que cela lorsque nous pensons), nous pouvons jouer avec les limites de la pensée en jouant avec les limites du langage. Cette possibilité, ouverte à tous, est mise en œuvre de manière systématique par les philosophes, en tant que leur métier consiste tout entier, quelle que soit par ailleurs leur doctrine, à faire l'expérience des limites de la pensée. Malheureusement, dans l'aventure philosophique qui se joue sur le fil du rasoir entre la maîtrise de telles limites et le non-sens, il arrive fréquemment que le philosophe s'égare hors des frontières. Il est alors averti de son errance par une « douleur », dans laquelle il peut du reste se complaire, dont le symptôme est le « problème philosophique » (par définition insoluble) :

> Les résultats de la philosophie sont le dévoilement d'un morceau ou d'un autre de pur non-sens et des bosses que l'entendement se fait en se jetant la tête la première contre les limites du langage. [4]

Or, Wittgenstein découvre ainsi, précisément, que certaines vérités sont hors de doute, sont des vérités inébranlables, dans la mesure où leur mise en doute ébranlerait nos « jeux de langage » qui sont notre [manière d'] être [5].

Certes, d'autres que nous peuvent avoir des jeux de langage différents des nôtres, au sens où leur [manière de voir le] monde est différent[e de la] du nôtre [6] ; ainsi, ne doutent-ils pas de la même manière que nous des mêmes choses que nous. Deux cas sont ici à envisager : ou bien leur [manière de voir le] monde est analogue [à la] au nôtre, structuré[e] de la même façon, mais seulement moins complet[e], et alors « si nous comparons le système de leur savoir avec le nôtre, le leur se manifeste de loin comme le plus pauvre » [7] ; ou bien [elle] il est radicalement distinct[e], et l'incommensurabilité des deux systèmes empêche de penser leur « erreur » autrement que comme relative :

> Des hommes ont cru qu'ils pouvaient faire pleuvoir ; pourquoi un roi n'aurait-il pu être élevé dans la croyance que le monde a commencé avec lui ? Et si Moore [8] et ce roi, se ren-

4. L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, I. 119, Oxford, 1958 (deuxième éd. angl.).
5. Cf. *De la certitude*, § 403.
6. « une espèce de Weltanschauung me vient ici à la traverse », L. Wittgenstein, *op. cit*., I, § 422.
7. *Ibid*., § 286.
8. G.E. Moore, professeur de philosophie à Cambridge, ami et commentateur de Wittgenstein, défendait une théorie de l'évidence de « sens commun » qui avait inspiré à ce dernier, en réaction, la rédaction du Traité *De la*

contrant, en venaient à discuter, Moore pourrait-il établir que ce qu'il croit est la croyance juste ? Je ne dis pas que Moore ne pourrait pas convertir le roi à ses idées, mais ce serait une conversion d'un genre particulier : le roi serait amené à reconsidérer le monde d'une autre façon.[9]

Nos croyances sont liées les unes aux autres ; et nous ne pouvons en révoquer certains en doute qu'en justifiant l'incertitude par des justifications qui renvoient à des certitudes placées hors d'atteinte du doute :

À la base de la croyance fondée, il y a la croyance qui n'est pas fondée [10] ; au bout des raisons, il y a la *persuasion* [11] *l. Si* j'ai épuisé les justifications, j'ai atteint un soubassement, et mon épée est retournée. Alors je suis enclin à dire : ceci est simplement ce que je fais (souvenez-vous que parfois nous demandons des définitions non par considération pour leur contenu, mais pour leur forme. Notre exigence est d'ordre architecturale ; la définition est une sorte de couronnement ornemental qui ne soutient rien) [12].

Mais en tirera-t-on la conclusion que nos façons de voir le monde sont conventionnelles ? Aucunement. Nous ne négocions pas la vérité, elle s'impose au contraire *naturellement* comme étant notre *forme de vie* :

« Ainsi, vous êtes en vain de dire que l'accord humain décide de ce qui est vrai et de ce qui est faux ? » C'est ce que les êtres humains disent *qui est vrai et faux ;* et ils *s'accordent sur le langage* qu'ils utilisent. Ce n'est pas un accord sur les opinions mais sur la forme de vie [13]. Ce qui doit être accepté, le donné, ce sont – pourrait-on dire – des formes de vie [14].

Le langage appartient à notre forme de vie : « Commander, questionner, raconter, bavarder, font autant partie de notre histoire naturelle que marcher, manger, boire, jouer » [15] ; une forme de vie « compliquée » [16] qui rend possible des phénomènes de comportement (tels certains sentiments) inaccessibles à d'autres formes de vie, comme celle des animaux. Or, un des traits de notre forme de vie, strictement inhérent à notre langage, est la communication, qu'il faut prendre au sens d'être (ou d'agir) en communauté. Nos certitudes, ou au moins la plupart d'entre elles sont conditionnées par la communication :

---

certitude auquel il travaillait encore au moment où il trouva la mort. Cf. C.E. Moore, *Philosophical Papers*, Londres, 1959.

9. *De la certitude*, § 92. Voir aussi § 609 à 611.
10. *Ibid.*, §, 253.
11. *Ibid.*, § 612.
12. L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, I, § 217.
13. *Ibid.*, I, §241.
14. *Ibid.*, II, p. 226.
15. *Ibid.*, I, § 25.
16. Cf. L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, II, p. 174.

Nous en sommes tout à fait sûrs ne signifie pas que chacun, isolément, en est certain, mais que nous appartenons à une communauté dont la science et l'éducation assurent le lien (*De la certitude*, § 298.)

Wittgenstein n'a jamais formulé quelque chose qui puisse être immédiatement interprété comme une « philosophie politique » [17], ce que l'on peut certainement regarder comme le fruit non d'un désintérêt mais d'une prudence [18], elle-même née d'une perception algue de la difficulté d'exposer la « grammaire » du politique, c'est-à-dire ses possibilités. Par contre, il a été ce que tous les grands philosophes sans exception ont été : des philosophes du langage, donc de la communauté. Car si j'étais seul au monde, je n'éprouverais aucun doute :

Et douter veut dire penser. (*De la certitude*, § 480.)

Si j'étais seul, « je » ne dirais pas que je le suis ; je ne dirais rien ; je ne serais pas. Du seul fait que je suis par le langage, je suis *en-communauté*, celle-ci fût-elle entièrement imaginaire. Seulement, la question (politique) est celle ci : quelle est *la* communauté ? Rédigeant en janvier 1945 la préface des *Investigations philosophiques*, Wittgenstein attribue aux « ténèbres de ce temps » (en même temps qu'à la « pauvreté » de son ouvrage) le peu d'espoir qu'il a d'éclairer qui que ce soit. Tout se passe comme si la possibilité d'une *communauté philosophique inscrite dans la Cité* s'était dérobée devant lui, ne laissant qu'un monde trans-historique dans lequel *pourraient* se trouver çà et là des interlocuteurs, des *alter ego*. Mais cela aussi, appartient, justement, aux possibilités du politique.

17. Cf. J.W. Danford, *Wittgenstein and Political Philosophy*, Chicago, 1978, en particulier p. 198 sq.
18. L'intérêt d'un sujet, son importance, ne peuvent être mesurés chez un penseur comme Wittgenstein à la quantité de ce qui en est dit. Un *silence* ne peut être interprété comme une indifférence à l'importance des thèmes : « La superstition selon laquelle la grandeur d'une philosophie est liée à ses aspects grandioses est un mauvais héritage d'idéalisme ; c'est à peu près comme si la qualité d'un tableau dépendait de 1a sublimité de son sujet. Les grands thèmes ne disent rien sur la grandeur de la connaissance. Si le vrai est, comme le veut Hegel, le tout, il n'est cependant le vrai que lorsque la forme du tout pénètre entièrement dans la connaissance du particulier. » T. Adorno, cité par J. Bouveresse (*Le philosophe chez les autophages*, Paris, 1984), qui ajoute : « Il est extrêmement rare que la grandeur de la connaissance philosophique proposée soit à la mesure du thème abordé. Les grand thèmes ne sont d'ailleurs qu'exceptionnellement traités dans le but de communiquer une connaissance réelle et pertinente. [...Ils] sont généralement ceux dont il est le plus important de parler d'une manière quelconque que d'en dire réellement quelque chose. Au lieu d'accuser les philosophes de pusillanimité ou d'indifférence, il vaudrait dont mieux envisager la possibilité que ceux qui ne parlent pas ou pas suffisamment de "grandes questions" soient au moins dans un certain nombre de cas, des gens qui n'ont justement pas envie de se contenter d'en parler pour en parler. » Sans doute est-ce très juste ; mais ce pourrait bien néanmoins être l'un des penseurs les plus suspects aux yeux des disciples de Wittgenstein qui nous aident à comprendre le plus profondément 1a réserve de ce dernier : « Celui qui fait silence dans l'être – l'un – avec – l'autre, peut donner plus véritablement à comprendre, autrement dit, mieux en figurer la compréhension, que celui qui ne se défait jamais de la parole. Une abondance de paroles sur quelque chose ne donne jamais la moindre garantie que la compréhension s'en trouvera accrue. Au contraire : la discussion intarissable recouvre le compris et le porte à 1a clarté apparente, c'est-à-dire à l'in-compréhensibilité du trivial. En revanche, faire silence ne veut pas dire être muet. [...] Pour pouvoir faire silence, le *Dasein* doit avoir quelque chose à dire, c'est-à-dire disposer d'une résolution authentique et riche de lui-même », M. Heidegger, *Être et tem*ps, trad. fr. E. Martineau, Paris, 1985, § 34, p. 165.

Ce n'est pas du tout la même chose que de douter avec ou contre les autres. Et ce n'est pas non plus la même chose que de douter des certitudes des autres, selon que ceux-ci partagent ou non la même façon de voir le monde. D'ailleurs, quand je doute des certitudes des autres, je ne le fais qu'en tant que je me convaincs d'être-en-communauté avec tous ceux qui voient le monde correctement. En sorte qu'il m'est en réalité impossible de douter contre tous les autres à la fois, bien qu'il me soit qu contraire possible, dans certaines circonstances, de douter de « moi-même », en tant que je puis commettre une erreur que ne commettrait pas la communauté de ceux qui (selon moi) voient correctement le monde.

Ce n'est pas du tout la même chose de douter d'un témoignage, d'une théorie, de sa propre santé mentale, ou de pratiquer un doute philosophique. La particularité d'un doute philosophique est d'être à la fois le plus radical (puisqu'il se place par nature aux limites) et le moins inquiétant. Ceci est l'un des sens dans lesquels on peut comprendre l'idée que la philosophie « laisse toute chose telle qu'elle est » [19].

Le doute philosophique, s'il explore des aspects fondamentaux de notre « forme de vie », ne la modifie cependant nullement. Sa possibilité « n'est pas une raison susceptible de fonder un *manque de sûreté* quelconque dans mon jugement ou dans ma façon d'agir » [20].

En d'autres termes, la philosophie ne rend pas fou ; et seuls ceux qui ne la connaissent que par ouï-dire s'imaginent qu'elle en est capable. Il peut bien sûr arriver à quelqu'un qui pratique la philosophie d'être « fou », on peut même admettre que certaines catégories de fous sont particulièrement attirées par la philosophie. Mais cette « folie » ne saurait en *dériver*. Les philosophes qui soutiennent les théories les plus paradoxales, les plus aberrantes au point de vue du sens commun (comme par exemple l'immatérialisme), n'ont généralement pas perdu le sens commun. Le plus « utopiste » de tous, T. More était un chancelier d'Angleterre tout à fait sensé ; et les plus « idéalistes », l'évêque Berkeley et le professeur Hegel étaient des hommes très au fait des « réalités ». La raison de cet état de chose est à découvrir dans la liaison intime du doute et de la certitude avec la nature d'être-en-communauté de celui qui est-par-le-langage. Alors qu'un doute localisé sur un point précis à l'intérieur de notre système de savoir peut avoir, dans certains cas, pour effet de bouleverser notre être-en-communauté, un doute généralisé (autant qu'il peut l'être) au système de savoir tout entier comporte, s'il est bien conduit, l'assurance de l'être-en-communauté.

Nous savons qu'il n'y a aucun sens à douter que le monde soit :

> Si je dis « je m'étonne de l'existence du monde », je fais un mauvais emploi du langage. Expliquons le : cela a un sens parfaitement clair et correct de dire que je m'étonne de quelque chose qui arrive. Nous comprenons tous ce que cela signifie de dire que je m'étonne de la taille d'un chien quand il est plus gros que tous ceux que j'ai jamais vus, ou que je m'étonne

19. L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, I, § 124.
20. *De la certitude*, § 606.

de tout ce qui est extraordinaire – dans le sens habituel qu'a ce mot. Dans tous ces cas, je m'étonne que se produise une chose dont *j'aurais pu* concevoir qu'elle ne se produirait pas. Je m'étonne de la taille de ce chien parce que j'aurais pu concevoir, pour un chien, une taille différente – la taille normale – de laquelle je ne me serais pas étonné. Dire je m'étonne que telle ou telle chose se produise n'a de sens que si l'on peut s'imaginer sa non-production. En ce sens, on peut s'étonner, disons, de l'existence d'une maison, quand on la voit sans y être allé depuis longtemps, alors que l'on avait imaginé qu'elle avait été détruite entre temps. Mais c'est un non-sens de dire que je m'étonne de l'existence du monde ; parce que je ne peux pas imaginer qu'il n'existe pas. Naturellement, je pourrais m'étonner que le monde qui m'entoure soit tel qu'il est. [21]

Sans douter de l'existence du monde, c'est-à-dire de ce que j'aie eu une expérience du monde, je puis néanmoins douter de la « validité » de cette même expérience, au sens précis où je peux me représenter une *autre expérience* du monde, par rapport à laquelle la mienne serait en partie erronée. Mais encore faut-il que cette autre expérience puisse se communiquer à moi, et devenir ainsi en quelque façon « la mienne ». D'une expérience du monde à laquelle par hypothèse je ne pourrais jamais accéder, je n'ai absolument pas à me soucier, bien que Je puisse par contre envisager la possibilité d'accéder à une expérience très différente de celle qui est actuellement la mienne. Mon expérience est celle d'un monde dans laquelle je suis-en-communauté avec d'autres que moi et dans lequel très usuellement, les autres et moi-même nous nous trompons – si l'on peut dire – alternativement : un jour je me trompe dans mes calculs, un autre jour quelqu'un d'autre se trompe dans les siens ; un jour je crois par erreur que tel événement s'est produit à telle date, un autre jour c'est mon interlocuteur qui se méprend sur une datation. Cela signifie que nous avons l'expérience d'un monde dans laquelle nos croyances, ou du moins certaines d'entre elles, changent avec le temps, du seul fait que nos propres expériences s'enrichissent d'une communication avec l'expérience des autres.

Certains doutes consolident l'être-en-communauté, parce qu'ils approfondissent la compréhension ; certains le dissolvent parce qu'ils tendent à la rendre impossible ; très peu lui sont indifférents. Par exemple, en matière de convictions religieuses, il arrive fréquemment que nous ne partagions pas les croyances des autres. Mais est-ce à dire que nous les contredisons ?

Supposez quelqu'un qui croit au Jugement Dernier, alors que je n'y crois pas, cela signifie-t-il que je crois le contraire, c'est-à-dire que précisément une telle chose ne saurai exister ? Je répondrais : pas du ~out, ou pas toujours [...] je pense différemment, d'une façon différente.

21. L Wittgenstein, « Conférence sur l'Éthique », in *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance re1igieuss*, Paris, 1971, trad. fr., p. 140 sq. Le texte poursuit ainsi : « Par exemple, si je faisais cette expérience en voyant le ciel bleu, je pourrais m'étonner que le ciel soit bleu, par opposition au cas où il est nuageux. Mais ce n'est pas là ce que je désigne en esprit. Je m'étonne du fait qu'il y a du ciel, quel qu'il soit. On pourrait être tenté de dire que ce dont je m'étonne est une tautologie, c'est-à-dire que le ciel soit bleu ou qu'il ne soit pas bleu. Mais c'est tout simplement un non-sens de dire que l'on s'étonne d'une tautologie ».

je me dis des choses différentes. [...] Ce n'est pas d'hypothèses qu'il est question, ni de hautes probabilités. Non plus que de connaissances. [22]

Si vous me demandiez si je crois ou non à un Jour du Jugement, au sens dans lequel les esprits religieux y croient, je ne répondrais pas : « Non, je ne crois pas qu'il se produira une telle chose ». Parler ainsi me paraîtrait pure folie. [23]

À nouveau, la question est : comment puis-je être-en-communauté ? La réponse est qu'il est possible de l'être, donc de partager un langage, avec qui, sans avoir la même forme de vie que la mienne, ne la contredit pas.

Pourquoi n'y aurait-il pas une forme de vie qui trouverait son point culminant dans une profession de croyance en un Jugement Dernier ? [24]. Dans un tel cas « je ne me moque pas [...] je tire mon chapeau ». [25]

Il faut distinguer entre l'« erreur », le « dérangement mental », et les « formes de vie » différentes. *L'erreur* n'intervient que dans le cadre de principes partagés par les interlocuteurs. En tant que telle, elle peut et doit être comprise. Mais la sotie apparaît lorsque les principes sont touchés, et quand par conséquent la compréhension ne peut plus intervenir :

Si quelqu'un me disait qu'il doute avoir un corps, je le prendrais pour un demi-fou. Mais je ne saurais pas à quoi cela reviendrait de le convaincre qu'il en a un. Aurais je dit quelque chose qui aurait levé son doute, je ne saurais ni le comment ni le pourquoi. (*De la certitude*, § 257)

Là où deux principes se rencontrent effectivement, qui ne se peuvent concilier l'un l'autre, chacun traite l'autre de fou et d'hérétique. (*Ibid.*, 611)

Différente est la situation où, sans commettre d'erreur ni contredire les principes, donc sans être fou à mes yeux, l'autre obéit à des principes *supplémentaires* – des principes éthiques – que je ne partage pas. La communauté n'est possible que si la communication est possible, c'est-à-dire si ma « forme de vie » me permet de donner un sens à ce qui ne m'est pas identique, mais demeure compatible avec elle. Cela entraîne que l'extension de la communauté dépendra de la nature de la « forme de vie » sur laquelle l'accord se fera : une forme de vie admettra plus de diversité qu'une autre.

De la notion de « forme de vie », Wittgenstein toutefois reconnaît lui-même qu'elle est « très mal dite et sans doute mal pensée aussi » [26].

De fait, elle ne rend compte qu'à moitié de notre expérience ; elle pourrait laisser supposer – à tort – que notre forme de vie est *ce qu'elle est*, *donnée* d'emblée, et

22. *Id.*, « Leçons sur la croyance religieuse », in *op. cit.*, p. 106-112.
23. L. Wittgenstein, « Leçons sur la croyance religieuse », in *op. cit.*, p. 110.
24. *Ibid.*, p. 114.
25. « Notes sur les conversations », in *Leçons et conversations…*, p. 158.
26. L. Wittgenstein, *op. cit.*, I, § 368.

qu'elle demande seulement à être confrontée à celle des autres. Mais alors, elle n'est pas saisie dans son devenir.

La notion de « forme de vie » n'est pas première, elle est *dérivée*, construite pour rendre compte de quelque chose de beaucoup plus primitif qu'elle, à savoir l'*être-en-communauté*. Ce n'est pas ma forme de vie qui engendre mon être-encommunauté, mais plutôt le contraire. Wittgenstein remarque que :

> Si l'eau gèle à la flamme, j'en serais assurément stupéfait au plus haut point, mais je ferais l'hypothèse d'une influence inconnue de moi, et peut-être remettrais-je l'affaire aux mains des physiciens. – Mais qu'est-ce qui pourrait me faire douter si cet homme est bien « N » que je connais depuis tant d'années ? Ici un doute semblerait tout emporter avec lui et tout précipiter dans le chaos. C'est-à-dire : si j'étais en but à des contradictions venant de toutes part (qu'on me dise que cet homme ne s'appelle pas comme je l'ai toujours su – et j'emploie ici *su* à dessein), dans ce cas ce serait les fondations de toute mon activité de jugement qui se déroberaient sous moi. (*De la certitude*, § 613-614.)

Qu'est-ce à dire sinon que je puis tout admettre, toute modification dans la régularité des faits observés, *tout sauf* ce qui rendrait impossible l'acte de communiquer qui est constitutif de mon être-en-communauté ? Il ne servirait à rien de répondre que par « forme de vie », il suffit d'entendre l'« être-en-communauté », car l'être-en-communauté permet d'innombrables « formes de vie ». Il ne servirait pas davantage d'avancer que notre forme de vie est l'« intersubjectivité », comme si l'être-en-communauté était pure transparence, participation directe à un « esprit », ou identité d'« états d'esprit ». Rien de tout cela ne correspond à notre expérience. Nous ne participons à aucun autre « esprit » que le notre, et nous n'accédons à aucun autre « état mental » que le nôtre (si tant est que nous y « accédions »).

Être-en-communauté c'est être capable de reconstituer une expérience qui n'est pas la nôtre, se la représenter *comme* si elle pouvait être la nôtre ; et exprimer notre expérience *comme* si d'autres que nous pouvaient se la représenter. Tous les doutes, toutes les certitudes, et toutes les formes de vie que nous pouvons *adopter* tiennent à ceci, qui constitue notre être. Mais l'acte de douter est requis (quand il l'est) par l'être-en-communauté, pour autant que si je ne doutais pas de certaines choses (par exemple de mes propres opinions quand elles s'opposent à des faisceaux d'opinions ou d'indications concordantes), alors je ne pourrais comprendre les autres et communiquer. Les répercussions d'un doute ne sont pas proportionnelles à l'ampleur de leur objet, mais uniquement à l'enjeu qu'ils représentent pour l'être-en-communauté. Un doute qui porterait sur la validité de l'expérience de tous les être pensants dans leur ensemble, serait parfaitement vain et de nul effet. Un doute limité à la validité de l'expérience de quelques-uns serait à l'inverse potentiellement très risqué.

Ce qu'on appelle l'« objectivité » ne saurait être le caractère de ce qui est indépendant de l'expérience qu'on peut en avoir, ni de ce qui est indépendant de notre propre expérience (bien qu'elle soit en principe sujette à l'erreur). Est *objectif* ce dont

on ne peut douter sans mettre par-là même en cause la possibilité de l'être-en-communauté – ce qui s'entend bien sûr de plusieurs manières, selon la nature de notre système de communication. La difficulté est que de très nombreuses certitudes passent pour des conditions de possibilité de notre être-en-communauté, alors qu'elles ne sont souvent que le produit d'un rapport incorrect à la communauté : la soumission aux *opinions* de la communauté. L'être-*en*-communauté devient un être-*par*-la communauté, un tissu de façons de voir douteuses mais qui ne savent pas qu'elles le sont. L'objectivité émerge comme ce qui a su résister au doute sur les opinions des autres et sur ses propres opinions à soi en tant qu'elles pourraient n'être que des reflets des opinions des autres. Elle ne peut donc apparaître qu'à l'issu d'une enquête. Or :

> On pourrait parler de principes fondamentaux de la recherche humaine. [27] [Arrive un moment où] j'ai un droit à dire je ne peux pas me tromper sur ce point, même si je suis dans l'erreur. [28]

Il arrive que des croyances soient des *certitudes subjectives*, en ce qu'elles n'ont pas été soumises à une enquête, et *n'ont pas* à l'*être*. Notre être-en-communauté admet que certaines certitudes subjectives soient aussi valables que des certitudes objectives. Par exemple, « j'aime ceci « n'a pas à être mis en doute (les autres ne comprendraient pas que je le fasse).

Autrement dit, l'être-en-communauté n'exige pas l'abandon de soi aux certitudes des autres, il exige que les certitudes en général soient ramenées à soi, mais en recevant leurs valeurs respectives du contexte spécifique d'interaction avec les autres. En aucune circonstance nous ne pouvons nous « mettre à la place » d'autrui ; mais nous faisons constamment comme si nous le pouvions. Que la communication doive nécessairement conserver le caractère d'une simulation et d'un maintien à distance, c'est ce qui provient du fait que la langue interdit l'identification du locuteur à qui que ce soit d'autre, et implique son unicité. « Je suis un autre » n'a rigoureusement aucun sens [29]. Nous nous représentons l'expérience de l'autre comme si elle était la nôtre, comme si elle était une composante de notre propre expérience. « Comprendre » n'a pas le sens de se substituer à l'autre, mais prendre l'expérience de l'autre *avec* la sienne, en sachant que la distance est insurmontable. Loin que nous ayons à « adopter l'état mental de l'autre », la compréhension suppose que les « états mentaux » soient inassimilables les uns aux autres. Le plus remarquable est que nous jugeons de notre propre expérience par ce moyen, en faisant intervenir les autres : nous ne sommes certains que de ce que nous pensons qu'autrui serait lui-même cer-

27. L. Wittgenstein, *De la certitude*, I, § 670.
28. *Ibid*., § 663.
29. Le poète ne dit pas « je suis un autre » mais « je est un autre », ce que l'on peut interpréter en disant que non seulement le locuteur ne peut pas s'identifier à un autre, mais qu'il peut néanmoins se maintenir à distance de lui-même.

tain dans les mêmes circonstances, donc s'il se demandait à son tour ce qu'en penserait un tiers (qui pourrait aussi bien être nous-mêmes). Nous considérons que nos certitudes subjectives sont valides si nous pensons que les autres peuvent admettre que nous nous contentions sur ce dont il est question de certitudes subjectives, plutôt que d'avoir à rechercher des certitudes objectives, ceci même si nous nous trompons dans nos supputations. Il n'est pas jusqu'au désaccord avec les autres, qui ne suppose l'existence d'une communauté – fût-elle imaginaire – avec laquelle nous sommes en accord, ou avec laquelle nous pourrions supposer que nous le serions.

Jusqu'à présent nous avons tenté d'expliciter l'« hypothèse spéculaire » en partant des investigations menées par Wittgenstein sur le doute et la certitude. Non, bien sûr, que l'« hypothèse » soit en quoi que ce soit justifiée ou fondée par les observations de Wittgenstein, mais parce qu'elles s'y laissent- semble-t-il – ajuster, sans qu'il soit besoin d'en tirer de façon évidente plus qu'elles ne disent. Mais comment le savoir ? Comment s'assurer de ce que Wittgenstein, qui n'est pas en position de répondre, aurait estimé avoir été correctement compris ? Jusqu'à quel point est-il possible d'être-en-communauté avec quelqu'un comme Wittgenstein ? Est-ce plus difficile avant ou après sa mort ? Ce genre de questions donne toute l'apparence de la futilité, aussi longtemps que le contexte qui leur permet d'acquérir une signification n'est pas trouvé.

Nous avions noté que Wittgenstein se retenait par prudence de parler de politique, comme si les « ténèbres de ce temps » n'offraient pas matière à penser, comme si la communauté philosophique et la communauté politique étaient disjointes. Nous avions également noté qu'il reconnaissait que la notion de « forme de vie » demande un approfondissement. Y a-t-il une forme de vie humaine dans laquelle le politique puisse être maintenu à l'écart ? N'y a-t-il pas dans le langage, comme structure fondamentale de la « forme de vie » humaine en général, une liaison irrévocable avec le politique ? Ou bien l'engagement politique est-il l'objet d'un choix « éthique » antérieur ou postérieur, et en tout cas distinct, de la vie par-le-langage ? S'agit-il d'un comportement personnel devant lequel on pourrait se borner à « tirer son chapeau », mais sans être soi-même concerné ? Nous avons suggéré que le fond de notre forme de vie en général est l'être-en-communauté, mais en laissant encore indéterminée la nature de cette communauté. Parvenu à ce point, force est de constater que les écrits de Wittgenstein, de même que les témoignages que nous avons de sa pensée, ne nous sont plus directement d'aucun secours.

Afin d'éclaircir la notion d'« être-en-communauté », nous allons maintenant partir d'un autre auteur dont on a déjà indiqué que sa pensée passait pour radicalement incompatible avec celle de Wittgenstein ; ce qui – soit dit sans s'y arrêter – est une chose assez curieuse, qui semblerait signifier que quelqu'un qui croit comprendre Wittgenstein ne comprend nécessairement pas l'autre auteur et *vice versa* :

Nous disons aussi de certaines personnes qu'elles sont transparentes pour nous. Il est, cependant, important pour ce qui concerne cette observation qu'un être humain peut être une complète énigme pour un autre. Nous apprenons cela lorsque nous arrivons dans un pays étranger avec des traditions qui nous sont entièrement étrangères ; et, qui plus est, même si nous est donnée la maîtrise du langage de ce pays. Nous ne *comprenons* pas les gens (et pas parce que nous ne savons pas ce qu'ils se disent les uns aux autres). Nous ne pouvons pas nous débrouiller avec eux. « Je ne sais pas ce qui se passe en lui » est avant tout une image. C'est l'expression convaincante d'une conviction. Elle ne donne pas les raisons de cette conviction. *Elles* ne sont pas aisément accessibles. Si un lion pouvait parler, nous ne pourrions pas le comprendre.°[30]

Tout se passe donc comme si les adeptes des deux auteurs étaient des lions les uns pour les autres et n'avaient pas la même forme de vie, comme s'ils habitaient des pays étrangers.

S'il est un point commun apparent entre Wittgenstein et Heidegger, c'est qu'ils n'ont ni l'un ni l'autre produit une œuvre qui possède l'allure d'une « philosophie politique ». Ce n'est d'ailleurs pas le moindre paradoxe de notre siècle que les deux penseurs qui ont le plus profondément marqué sa philosophie soient l'un et l'autre délibérément restés en retrait du politique, alors que l'intérêt pour le politique n'est sûrement pas moindre dans cette époque que dans n'importe quelle autre. Parlent politique des épigones, ou bien des philosophes rattachés à des traditions antérieures (marxisme, libéralisme, etc.). Ce paradoxe est si intenable qu'on le tient pour un scandale, et qu'il fait désormais partie de la routine des commentateurs de s'en prendre vigoureusement à cet « apolitisme ». Ceci est encore plus manifeste dans le cas de Heidegger, accusé de collusion passive avec le nazisme : certes, il condamne la Modernité *dans son ensemble*, et avec elle le nazisme comme comble de la Modernité, mais d'une manière telle que le reste de la Modernité, la doctrine des Droits de l'homme notamment, n'est pas créditée de plus de confiance [31].

Dans ce qui suit, nous ne nous préoccuperons pas du tout des *opinions* politiques de Heidegger, ni de la valeur éthique de sa pensée [32], mais ferons fond sur le grand œuvre, *Être et temps* [33], antérieure à toute prise de position sur les « événements », sans même chercher à savoir dans quelle direction la pensée de Heidegger a pu ensuite évoluer. Nous constaterons à ce sujet à quel point, sans que soit à aucun moment prononcé le mot, la pensée qui s'exprime dans *Être et temps*, se meut dans la

30. L. Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, II, p. 223.
31. Cf. J.-L. Vullierme, « Questions de politique », in *Droit, Nature et Histoire*, Paris, 1985.
32. Ce qui signifie que nous ne chercherons pas à évaluer cette *éthique*, et non que nous suspendrons notre jugement sur la question de savoir s'il y a éthique ou non.
33. Trad. fr. de E. Martineau, Paris, 1985. Alors que Wittgenstein n'avait pas pour « but » de raffiner ou compléter le système des règles en vue d'utiliser les mots de manière inouïe (*Investigations philosophiques*, I. 123), Heidegger souligne à l'inverse « à quel point étaient inouïes les formulations que les Grecs se virent imposer par leurs philosophes » (*op. cit.*,. 7 c, p. 39) et annonce qu'il faut toucher plus qu'aux mots, à leur « grammaire ». Compte tenu de cette différence, la traduction proposée par E. Martineau est sans conteste une prouesse. (Suivant les recommandations du traducteur, nous nous référons au texte par la mention du numéro de paragraphe, suivi de la pagination des éditions Niemeyer).

reconnaissance du politique ; et que cette reconnaissance est étroitement liée à la problématique que nous avons jusqu'à présent suivie.

Nous avions commencé cette réflexion par la question du doute et de la certitude. Il faut y revenir. Mais auparavant, il convient de remarquer que si, comme Wittgenstein, Heidegger s'intéresse au langage, il le fait en s'interrogeant sur ce qui est sous-jacent à tout langage : sur ce qui est capable de questionner et de répondre par le langage. Cet être (« étant ») qui questionne et que Heidegger « saisit terminologiquement comme DASEIN » [34], se désigne lui-même comme « je ». Ce faisant, il « s'exprime *comme être-au-monde* ». [35]

Wittgenstein avait affirmé [36] que l'assertion d'un doute ou d'un étonnement sur l'existence du monde était un non-sens. Heidegger dit :

> La question de savoir si en général un monde est, ou si son être peut être prouvé, est, en tant que question que le *Dasein* comme être-au-monde pose lui-même – et qui d'autre pourrait la poser ? – dépourvue de sens [...]. Kant considère comme un scandale de la philosophie et de la raison universelle que fasse et toujours défaut une preuve de l'existence des choses hors de nous qui soit assez contraignante pour avoir raison de tout scepticisme. Il propose lui-même une telle preuve [...]. Le scandale de la philosophie ne consiste pas *en ce que cette preuve se fasse encore désirer, mais en ce que de telles preuves soient encore et toujours attendues et tentées*. [...] Mais le *Dasein* bien compris répugne à de telles preuves, parce qu'il *est* à chaque fois déjà en son œuvre ce dont les preuves apportées après coup, tiennent la démonstration pour nécessaire. [...] Il n'y a pas à prouver que et comment un monde extérieur est sous-la-main, il y a mettre en lumière pourquoi le *Dasein* comme être-au-monde a tendance à commencer par enterrer d'abord gnoséologiquement le monde extérieur dans le néant, pour ensuite seulement s'appliquer à le prouver. [37]

Cette « rencontre » ne peut manquer de sembler fortuite à ceux qui préjugent que deux auteurs aussi différents ne peuvent en arriver à dire les « mêmes » choses que par accident, ou plutôt par apparence : les contextes étant différents, et supposés incommensurables, les mêmes énoncés ne peuvent avoir le même sens. Cette méfiance serait louable si elle reposait sur une identification effective des deux méthodes et de leurs oppositions, et pas seulement sur une distinction nominale entre la « phénoménologie » d'une part, qui manifeste ou explicite le sens de ce qui est dit, en prenant pour ce faire le lecteur à témoin, et, d'autre part, l'« analyse du langage » qui explore les limites du dire en prenant également pour ce faire le lecteur à témoin... L'idée que

34. Trad. fr. de E. Martineau, Paris, 1985, 1, p. 7.
35. *Ibid*., 64, p. 321.
36. Il va sans dire que la chronologie est ici, une fois encore, sans la moindre incidence. La rédaction d'*Être et temps* précède de deux ou trois ans le début des recherches qui conduisirent aux *Investigations philosophiques*, mais cette antériorité est sans signification puisque nos deux auteurs n'ont exercé l'un sur l'autre aucune influence (bien que Heidegger semble avoir connu, au moins indirectement, le *Tractatus Logico-Philosophicus*, dont les *Investigations philosophiques* reconnaissent, comme on sait, les « erreurs »).
37. *Être et temps*, 43 a, p. 203-206. Cf. 43 b, p. 211 : « La conscience de la réalité » est elle-même une guise [un mode] de « l'être-au-monde ».

la phénoménologie se limiterait aux significations sans avoir égard à l'usage est à l'évidence une méprise complète dans le cas de Heidegger pour qui le sens est toujours celui d'une expérience, et pour qui l'expérience est toujours un comportement. Aussi longtemps qu'il est possible de rapporter une phénoménologie à une expérience afin de les comparer entre elles, et que reste ouverte la possibilité de s'interroger sur la correspondance entre ce qui est pensé et la réalité, c'est à une phénoménologie tronquée qu'on a affaire. La phénoménologie bien comprise clarifie et dissipe le recouvrement du sens qui se produit dans certaines circonstances, quand l'être-au-monde s'oublie lui-même et s'imagine notamment qu'il est un « sujet », pourvu d'une intériorité et d'un langage privé, confronté à un « monde extérieur ». Elle n'avance aucune thèse susceptible d'être débattue. Seuls ceux qui n'ont pas mieux compris Wittgenstein que Heidegger recherchent un sens transcendant à l'expérience de l'être-au-monde et distinct de ce qu'il fait, par exemple quelque chose qui serait à découvrir et qui ne serait pas déjà là.

C'est en ces termes que se pose la question du rapport de l'être-au-monde à la vérité. Celui qui s'imagine que les énoncés peuvent être vrais ou faux, en tant qu'ils représentent des « états mentaux « dont la correspondance avec le monde extérieur est problématique, n'a strictement aucune chance de parvenir à établir la vérité ou la fausseté d'un énoncé qui n'est pas une simple tautologie. Pourtant, même celui qui commet cette erreur, ne fait qu'adopter une des façons d'être-au-monde, et celle-ci mérite également d'être explicitée.

À cet égard, et à cet égard seulement, la phénoménologie est une *éthique :* les phénomènes étant conditionnés par des façons d'être-au-monde, la phénoménologie décrit les possibilités de l'être-au-monde et la méthode (c'est-à-dire la façon d'être-au-monde) qui permet de réaccéder à ces possibilités chaque fois perdues. Mais remarquons bien que Wittgenstein ne fait pas autre chose, et que lorsqu'il dit [38] qu'un livre d'éthique n'a jamais été écrit, c'est seulement parce qu'il prend l'éthique au sens absolu d'une science qui divulguerait l'existence d'une *seule* façon vraie d'être-au-monde. Or, cette « façon unique » ne peut être choisie que parmi les possibilités de l'être-au-monde, qui relèvent toutes de la description. L'éthique, étant entendue comme restitution de l'éventail des choix, est par contre ce à quoi tend toute son œuvre, de même que celle de Heidegger. Reconnaître cela ne constitue ni un affadissement de la singularité des auteurs, ni leur réintégration forcée dans une « philosophie contemporaine » artificiellement réunifiée ; mais au contraire une manière de sauvegarder l'ouverture de leurs pensées respectives contre leur assimilation éventuelle à une philosophie réduite à la présentation de thèses et d'injonctions, qui se fermeraient aux possibilités, pour – à l'inverse – affirmer ce qui seul « doit être ».

L'opposition entre « énoncé vrai » et « énoncé faux » ne saurait être une distinction *primaire*, car si elle l'était, nous ne pourrions jamais savoir ce qu'est un énoncé vrai : on se demanderait si cette distinction est vraie, et tous les énoncés que nous

38. Cf. « Conférence sur l'Éthique », in Wittgenstein, *Leçons et conversations.... passim.*

avancerions pour la fonder pourraient être récursivement mis en doute. *La question de la vérité n'a donc de sens que dans le cadre de la vérité.* S'il existe un chemin qui conduit de l'erreur à la vérité, il ne peut être découvert que si la vérité est déjà là, et si nous y avons déjà accès. Autrement, comment pourrions-nous la reconnaître une fois que nous l'aurions trouvée ?

> Mon image du monde, écrit Wittgenstein, je ne l'ai pas parce que je me suis convaincu de sa rectitude ; ni non plus parce que je suis convaincu de sa rectitude. Non, elle est l'arrière-plan dont j'ai hérité sur le fond duquel je distingue entre vrai et faux. (*De la certitude*, 94)

Le seul défaut de cette formulation est de laisser entendre non seulement que (comme il convient) la vérité primaire à partir de laquelle on peut effectuer la distinction secondaire entre énoncés vrais et énoncés faux, est étroitement relative à un « système de présupposés » variables selon les « formes de vie » anthropologiquement considérées ; mais aussi que la vérité primaire serait elle-même différente d'un peuple à l'autre. Or, s'il est parfaitement correct d'affirmer que les « systèmes de présupposés » qui conditionnent la distinction secondaire entre vrai et faux sont anthropologiquement variables, il faut pourtant se garder de les confondre avec la vérité primaire. C'est le mérite de Heidegger de montrer que ce à partir de quoi quelque chose comme une variation anthropologique des systèmes de présupposés est possible – et qui est absolument commun à tous les étants qui se caractérisent chacun comme être-au-monde, quelles que soient par ailleurs leurs singularités anthropologiques – est d'être porteur de vérité.

Du seul fait que l'être-au-monde *est*, la vérité est prédonnée – ceci, que l'être-au-monde soit par ailleurs un gentleman britannique, un guerrier papou, ou une machine, si du moins l'on admet, et pourquoi ne l'admettrait-on pas ? – qu'une machine puisse un jour acquérir le caractère de l'être-au-monde. Pour saisir ainsi la vérité primaire, il importe de la maintenir distincte de la vérité des énoncés. La vérité ainsi entendue n'est pas en comme telle quelque chose qui pourrait être découvert non plus que construit, elle est la découverte même.

En tant qu'il est au-monde, le *Dasein* qu'est chacun de nous, découvre ce qui est dans le monde. En dehors de cette découverte, il ne peut y avoir de vérité. Reste que ce qui est découvert peut aussi bien se recouvrir ; alors l'erreur apparaît, et la vérité de l'énoncé n'est autre que la reconquête de l'ouverture originelle contre la fermeture de l'erreur. Certes, la reconquête de la vérité contre l'erreur fournit à la vérité des modalités qu'elle n'avait pas auparavant. Elle est à cet égard « élargissement » ou « approfondissement » de la vérité. C'est ainsi que les sciences opèrent une reconquête par rapport à l'illusion, et qu'elles sont d'autant plus dans la vérité qu'elles apprennent à mettre en question leurs propres erreurs d'une façon plus radicale. En ce sens – mais en ce sens seulement – on peut parler d'un progrès des sciences – progrès qui se manifeste moins dans l'accumulation de connaissances particulières que dans leur capacité croissante à se placer elles-mêmes en état de « crise des fonde-

ments » [39]. Pour la même raison, il ne saurait y avoir de « progrès » de la philosophie que sous la forme d'un « régrès » vers la redécouverte de la vérité primaire de l'être-au-monde, sous laquelle les sciences (et pas seulement elles) se tiennent nécessairement. Une fois ceci admis, on conçoit que les « révolutions scientifiques » (Kuhn) procèdent par « réfutations » (Popper) et l'on comprend à la fois qu'il y ait anthropologiquement autant de manières de reconquérir la vérité qu'il y a de manières de la recouvrir (Feyerabend), sans que pour autant la vérité soit un vain mot [40].

En tant que constitué par l'ouverture, dit Heidegger, le *Dasein* est essentiellement dans la vérité. L'ouverture est un mode essentiel du *Dasein. Il n'y a de vérité que dans la mesure où et aussi longtemps que le Dasein est.* De l'étant n'est découvert que *lorsque*, n'est ouvert qu'aussi longtemps que le *Dasein* est en général. Les lois de *Newton*, le principe de contradiction, toute vérité en général ne sont vrais qu'aussi longtemps que le Dasein est. Avant que le Dasein fut, après que le Dasein ne sera plus, aucune vérité n'était ni ne sera, parce qu'elle ne peut alors être en tant qu'ouverture découverte, être-découvert. Avant qu'elles ne fussent découvertes, les lois de Newton n'étaient pas vraies ; il ne suit pas de là qu'elles étaient fausses, ni qu'elles doivent le devenir si aucun être-découvert n'est plus ontiquement possible. Tout aussi peu cette restriction implique-t-elle un amoindrissement de l'être-vrai des vérités. Les lois de Newton, avant lui n'étaient ni vraies, ni fausses : cette proposition ne peut pas signifier que l'étant qu'elles mettent au jour en le découvrant n'était pas avant elles. Ces lois deviennent vraies grâce à Newton, avec elles l'étant devient en lui-même accessible pour le *Dasein.* Avec l'être-découvert de l'étant, celui-ci se montre justement comme l'étant qui était déjà auparavant. Découvrir ainsi, tel est le mode d'être de la vérité. (Heidegger, *op. cit.,* 44 c, p. 226 sq.)

La vérité primaire est une condition de possibilité de l'être-au-monde, mais l'être-au-monde est tout aussi bien une condition de possibilité de la vérité : elle ne peut être pensée ni être tout court, hors de l'être-au-monde (c'est-à-dire, en particulier, ni au-dessus de lui quelque part hors du monde, ni en-dessous de lui quelque part enfouie dans le monde). En tant que condition de possibilité de l'être-au-monde, elle ne peut pas être manipulée par lui, choisie par lui. Tout au plus peut-elle être anéantie par chaque *Dasein*, et pour lui-même, s'il décide de se supprimer lui-même comme être-au-monde, et s'il est assuré – mais l'est-il ? – que le suicide anéantit irrévocablement l'être-au-monde.

C'est dire que la vérité primaire est à la fois entièrement relative à celui qui est-au-monde, et entièrement indépendante de ce qu'il en fait, c'est-à-dire de ce qu'il fait

39. Cf. *Être et temps*, 3, p. 9 sq.

40. À nouveau, il ne s'agit d'attiédir les « théories épistémologiques » par un éclectisme réconciliateur placé à l'ombre tutélaire d'un Heidegger bizarrement rapproché de Wittgenstein, mais de montrer que l'« épistémologie » en général se débat à l'intérieur d'un concept « recouvert » de la vérité, et qu'elle ne saurait acquérir son unité et sa positivité qu'à la lumière de sa réouverture. Il s'agit aussi de montrer que Wittgenstein, que sa pénétration maintient heureusement à distance d'un débat épistémologique polarisé sur le concept secondaire de la vérité, peut être d'autant mieux compris que l'on ne réduit pas sa pensée à un vulgaire « relativisme anthropologique ». En d'autres termes, il s'agit de montrer, que – contrairement aux apparences – il n'y a peut-être pas lieu de désespérer entièrement de la capacité de notre époque *à penser*.

de lui-même comme être qui est-par-la-vérité. Par la vérité, l'être qui est-au-monde (le *Dasein* en tant qu'être-au-monde, – mais nous dirons simplement désormais l'être-au-monde) est mis en situation de *comprendre.*

Nous n'entrerons pas ici dans la discussion de la constitution du comprendre selon Heidegger. Bien qu'elle soit l'un des thèmes essentiels de *Être et Temps* [41], nous n'avons pas à le faire. La compréhension de ce qui est dans-le monde, du monde lui-même et des possibilités de l'être-au-monde, a, certes, une structure générale (découverte de ce qui est manipulable, des choses qui s'imposent d'elles-mêmes en l'absence de manipulations, qui se renvoient les unes aux autres et à leur utilisation, etc.), mais cette structure générale est chaque fois déterminée d'une façon particulière. À cette détermination correspond chaque fois une configuration particulière du monde et de la signification de ce qui est dans le monde. Nous quittons alors le niveau de la vérité primaire, condition de possibilité de toutes les configurations du monde, pour atteindre celui des mondes anthropologiquement réalisés dans des lieux différents de l'espace et du temps [42].

Il ne s'agit pas de décrire ces configurations – ce qui est la tâche propre des sciences sociales – mais de rechercher leur origine. Comment l'être-au-monde découvre-t-il des configurations différentes du monde ? Pourquoi le monde recèle-t-il des significations différentes selon le lieu où l'être-au-monde est placé ? Bien sûr, il ne peut les inventer arbitrairement, puisqu'il les découvre ; mais il ne peut non plus les découvrir comme quelque chose qui serait- indépendamment de lui – une propriété intrinsèque du monde ou des choses dans le monde, car si c'était le cas, les configurations de monde ne seraient pas aussi différentes qu'elles le sont. C'est ici que nous rencontrons un autre caractère essentiel de l'être-au-monde : l'*être-avec.*

> La clarification de l'être-au-monde, indique Heidegger, a montré que ce qui est de prime abord n'est point un simple sujet sans monde, et que rien de tel n'est non plus jamais donné. Et en fin de compte, tout aussi peu est donné de prime abord un Moi isolé sans les autres. (Heidegger, *Être et temps,* 25, p. 116)

De même que si la vérité n'était pas donnée, il n'y aurait aucun moyen de remonter de l'erreur à la vérité, si la compréhension n'était pas *déjà* partagée, il n'y aurait absolument aucun moyen de jeter un pont entre la compréhension d'un Moi isolé et celle d'un autre. Les autres nous seraient tout aussi impénétrables que ces étrangers dont parle Wittgenstein. Et cependant, *il se trouve que*, sans que nous puissions en douter, sauf précisément à douter de tout, certains autres nous sont compréhensibles. Ils le sont à tel point que de leur compréhension dépend largement la nôtre :

---

41. Il s'agit en réalité du thème central du livre, y compris au point de vue de son architecture : l'histoire du comprendre est notamment le thème de la section 3 (non publiée) de la première partie : « Temps et Être ».
42. Ceci n'est dit nulle part expressément dans *Être et Temps*. Aussi tout ce que nous en comprenons est-il une *interprétation*.

Les autres, cela ne veut pas dire : tout le reste des hommes en-dehors de Moi, dont le Moi se dissocierait – les autres sont bien plutôt ceux dont le plus souvent l'on *ne* se distingue *pas* soi-même, parmi lesquels on est soi-même aussi. (*Ibid.*, 26, p. 118)

Les autres ne sont pas quelque chose d'étrange ou d'étranger à quoi l'on participerait par une miraculeuse empathie, mais ils sont conjointement présents dans cette région intime de l'être-au-monde qu'est la compréhension. Sans doute, de même que ce qui est découvert primordialement peut se recouvrir puis se reconquérir, la compréhension des autres peut se perdre et il faut alors *chercher* à les comprendre. Mais tout ce processus demeure subordonné à un partage initial de la compréhension du monde :

Sur la base de ce *caractère d'avec* propre à l'être-au-monde, le monde est à chaque fois toujours déjà celui que je partage avec les autres. Le monde du *Dasein* est *monde commun.* L'être-à est *être-avec*, avec les autres. (Heidegger, *op. cit.*, 26, p. 119)

Nous verrons dans un instant que ce thème du partage du monde par l'être-avec de l'être-au-monde, doit être pris très au sérieux ; plus encore que ne le fait Heidegger qui insiste avec raison sur l'avers de la relation, mais sous-estime son envers : le partage du monde est assurément *monde commun*, mais il est du même mouvement, et c'est sur quoi il conviendra d'insister, *monde divisé.* En attendant, il importe de souligner que l'entrée en relation avec les autres (dans la mesure où elle a lieu dans le cadre du monde commun) ne s'effectue pas sur le mode de l'*encontre* mais sur celui de la *rencontre* : l'autre est toujours rencontré, au sens où il est toujours en quelque façon *reconnu*, parce qu'en quelque façon déjà *connu.* L'être-au-monde *ne devient pas* être-avec, comme un solitaire qui soudain deviendrait mondain ; il est toujours être-avec en tant qu'il est être-au-monde, de même qu'il est toujours déjà dans la vérité. Comme pour celle-ci, on peut dire de l'être-avec qu'il est autant une condition de possibilité de l'être-au-monde que l'être-au-monde est une condition de possibilité de l'être-avec :

Si cet être-là-avec les autres n'est ouvert que de manière intra-mondaine à un *Dasein* – et ainsi également pour ceux qui sont là avec –, c'est seulement parce que le *Dasein* est en lui-même essentiellement être-avec. [...] Même l'être-seul du *Dasein* est être-avec dans le monde. L'autre ne peut *manquer* que *dans* et *pour* un être-avec. L'être-seul est un mode déficient de l'être-avec, sa possibilité est la preuve de celui-ci. [...] Quant au *Dasein* propre, ce n'est que pour autant qu'il a la structure de sens de l'être-avec, qu'il est lui-même être-là-avec faisant encontre à d'autres. [...] L'ouverture de l'être-là avec d'autrui qui appartient à l'être-avec signifie ceci : la compréhension d'être du *Dasein* inclut d'emblée, puisque l'être du *Dasein* est d'être-avec, la compréhension d'autrui. Ce comprendre, tout comme le comprendre en général, n'est pas une connaissance acquise, née d'un acte cognitif, mais un mode d'être originairement existential qui rend tout d'abord possible l'acte de connaître et la connaissance. (*Ibid.*, 26, p. 120-123.)

Si la compréhension n'est pas connaissance cognitivement acquise, elle n'est pas non plus connaissance innée : sa condition de possibilité est la parole, et réciproquement. Bien évidemment, la parole au sens de la formulation des énoncés, n'est pas d'abord *donnée*, elle *s'acquiert* par une éducation. Mais l'éducation à la parole serait vouée à l'échec si elle ne s'exerçait sur une capacité originaire de l'être-au-monde. On peut instruire une machine qui n'est pas-au-monde (qui est simplement *dans* le monde) à respecter des règles de formulation des énoncés, mais ces énoncés ne sont liés à un comprendre que par l'intermédiaire des êtres-au-monde qui utilisent la machine, et écoutent les énoncés qu'elle émet. Les énoncés n'ont de sens que pour autant qu'ils sont appropriés par le seul étant du monde à pouvoir être sensé (ou insensé), à savoir l'être-au-monde. Les énoncés sont correctement appelés des *expressions* de la compréhension, donc du parler primaire. Ils renvoient à l'*articulation* du monde telle qu'elle est présente dans le comprendre.

Dire que l'articulation du monde est le produit d'une structure générative des énoncés, inscrite dans la constitution de l'être-au-monde est aussi incorrect que de dire que la structure de l'être-au-monde dérive de celle des énoncés. En vérité, la structure générative des énoncés dérive d'une articulation du monde. La capacité de découvrir le monde comme articulé *est* la capacité originelle de l'être-au-monde ; elle seule est universelle, car aussitôt que l'on aborde le niveau de l'articulation effective, on entre dans la sphère des déterminations anthropologiques particulières : configurations du monde et configurations de la langue. La configuration de la langue (comme cette langue-ci plutôt que cette langue-là) fait retour, et de la manière la plus insistante, dans la configuration du monde. Mais d'abord, ce qui est déjà donné, c'est la capacité d'articuler le monde, antérieurement à toute langue *déterminée.* Cette capacité qui caractérise spécifiquement l'être-au-monde comme être-avec et qui permet de connaître les choses et de reconnaître les autres, se manifeste primordialement comme ouverture à ce qui est saisis sable (préhensible) en vue d'un usage. « D'où vient cette capacité d'articulation ? » est la même question que « d'où vient l'être-au-monde ? » Là-dessus la description phénoménologique n'a plus rien à dire, car l'être-au-monde lui est *donné* et c'est là qu'elle doit passer le relais aux sciences. « Quelles sont les conditions de possibilité mondaines de quelque chose comme un être-au-monde ? » est une interrogation qui n'est pas contenue dans la tâche d'une description de l'être-au-monde. Seulement, les deux enquêtes sont liées l'une à l'autre : les sciences se fourvoieraient si elles ne savaient quoi chercher, et si par exemple elles se bornaient à induire une « structure générative des énoncés » et visaient à établir une liaison directe entre celles-ci et l'organisation de l'étant. La seule recherche pertinente à cet égard est celle d'une liaison possible entre l'organisation physique et la capacité d'articulation. Faut-il préciser qu'un tel programme n'a jamais été envisagé par Heidegger, sinon peut-être comme un risque supplémentaire de perdre de vue la structure ontologique de l'être-au-monde ?

En tout état de cause, le parler est *à tous les niveaux* être-avec : la vérité primaire est être-avec de l'être-au-monde, l'articulation du monde est compréhension partagée

du monde commun, la parole est communication, etc. La connexion essentielle de l'être-au-monde comme comprendre et de l'être-avec trouve sa manifestation par excellence dans l'*entendre* :

> L'entendre constitue même l'être-ouvert primaire et authentique du *Dasein* pour son pouvoir-être le plus proche en tant qu'entente de la voix de l'ami que tout *Dasein* porte en soi. Le *Dasein* entend parce qu'il comprend. (Heidegger, *op. cit.*, 34, p. 163.)

L'entente est rendue possible par le comprendre, mais c'est ensuite l'entente qui donne au comprendre la plupart de ses déterminations. Sans rentrer ici dans tous les détails de l'entente, il faut montrer l'étendue de son champ. Même pour s'entendre à quelque chose, se débrouiller avec une tâche de manipulation, il est nécessaire d'apprendre et pour cela d'entendre. Mais l'entente ne se limite pas à ce genre de relation. Il inclut non seulement l'écoute du conseil, la mise en garde, l'indication, mais aussi le donner-à-voir, la demande, la sollicitude, etc. L'entendre est la modalité essentielle du comprendre-avec et du comprendre tout court. N'est-il pas remarquable que l'expérience la plus décisive de l'être-au-monde, celle qui lui permet de reprendre possession de toutes ses possibilités, alors même qu'il ne cesse de les perdre dans les déterminations de l'être-jeté-dans-la-vie, à savoir l'expérience de la mort, soit toujours et nécessairement l'expérience de la mort d'autrui ? L'expérience de la mort de soi-même étant livrée uniquement par l'expérience d'autrui, nous ne pouvons nous comprendre qu'en comprenant autrui, et nous ne pouvons le comprendre effectivement qu'en prenant soin de bien l'entendre.

Or dans l'entendre est inclus aussi bien la *mésentente* que *l'entente*, et tous les degrés intermédiaires de l'être-avec. Celui-ci est tout aussi capable de nous remettre en possession de nous-mêmes que de nous déposséder de ce que nous sommes, c'est-à-dire de nos possibilités. La communication permet d'accéder à l'étant qui n'est pas à proximité, auquel nous ne sommes pas directement ouvert, et qui n'est pas directement découvert par nous, et permet également de perdre de vue même l'étant qui est là devant nous :

> Le contenu énoncé en tant que communiqué peut être partagé avec l'énonçant par les autres, sans que ceux-ci l'aient eux-mêmes dans une proximité saisis sable et visible étant mise en évidence et déterminée. Le même énoncé peut être « redit ». Le cercle de la vision communicative s'élargit. Mais en même temps, il se peut que l'étant mis en évidence, en étant « redit », soit à nouveau voilé, quand bien même ce savoir et ce connaître qui proviennent ainsi d'un ouï-dire visent encore et toujours l'étant lui-même et ne se contentent pas d'affirmer à son propos un sens passant pour valable. (Heidegger, *op. cit.*, 33, p.155)

De même, l'être-avec recèle conjointement l'être-en-commun et l'être-à-distance. L'un et l'autre ont un double visage. L'être-en-commun permet l'être-soi-même (l'entente qui assure la prise de possession de ses propres possibilités) et aussi bien l'être-dépossédé (la soumission à l'emprise d'autrui) ; l'être-à-distance permet l'être-

soi-même (le recueillement d'où surgit la décision autonome) et aussi bien l'être-dépossédé (la solitude impuissante et désespérante).

La dépossession de soi dans l'être-en-commun trouve principalement sa place dans ce que Heidegger nomme la « quotidienneté du On ». Le *On* est de toutes les figures de la dépossession de soi la plus totale et la plus insidieuse. Même la domination expresse, violente, est une garantie de la repos session de soi : celui qui est soumis à une telle emprise, qu'il choisisse le retrait ou la rébellion est immédiatement mis en situation de redécouvrir ses propres possibilités ; l'asservissement comme l'avait bien vu Hegel est moyen de libération. Mais ce n'est que si l'asservissement se mue en « chose admise », « conforme à l'opinion du On » que la dépossession est radicale. Il n'est pas, cependant, besoin d'une telle mutation pour qu'advienne la dépossession par l'être-en-commun. Il suffit d'un abandon passif à la préoccupation du monde ambiant :

> C'est dans la préoccupation du monde ambiant que les autres font encontre comme ce qu'ils sont ; ils sont ce qu'ils font. Dans la préoccupation pour ce qu'on a entrepris avec, pour et contre les autres, se manifeste constamment le souci d'une différence vis-à-vis des autres : soit qu'il s'agisse simplement d'aplanir cette différence même ; soit que le *Dasein* propre, restant en retrait par rapport aux autres, s'efforce dans leurs rapports à eux de les rattraper ; soit que le *Dasein*, jouissant d'une primauté sur les autres, s'attache à les tenir en dessous de lui, l'être-l'un-avec-l'autre, à son insu, est tourmenté par le souci de cette distance. Pour le dire existentialement, il a le caractère du distancement. Moins ce mode d'être s'impose comme tel au *Dasein* quotidien lui-même, et plus tenacement et plus originairement il déploie son influence. Or ce distancement inhérent à l'être-avec implique ceci : le *Dasein*, en tant qu'être-l'un-avec-l'autre quotidien se tient sous l'emprise d'autrui. Ce n'est pas lui-même qui est, les autres lui ont ôté l'être. [...] C'est dans cette non imposition et cette imperceptibilité que le *On* déploie sa véritable dictature. Nous nous réjouissons comme On se réjouit ; nous lisons, nous voyons et nous jugeons de la littérature et de l'art comme On voit et juge ; plus encore nous nous séparons de la « masse » comme On s'en sépare. [...] Chacun est l'autre et nul n'est lui-même. [...] En tant que *On* même, chaque *Dasein* est dispersé dans le *On*, il doit commencer par se retrouver. [...] Le *On* même, en vue de quoi le *Dasein* est quotidiennement, articule le complexe de renvois de la significativité. (Heidegger, *op. cit.*, 27, p. 126-129)

C'est arrivé à ce point, que l'être-au-monde en vient à douter des *opinions*. Il le fait avec plus ou moins de radicalité, mais enfin il doute. Il se méfie non seulement des autres, mais aussi de lui-même en tant qu'il juge des opinions des autres en se soumettant à la tutelle du On. Cette défiance, qui peut aller jusqu'à prendre la forme du protocole scientifique, n'est pas menée dans la solitude et le retrait. L'isolement en lui-même serait bien incapable de dissoudre l'emprise du On : l'ermite aussi peut être dépossédé de lui-même. La reconquête de la vérité passe par une modification de l'être-avec :

L'*être-soi-même authentique* ne repose pas sur un état d'exception du sujet dégagé du On, mais il est une *modification existentielle du On comme existential essentiel*. (*Ibid.*, p. 126-129.)

Cette situation est évidemment structurée par une *spécularité*. Dans la dépossession du On, personne n'est le On, et tous le sont, puisque le On n'est qu'un point fixe de tous les jugements : même le jugement de mise à distance, de séparation par rapport aux autres est encore un jugement de convenance, un jugement qui prend la forme d'un jugement sur tous les jugements, tous ayant à peu près le même contenu.

Loin de conforter la certitude, la découverte du On devrait contribuer à ôter toute certitude : au lieu d'un relativisme absolu ou éclaté, dans lequel tous auraient des opinions distinctes mais équivalentes, on est conduit à un relativisme non moins absolu mais convergent, dans lequel tous ont des opinions identiques mais aussi peu validées *en vérité* que n'importe quelle opinion convergente.

Or, il est remarquable que la sortie hors de l'incertitude absolue soit possible, et qu'elle ne prenne ni la forme d'une extase individuelle, ni d'une illumination reçue dans l'intériorité. Au contraire, elle est obtenue, elle aussi, par la spécularité. La reconquête de la vérité des énoncés dérive spéculairement de la certitude de la vérité première. Celui qui se défie des opinions spéculaires, donc aussi bien de la sienne propre, doit chercher à restaurer une vérité partagée. Il ne peut y parvenir comme un sujet séparé de tous les autres, mais comme un être-en-communauté. Il juge de sa compréhension d'après l'être-en-communauté qu'elle manifeste avec ceux qui sont eux-mêmes en quête de la vérité partagée. Il est nécessaire de parler ici d'être-en-communauté plutôt que d'être-avec en général, car il s'agit de reconnaître ceux qui se destinent en commun à la même quête, et de former spéculairement avec eux une communauté de certitude, attentive à ne pas se laisser à nouveau prendre dans les rets d'une spécularité dans laquelle la vérité serait recouverte.

Heidegger ne parle à aucun moment dans *Être et Temps* d'« être-en communauté », mais seulement d'« être-avec » (*Mitsein*), d'« être-là-avec » (*Mitdasein*) et d'« être-l'un-avec-l'autre » (*Miteinandersein*). Arrivé à la compréhension de l'être de la vérité, il nous conduit seulement à un philosophe, Aristote, chez lequel, dit-il, la « compréhension originaire de la vérité » était vivante :

> Aristote, en effet n'a jamais défendu la thèse que le lieu originaire de la vérité est le jugement. Bien plutôt dit-il que le *logos* est la guise d'être du *Dasein* qui peut être découvrante ou recouvrante. Cette *double possibilité*, voilà ce qui détermine de manière insigne l'être-vrai du *logos* : Il est le comportement qui *peut aussi recouvrir*. (Heidegger, *op. cit.*, 44 b, p. 226)

Heidegger omet de rappeler que, pour Aristote, la maîtrise du *logos* s'effectue toujours et nécessairement *en-communauté*, et, d'une certaine manière, toujours dans la communauté *politique*. C'est d'ailleurs dans son traité *d'Éthique*, préparatoire au

traité de *Politique* [43], que celui-ci aborde de la manière la plus extensive la question des modes d'accès à la vérité :

> Partons de l'opinion régnante, selon laquelle les états habituels qui font que l'âme dit vrai lorsqu'elle affirme ou qu'elle nie sont au nombre de cinq ; ce sont : l'art [*teknè*], la science [*épistémè*], la sagesse [*phronèsis*], la philosophie [*sophia*], l'intelligence [*nous*], mais non le jugement [*upolepsis*] ni l'opinion [*doxa*], car eux peuvent faire qu'on se trompe. [44]

De toutes les formes du savoir, la science est la plus certaine, mais elle est incomplète, car la certitude universelle de ses déductions logiques repose sur des principes, des convictions, que la science elle-même ne peut pas fournir [45]. Or la maîtrise des principes incombe à la philosophie :

> Le philosophe doit par conséquent connaître les conclusions qui découlent des principes, mais encore dire vrai sur les principes eux-mêmes. Par conséquent la philosophie sera à la fois intelligence et science, l'intelligence des principes venant, pour ainsi dire, couronner la science des êtres les plus sublimes. [46]

Mais la philosophie se distingue de la science politique [47] par la dignité de son objet. La science politique porte sur le plus noble de tous les êtres du monde sublunaire, l'homme (le *Dasein*), alors que la philosophie porte d'abord sur l'être et le divin. Il reste que, dans la mesure où la philosophie est une activité humaine, et plus particulièrement une activité conditionnée à tous égards par la communauté, elle relève à son tour de la science politique qui, du reste, emploie la même méthode qu'elle : la dialectique.

La dialectique, comme son nom l'indique, est une recherche à travers le langage. À la lumière de ce que nous avons vu être la compréhension de l'activité philosophique selon Wittgenstein, elle se présente comme un art de déployer les usages des mots ou de la composer, de résoudre les contradictions entre leurs emplois usuels, ou avec ceux des philosophes, en vue de remonter aux principes de la certitude humaine, sans jamais sortir des limites du langage mais en s'installant, ou en se réinstallant, dans la compréhension. La dialectique est un dialogue. La dialectique mise en œuvre dans la science politique est un dialogue sur les conditions de possibilité – qui sont politiques de tout dialogue. Elle est une activité communautaire portant sur les

43. Elle est même « en un sens, la science politique », *Éthique à Nicomaque*, I, 1, 1195 b 10.
44. *Éthique à Nicomaque*, VI, 3, 1939 b 15-17 (Louvain, 1970, pour la trad. fr.).
45. Cf. *ibid.*, 1939 b, p. 31-39. Sur ce point Aristote est suivi non seulement par Heidegger et Wittgenstein, mais aussi par Husserl qui avait précisément assigné à son œuvre le réenracinement des sciences dans le « monde de la vie » (voir plus haut).
46. *Ibid*., VI, 7, 1141 a 17-l9. Il est à noter qu'Aristote emploie ici le même mot, *sophia*, pour désigner à la fois la « maîtrise » et la « philosophie ». Étymologiquement, *sophia* signifie en effet la « maîtrise technique » de l'artisan.
47. Cf. *Éthique à Nicomaque*, Vl, 7,1141 a 20 à 1141 b 4.

conditions de possibilité de la vie communautaire – cette vie communautaire qui rend possible et la philosophie et la science.

Se repose aussitôt, et enfin à sa place, la question que nous n'avons cessée de nous poser : quelle est la communauté ? Jusqu'où s'étend la communauté à laquelle nous devons pour notre compréhension ? S'agit-il de la communauté d'entourage (communauté domestique ou des familiers), de la communauté de langue, humaine en générale, philosophique, politique, ou d'une autre encore ? À cette question ni Wittgenstein, ni Heidegger n'apportent de réponse, ou plutôt ils n'y apportent qu'une réponse ambiguë.

À la fin d'*Être et Temps*, en quelques lignes hâtivement glissées dans les dernières pages de la partie publiée de l'ouvrage, là où il est question de l'histoire et du destin, Heidegger fournit – mais sans lui accorder sa dénomination – sa propre réponse. Si la compréhension est la saisie des possibilités du *Dasein*, et si le projeter historique vers les possibilités est le destin, quelle est la communauté qui engage notre destin ?

> Mais si le Dasein destinai comme être-au-monde existe essentiellement dans l'être-avec-autrui, son provenir est un co-provenir, il est déterminé comme *co-destin*, terme par lequel nous désignons le provenir de la communauté, du peuple. Le co-destin ne se compose pas de destins individuels, pas plus que l'être-l'un-avec-l'autre ne peut être conçu comme une co-survenance de plusieurs sujets. Dans l'être-l'un-avec-l'autre dans le même monde et dans la résolution pour des possibilités déterminées, les destins sont d'entrée de jeu déjà guidés. C'est dans la communication qui partage et dans le combat que se libère la puissance du co-destin. Le co-destin destinai du *Dasein* dans et avec sa génération constitue le provenir plein, authentique du *Dasein.* [48]

Heidegger ne nomme pas la communauté où le *Dasein* trouve son : « provenir plein, authentique », et peut-être même ne parvient-il pas àidentifier exactement ses limites. Mais enfin il la désigne avec une clarté qui ne saurait échapper à celui qui sait reconnaître la *communauté politique.* Au bout de la description ontologique du *Dasein*, par l'équivalence établie entre la « communauté » et le « peuple », entre la communauté de « co-destin » et la communauté de « communication-qui-partage » et de « combat », Heidegger découvre ce qu'Aristote avait déterminé comme le caractère premier du *Dasein* : l'être-politique. Le fait que cette découverte fondamentale prenne la forme d'une simple incidente dans le développement de l'ouvrage, constitue l'indication la plus nette du « point de fuite » de toute la pensée de Heidegger, et de l'origine de ce qu'il faut bien appeler son errance politique.

Heidegger désigne la communauté politique, sans la nommer, mais surtout sans la comprendre. Il commet à son propos une double erreur qu'Aristote ni aucun autre Grec n'aurait jamais commise : il la confond *a priori* avec un *peuple* et avec une *communauté de langue.* Et, par omission, il commet une erreur supplémentaire, en

48. Heidegger, *Être et temps*, 74, p. 384 sq.

oubliant de la distinguer de la *communauté philosophique.* Cette dernière erreur, Wittgenstein, lui, ne l'aurait pas commise. L'engagé volontaire de l'armée autrichienne qui commençait de rédiger le *Tractatus*, savait non seulement que la communauté politique telle qu'elle se manifeste par excellence dans le combat guerrier n'était pas la communauté d'un peuple (l'armée autrichienne n'était-elle pas l'un des plus fantastique conglomérats de *peuples* qu'ait connu le monde ?), mais surtout qu'elle est dissociée de la communauté philosophique (celle par exemple à laquelle le *Tractatus* est adressé). La communauté philosophique se caractérise par les *affinités électives*, le choix des interlocuteurs en vue du retour à la vérité. La communauté politique, elle, est toujours en quelque façon *donnée* : même si elle décide de « se choisir », de « se déterminer », c'est toujours et nécessairement sur la base d'une communauté donnée qu'elle le fait (qu'elle corresponde ou non aux « limites d'un peuple »), et *à cet égard* elle conserve quelque chose d'une « nation ». Jamais Wittgenstein n'aurait pu prononcer la célèbre et terrible formule du Discours de Rectorat de 1933 évoquant :

> L'inexorabilité de cette mission spirituelle qui astreint le destin du peuple allemand et le frappe de son histoire [et qui] trouve son enracinement véritable et commun dans l'essence de l'Université allemande. [49]

Nous avions décliné plus haut tout intérêt pour les *opinions* politiques de Heidegger et pour l'évolution ultérieure de sa pensée ; aussi bien ne sont-ce ni l'un ni l'autre qui sont en cause ici, mais bien sa compréhension du « monde partagé », telle qu'elle se fait jour dans *Être et Temps.*

La communauté politique est une *division* du monde qui rend possible la communauté philosophique, mais ne se confond jamais avec elle. Aristote qui enseigne à Athènes sa science de la communauté politique, y a le même statut d'étranger que Wittgenstein à Cambridge. L'un et l'autre comprennent la communauté philosophique comme une communauté d'affinités électives, et c'est dans cette communauté élective que la science politique peut éventuellement prendre place. La communauté politique peut sans doute s'approprier la science comme technique et la philosophie comme « idéologie ». Elle peut même créer à cette fin une institution *ad hoc*, l'« université nationale ». Mais ce n'est jamais dans un tel cadre que la science et la philosophie comme recherches de la vérité peuvent avoir lieu. La seule circonstance où une compatibilité est possible entre quelque chose comme une « université » et la dialectique au sens qu'Aristote donne à ce mot, est celle où l'université s'abandonne aux affinités électives et au dialogue.

La science et la philosophie politiques sont rendues possibles par la communauté politique, puisqu'elle seule peut garantir les conditions sociales d'une telle activité. Mais science et philosophie politique ne peuvent avoir un point de vue authentique-

49. Toulouse, 1976, pour la trad. fr., in *Supplément aux Annales de l'Université de Toulouse-Le Mirail.*

ment politique sur le politique, car elles émergent d'une communauté qui traverse les limites de la *division* du monde. Elles ne peuvent, en d'autres termes, avoir sur le politique qu'un point de vue *cosmopolitique*, associé à une compréhension unifiée du monde. D'où, à cette occasion, une autre possibilité d'errance philosophique, fort répandue, qui consiste à *projeter* sur le politique la structure essentielle de la communauté philosophique, et à le penser comme une communauté essentiellement cosmopolitique, philosophique, installée au cœur d'un monde unifié (Cité des philosophes-rois, Paix perpétuelle, etc.).

La vérité de la communauté autonome ou communauté politique est la compréhension originaire du partage du monde comme monde divisé. Et c'est uniquement par la communauté politique que la communauté philosophique d'affinités peut découvrir le partage du monde comme monde unifié. Ni l'une ni l'autre ne sont communautés de langue, car les langages étrangers de ceux qui déjà se comprennent peuvent s'entre- traduire, tandis que le langage commun ne supprime en aucune manière l'étrangeté mutuelle de ceux qui ne sont pas entre eux en-communauté. Ni l'une ni l'autre ne sont communauté de l'humanité tout entière, ni la communauté politique parce qu'elle est division du monde, ni la communauté philosophique parce qu'elle est séparation d'avec le On.

Ainsi va spéculairement l'être-au-monde, qui doit être en communauté pour être soi-même (et acquérir son *ipséité*), qui ne peut se choisir que dans un co-destin, et qui ne peut réaccéder à l'ouverture de l'être-avec qu'en reconquérant la vérité contre la fermeture qui s'opère dans la communauté autonome qui le rend possible. La spécularité qui n'est rien d'autre que l'être-soi-même par l'être-en-communauté, ouvre la possibilité – proprement éthique – de se livrer à l'emprise des autres ou de se retrouver avec eux dans la vérité. Elle est, pour parler une dernière fois ici la langue de Heidegger, l'existential où l'entendre trouve son origine aussi bien que son destin.

L'hypothèse spéculaire, on le voit, ainsi que la théorie qui la contient ne se laissent nullement ramener au type d'affirmations sceptiques, sociologistes et fausses, selon lesquelles toute vérité serait simplement structurée par un jeu d'influences mutuelles, lui-même dérivé d'un rapport de forces historique aléatoirement ou destinalement donné. Pour banales qu'elles soient, les affirmations de ce type sont fausses, en effet, du point de vue de la théorie spéculaire qui admet parfaitement la possibilité d'une vérité des énoncés, validée de façon autonome par rapport à la distribution des positions au sein des sociétés ; et qui récuse la réduction automatique de tout système de propositions à une « idéologie », c'est-à-dire à la volonté de justifier un ordre déterminé du monde – et en particulier du social – par une conviction doctrinale d'apparence scientifique, mais en fait gnoséologiquement non validée. Elle récuse à plus forte raison l'idée d'après laquelle la validation des propositions scientifiques se réduirait à l'opinion dominante et transitoire d'une communauté de chercheurs, elle-même sélectionnée par le rapport de forces précédemment mentionné. La vérité

scientifique est celle dont jouissent les énoncés qui ont été soumis au mode scientifique de critique des énoncés mode qui consiste primordialement à débusquer l'erreur (effet du recouvrement de la vérité primaire par l'opinion incontrôlée) au moyen d'un dialogue systématique sur les procédures de formation ainsi que de validation des énoncés. L'erreur, bien sûr, persiste dans la science quand son dialogue élude la critique en quoi il doit consister, ou dans la mesure où cette critique manque de radicalité ; mais elle persiste assurément moins aisément et moins longtemps que dans tous les cas où – comme il arrive dans l'« idéologie » ou l'opinion en général – la critique est presque totalement inhibée.

La spécularité génère aussi bien la vérité primaire (la certitude du monde commun acquise par la certitude de l'être-en-communauté) que son recouvrement par l'opinion (la confiance innocente accordée aux déterminations du monde divisé), aussi bien l'erreur (le défaut de critique des idées reçues) que son décèlement scientifique. Car la vérité secondaire des énoncés, qui est toujours relative à un état anthropologique de l'être-au-monde, renvoie nécessairement à une vérité primaire, corrélative de la production de sens en général par l'être-au-monde universel. C'est uniquement parce que les hommes (pour ne parler que d'eux ici) sont toujours au-monde-en-communauté, que le monde est pour eux un gisement de significations possibles, et qu'ils peuvent – dans le cadre de ces significations- laisser le monde se diviser en communautés anthropologiques différentes, et apprendre les langues distinctes par lesquelles ils forment leurs énoncés de vérité.

La science, qui se produit dans une communauté déterminée, est transversale par rapport aux communautés politiques. La communauté des savants rendue possible par un certain état des communautés politiques, a notamment pour but de rétablir, sur le plan secondaire des énoncés, la vérité primaire d'abord occultée par les divisions politiques et les particularités de l'opinion – y compris de rétablir la vérité au sujet de la division politique, naturellement recouverte par les croyances et les opinions. La science peut bien, sans doute, se laisser à son tour « instrumentaliser » par les communautés politiques, et renforcer l'erreur de son crédit au lieu de la dénoncer, mais les énoncés qu'elle sert alors à entériner ne sont tout bonnement plus scientifiques. Elle peut même s'illusionner sur son propre rôle, au point de s'arroger la vocation « humaniste » de supprimer la division politique pour instaurer à la place une communauté cosmopolitique universelle gouvernée par la science ; sans voir qu'elle devient alors, littéralement, une « idéologie impérialiste ». En réalité, la vérité primaire du monde commun comprend la nécessité du monde divisé. Quand bien même se cristalliserait soudain un « empire planétaire », il n'en devrait pas moins se distinguer d'une extériorité virtuelle dans le cadre d'une division artificielle du monde, et la communauté scientifique n'en devrait pas moins, pour survivre, demeurer transversale par rapport à son autorité.

La spécularité n'a pas davantage pour conséquence la généralisation de l'irrationalité au sein de la connaissance et du comportement humains, ou la soumission de l'action individuelle à l'emprise des passions collectives. La rationalité trouve

sa condition de possibilité dans l'organisation spéculaire de l'être-au-monde, au même titre que l'irrationalité. Que la vérité et la raison soient perpétuellement menacées par l'erreur et la démence, c'est ce qu'aucun penseur n'a jamais oublié ; au point que ceux parmi eux qui se voulaient les plus rationalistes, à savoir les philosophes modernes, ont pris grand soin de rattacher directement vérité et raison au fondement transcendant d'une positivité divine – ce dont les preuves ontologiques de Descartes sont le symbole éclatant. Chez cet auteur, ainsi que chez Malebranche, Pascal, Spinoza, Leibniz, puis, d'une autre manière, chez Kant, Hegel, Schopenhauer et Nietzsche, la vérité primaire prit une figure théologique (ou, ce qui revient en l'occurrence au même, une figure « anti-théologique », comme par exemple la Volonté de Puissance), expression de l'intuition profonde qui était la leur que la vérité secondaire des énoncés ne pouvait recevoir sa validité que dans le contexte d'un accès plus originaire – métaphysique – à la vérité. Or, les figures théologiques ne sont que des reconstitutions anthropologiques de la vérité primaire, comme telles sujettes à l'erreur et à la vérité (bien que marginalement sujettes au traitement scientifique).

Dans le même ordre d'idées, il peut bien advenir que les communautés politiques au sein desquelles le divin reçoit ses déterminations anthropologiques, cherchent à s'imposer par ce moyen à la totalité de l'être-au-monde, et se fassent ainsi facteurs de démence et d'irrationalité. Le fanatisme, c'est-à-dire l'adhésion à l'envahissement totalitaire de l'être-au-monde par un recouvrement politique et religieux de toutes les vérités, est certes toujours possible. Mais il n'en demeure pas moins possible, au moins dans les limites d'une communauté de dialogue appropriée, de reconquérir alors la vérité primaire. Inversement, il existe une forme d'erreur scientifique qui consiste à juger déments et irrationnels tous les comportements inscrits dans une tradition anthropologique exotique ou révolue, en particulier ceux qui se réclament de figurations théologiques dont la signification échappe à l'observateur. Cette erreur fréquente aujourd'hui provient d'une ignorance, et consiste en définitive à confondre la vérité secondaire des énoncés scientifiques avec la vérité primaire ou, quand celle-ci est niée, avec la vérité en général. L'incapacité naturelle du sociologue d'apprendre la totalité des « langues sociales » du monde divisé, l'amène parfois à se méprendre sur l'universalité des communautés historiques dans lesquelles quelque chose comme un sociologue est possible. Tous les énoncés qui ne renvoient pas à un contexte anthropologique suffisamment analogue à celui dans lequel il est lui-même quotidiennement plongé directement ou par les livres qu'il fréquente, lui semblent irrationnels et dénués de vérité. Faute de comprendre leur sens, il les croit dépourvus de sens, et au sommet de l'erreur que son insuffisance critique permet, il en arrive à juger que les figurations du divin qui sont pour lui étrangères ou anciennes sont les seules possibles, et finit par ne plus même apercevoir la dimension sacrale de sa propre communauté. Il en vient à prendre la référence au divin pour une erreur ou un trait de sous-développement de la critique rationnelle, au lieu de saisir à la fois la nécessité et la diversité des formes de cette référence. En somme, il commet une erreur sur la nature même de l'erreur. Or, bien sûr, celle-ci peut être spéculairement

rectifiée, de même que l'erreur plus générale encore, qui consiste à juger irrationnel tout recours à des certitudes acquises indépendamment de la science et auxquelles cette dernière n'a pas immédiatement accès.

Malgré son rôle incontestablement éminent dans le décèlement de l'erreur, la science ni ne porte sur toutes les figures de la vérité, ni ne peut toujours être mise en œuvre à l'égard d'énoncés sur lesquels elle porte pourtant légitimement. Elle n'accède nullement à certaines des modalités primordiales de l'être-au-monde, et ignore tout de la vérité des poèmes, des sentiments, et de l'*ethos* en général. Elle peut sans doute émettre des énoncés vrais sur ces activités, mais en aucun cas sur leur contenu de vérité, c'est-à-dire sur la manière dont elles expriment la vérité primaire et permettent d'habiter le monde. Elle peut notamment dévoiler leur structure spéculaire – car l'*ethos* et la *poiesis*, eux aussi naissent de la spécularité –, mais elle ne peut pour autant ni les valider ni les invalider. Plus trivialement, elle ne saurait empêcher que l'on se fie non scientifiquement à la science dans les domaines qui sont de son ressort. De la même façon que nous nous fions – avec raison, même si le résultat est incorrect – à l'inconnu auquel nous avons demandé l'heure ou bien notre chemin, nous nous fions aux scientifiques, avec autant de raison et presque autant de risque d'erreur, dans toutes les spécialités qui ne sont pas les nôtres. Refuser cette confiance pour scruter nous-mêmes tous leurs énoncés serait une démence, puisque notre capacité d'investigation est matériellement limitée, et puisque l'*ethos* nous appelle à la place à d'autres devoirs. Le crédit que nous accordons aux spécialistes, ou plus exactement aux communautés de spécialistes, donc aux procédures critiques qu'elles emploient pour reconnaître les leurs, a bien évidemment pour conséquence de permettre à l'erreur de se perpétuer plus aisément dans chaque domaine. Elle laisse aux spécialistes la faculté de mêler à leurs propositions scientifiques des spéculations non validées. Mais qu'importe, si nous avons mieux à faire qu'à nous assurer au dernier degré de la vérité de tous les énoncés, et si l'organisation politique du monde rend inéluctable la division professionnelle ? Nous avons, du reste, toujours la ressource de philosopher sur le principe même de cette division, et de la remettre ainsi à sa place.

Une chose est sûre, aucune critique scientifique ne peut jamais parvenir à récuser ni l'existence de la certitude, car la science en dépend, ni celle d'une vérité primaire, car la certitude en dépend. L'hypothèse spéculaire, quant à elle, vient seulement proposer un moyen de rendre à la certitude, à l'erreur, à la vérité primaire, à la vérité secondaire des énoncés à celle de l'*ethos*, à la raison et à la démence, la structure commune qui est la leur, sans les confondre entre elles à aucun moment.

2

Pouvoir et légitimité

C'est à juste titre que la question de la légitimité s'est imposée, au moins depuis Max Weber, comme l'un des objets principaux de la théorie politique. Pourtant, sa relation spécifique avec le politique, et plus précisément la part qu'elle prend dans sa formation, demeure aujourd'hui encore assez obscure.

Le concept wébérien de la légitimité est extrêmement restrictif, et ne correspond que de façon approximative à l'usage qui en est fait ordinairement, y compris dans la pratique des sciences politiques. Au sens large, la légitimité désigne l'ensemble des fondements de la domination qui ne se ramènent pas à la contrainte physique ou sa menace (cette contrainte pouvant elle-même être légitime ou non, selon qu'elle repose ou non sur d'autres fondements que la force). Au sens restreint adopté par Weber, elle exclut en outre un très grand nombre d'autres motifs d'obéissance que la contrainte, tels que la coutume, les idéaux, les intérêts matériels ou l'attachement affectif [1] ; et ne comprend que ceux qui dérivent de la croyance en la possession par les dominateurs de certains types très particuliers de caractères : une sacralité conférée par le temps (type traditionnel), des mérites extraordinaires (type charismatique), ou une légalité statutaire justifiée en raison.

Or, s'il est vrai que la légitimité *restreinte* n'est pas une composante nécessaire du politique, mais seulement de certaines de ses formes (celles que Weber nomme « étatiques »), il en va tout autrement de la légitimité *élargie* :

> Tout véritable rapport de domination comporte un minimum de volonté d'obéir, par conséquent un intérêt extérieur ou intérieur, à obéir. [2]

Ce serait donc une erreur certaine que d'interpréter sa célèbre définition du caractère politique, comme n'incluant pas la légitimité au sens large à son principe :

1. Max Weber, *Économie et Société*, 1.3.1.1, trad. fr., Paris, 1971.
2. *Ibid.*

> Un groupement de domination est politique lorsque et en tant que son existence et la validité de ses règlements sont garantis de façon continue à l'intérieur d'un territoire *géographique* déterminable, par l'application et la menace d'une contrainte physique de la part de la direction administrative. (M. Weber, *Économie et société*, I.I.17)

Il n'est pas douteux, en effet, que les membres de la « direction administrative », quant à eux, n'exercent la contrainte physique ou sa menace au nom et au profit de la direction administrative dans son ensemble, que pour autant que cette dernière est légitime (au sens large) au moins pour eux, et représente à leurs yeux une valeur. Il n'est peut-être pas interdit, en théorie, de supposer que c'est par une suite récursive d'applications et de menaces de contrainte physique, que les membres de la direction administrative en viennent à exercer leur rôle ; mais on ne peut éviter par régression d'en arriver finalement à un dirigeant supérieur, auquel il faut alors imputer seul toute l'organisation de la direction administrative, et dont la domination se ramène à la contrainte physique qu'il est personnellement et individuellement capable d'appliquer par ses propres moyens. Outre que cette hypothèse d'école ne rend compte que d'un nombre extraordinairement réduit de situations de domination, celles, pour tout dire, où le dirigeant suprême est effectivement le plus musclé des membres de la direction administrative (car, si la force qu'on lui attribue est le produit d'un processus de légitimation restreinte-en l'occurrence charismatique–, nous sommes renvoyés au cas général) ; il est manifeste sur la base de la définition que Weber donne ensuite de l'*État*, qu'elle n'est pas celle que ce dernier a en vue :

> Nous entendons par *État* une entreprise politique de caractère institutionnel, lorsque et en tant que sa direction administrative revendique avec succès, dans l'application de ses règlements, le *monopole* de la contrainte physique *légitime*. (*Ibid*.)

En sorte que la différence spécifique entre un groupement politique en général et un État en particulier, réside principalement dans le caractère monopolistique de la contrainte physique légitime *au sens restreint.* Mais dans les deux cas, la légitimité *au sens large* reste nécessaire, puisqu'elle conditionne l'exercice de la contrainte physique en général. Autrement dit, la légitimité (au sens large, donc éventuellement aussi au sens restreint) appartient à l'essence même du politique, d'après le concept wébérien ; seul le monopole institutionnel de la part restreinte de la légitimité permettant de distinguer l'État sur ce fond commun.

L'affirmation selon laquelle la contrainte physique effective est « en cas de défaillance des autres moyens, l'*ultima ratio* » du politique [3], ne doit pas être comprise comme signifiant qu'elle est le fondement de la domination politique : l'unique fondement en est la légitimité au sens large, en tant qu'elle rend possible la contrainte physique en dernier recours, et non l ' inverse.

3. Max Weber, *Économie et Société*, I.1.17.1.

Par surcroît, le second et dernier critère essentiel du politique, toujours d'après le concept wébérien, à savoir l'existence d'un territoire géographique déterminable pour l'exercice de la domination, se ramène lui aussi à la légitimité au sens large. Toute activité sociale ayant nécessairement lieu sur un territoire déterminable, ce serait une inconséquence que d'y voir – comme telle – une caractéristique de l'activité politique ; d'autant plus qu'une zone géographique n'est constituée en territoire proprement dit que par et pour la communauté qui l'habite (au point que le territoire est mobile si la communauté est nomade [4]). Ce n'est donc pas le territoire qui rend politique une domination, mais le fait qu'elle s'exerce sur l'ensemble d'une communauté habitant un certain territoire, au lieu de ne s'appliquer qu'à l'une de ses parties seulement. Si bien que chaque domination partielle qui s'exerce dans une communauté est par définition soumise à son tour à l'éventuelle domination politique, sans que celle-ci, qui dispose de la suprématie, jouisse pour autant d'un monopole dans tous les cas. Un tel monopole n'est du reste jamais total : même l'État se borne à monopoliser la seule contrainte physique légitime au sens restreint, sachant qu'une contrainte physique illégitime au sens restreint, mais inévitablement en quelque manière légitime au sens large, peut trouver à s'exercer hors de son contrôle. Quant à la domination politique en général, elle ne parvient en tout état de cause à s'imposer sur un territoire, et par conséquent sur une communauté, que si elle dispose d'une légitimité au sens large.

Entreprendre une critique de la théorie wébérienne n'étant pas directement le propos de cette étude, nous ne nous attarderons ni sur l'erreur de méthode qui consiste à prendre l'effet pour la cause (le territoire pour la communauté), ni sur celle qui consiste à assigner *a priori* à l'organisation politique la forme d'une direction administrative, donc d'une hiérarchie intégrée, au risque d'insinuer la figure de l'État même là où il est absent. Nous nous intéresserons par contre davantage à la relation entre légitimité restreinte et légitimité élargie, et surtout à la fonction de l'une et l'autre dans le processus d'(auto-) organisation du politique.

La légitimité au sens restreint n'est rien d'autre que la part de la légitimité au sens large, dont Weber suppose qu'elle confère à une domination la stabilité la plus grande. Or, de ce que la croyance en les vertus magiques du dominateur, ou rationnelles de la domination, est socialement plus sûre que la croyance par exemple en une communauté d'intérêt ou d'idéal avec le dominateur, c'est ce dont Weber se dispense d'apporter la moindre preuve, sinon dans la mesure où la chose serait empiriquement constatée.

La légitimité restreinte peut bien permettre au politique d'acquérir des formes spécifiques quand elles se manifestent en lui ; mais ce n'est pas *en tant que telle* qu'elle peut produire le politique en général. Avec l'ensemble des politistes contemporains, Weber traite l'existence des unités politiques comme une *donnée*, sinon inconditionnée, du moins ininterrogée ; et il ne faudrait pas imaginer que son exposi-

4. Voir plus haut, p. 60 et p. 134.

tion des types d'autorité légitime au sens restreint, rende compte de cette existence. Elle concerne tout au plus la forme qu'elle revêt et la consolidation dont elle bénéficie le cas échéant. Or, si l'existence des « groupes de domination politique » ne s'explique pas par la légitimité restreinte, elle ne s'explique pas non plus par la contrainte physique, même elle se caractérise par la faculté d'y recourir en dernier ressort si besoin est.

Il est instructif de noter que c'est justement en terme de légitimité élargie que la science politique traditionnelle avait tenté d'expliquer le politique, par exemple chez les Modernes sous la forme du calcul d'utilité : ceci est vrai non seulement des Libéraux, bien sûr, mais également des Socialistes non historicistes qui recherchent l'avantage le plus grand pour le plus grand nombre. Et il n'est pas jusqu'à Machiavel qui n'appuie en partie la domination du prince sur l'*intérêt* que le peuple a le sentiment d'en retirer. Il manque, cependant, à l'ensemble de cette théorie d'apercevoir que même les calculs d'intérêt ne déterminent pas directement et immédiatement le soutien des acteurs, qu'ils transitent par le processus *d'interaction spéculaire*, et que c'est uniquement par son intermédiaire qu'ils acquièrent ou non leur validité, c'est-à-dire leur efficacité politique. Ce processus intègre les facteurs de légitimité restreinte au même titre que les autres, à cette nuance près pourtant, qu'un calcul d'intérêt par exemple peut être mené (à tort ou à raison) en faisant abstraction de cette interaction toujours néanmoins sous-jacente, alors que les croyances aux qualités de légitimité restreinte ne peuvent en aucune façon se former hors de la spécularité : je puis, au risque de me tromper- faute de prendre en compte le processus spéculaire – calculer isolément mon intérêt intrinsèque ; mais il m'est impossible d'accorder une valeur sacrale à un individu, sans en avoir préalablement observé la manifestation dans la manière dont celle-ci est perçue par les tiers, car il n'y a rien de sacré qui ne soit conditionné par la vénération communautaire [5].

La contribution de Weber à la théorie de la légitimité concerne, en définitive, les types de critères référentiels historiquement invoqués avec succès pour revendiquer une légitimité monopolistique de la contrainte. Elle constitue un apport relativement à l'idée vulgaire et fausse d'après laquelle la force serait le fondement de l'autorité politique ; et relativement aussi à l'utilitarisme moderne, aveugle au rôle des croyances ; encore qu'elle ne se détache pas entièrement de ce dernier, puisque – inspirée en cela pas Condorcet et Comte – elle paraît supposer que les progrès historiques de l'esprit humain entraîneraient la substitution d'une adhésion rationnelle à une adhésion originellement mystique. Or, s'il fallait l'interpréter comme affirmant ainsi la disparition progressive des croyances de l'ordre politique, consécutive à l'apparition d'une croyance qui serait à elle-même son propre fondement (le caractère rationnel de l'ordre légal), elle serait alors fausse en théorie comme en pratique ; car même si l'ordre légal disposait effectivement d'une rationalité substantielle absolue (si tant est

5. Le type « légal-rationnel » de légitimité repose pareillement sur la croyance au caractère sacré de la loi. Si l'administration n'était pas spéculairement vécue comme rationnelle, elle serait inefficace, donc irrationnelle.

que cette formule ait un sens), ce n'est pas sa rationalité mais l'engendrement mutuel des croyances qui parviendrait à l'instaurer. Autrement dit, une société politique composée de membres n'obéissant qu'à des considérations rationnelles, serait peut-être rationnelle au sens où il serait possible (comme pour toute autre société politique) d'en rendre raison, mais la forme qu'elle prendrait continuerait d'échapper à l'*intention* rationnelle des acteurs, comme s'il s'agissait d'une société de membres mystiques. Même si cette société était composée de théoriciens du politique connaissant ce processus aussi parfaitement qu'il peut l'être, ses déterminations effectives n'échapperaient pas à l'incertitude qui est logiquement impliquée dans le concept du politique. Elle pourrait éventuellement (au sens où nous n'en savons rien) manifester un comportement beaucoup plus chaotique qu'une société de membres ignares, la seule consolation des théoriciens étant qu'ils pourraient identifier la nature et comprendre la cause de leurs malheurs, en accordant à Épicure la victoire sur Platon, et en préférant pour le sage le jardin du simple citoyen aux ors des palais nationaux.

L'une des principales limitations de la contribution wébérienne, pour en revenir brièvement à elle, est qu'elle ne s'étend ni au statut d'une revendication qui échoue, ni surtout à la question de savoir comment le succès s'obtient autrement que par une rencontre heureuse, mais *a priori* improbable entre la revendication et le consentement. C'est ici que gît tout un nœud de difficultés non résolues.

La typologie wébérienne, contrairement à ses prétentions, est exclusivement d'usage micro-sociologique, au sens où elle permet peut-être de « comprendre » sur la base de quels critères un individu ou une collection d'individus consentent à la domination ; mais elle n'accède pas pour au tant au niveau macro sociologique où se pose la question de savoir comment une autorité peut être légitime *globalement. Du* double fait empirique qu'une autorité revendique une légitimité d'un certain type est qu'elle est effectivement obéie, il n'est nullement permis de conclure que l'obéissance dérive du consentement de tous à la revendication. Pour répondre à la question macro-sociologique (qui est après tout la principale pour une science politique qui ne s'intéresse aux comportements individuels que pour leur rôle dans le comportement de l'unité politique tout entière), en utilisant la typologie proposée, il faudrait ou bien admettre qu'à chaque revendication de légitimité qui est présentée l'ensemble des membres d'une société réagit chaque fois *comme un seul homme et de façon toujours binaire* (par oui ou par non), ce qui n'est ni conforme à l'expérience ni à la raison ; ou bien moduler la typologie qualitative au moyen d'une discrimination quantitative des modes de consentement, comprenant des gradations en extension (proportion des agents qui consentent), en catégories (position sociale des agents qui consentent), et en intensité (degré de leur consentement). Dans la première hypothèse, il conviendrait de justifier un aussi invraisemblable un animisme. Dans la seconde, la théorie est menacée d'une totale indétermination.

On aurait beau dresser un tableau détaillé de l'opinion publique au point de vue du consentement, on ne pourrait en tirer aucune conclusion, ni sur le processus de formation de cette opinion simplement constatée, ni sur la relation entre elle et la domination (un large consentement induit-il vraiment une stabilité plus grande, dès lors qu'un affaiblissement de la domination, causé par des facteurs exogènes, peut entraîner sans délai sa disparition ?). Quelle signification accorder à la notion d'une légitimité à 90 %, 10 %,1 % ? Où placer alors la démarcation entre une légitimité globalement consentie ou refusée : au monopole (100 %), comme dans l'hypothèse un animiste ; au quasi-monopole (plus ou moins 90 %) ? ou bien faut-il déplacer la frontière en fonction du type de légitimité revendiquée, en fixant par exemple à 50 % le minimum requis pour le type « administratif-bureaucratique », assimilé pour l'occasion à la démocratie ; à 90 % des oligarques, soit par exemple 5 % du total, le seuil admissible pour le type « traditionnel » ? Faut-il établir des minimums distincts pour le consentement au *type* de légitimité et le consentement à la légitimité *personnelle* des dirigeants qui le revendiquent ? Une chose, en tout cas, est certaine : il devient dans ces conditions rigoureusement impossible de décider si une autorité est globalement légitime ou non ; sauf à se contenter d'un « jugement d'expert », établi au vu de la présence ou non d'une domination effective sur le territoire considéré, et justifié *a posteriori* par l'état observé de l'opinion ; mais sans qu'on se préoccupe de savoir dans quelle mesure et pourquoi la domination en est venue à être légitime ou non aux yeux-mêmes des agents. De fait, le jugement effectif des agents ne peut plus alors être pris en compte. Ceux-ci sont artificiellement rassemblés en des unités aussi confuses que la « conscience collective », l'« esprit public », ou l'« opinion publique » traitée comme une résultante indifférenciée. Et il est impossible de faire la part de ce qui revient à la légitimité restreinte, à la légitimité élargie, et aux facteurs qui les conditionnent l'une et l'autre.

L'affaire se complique encore plus lorsqu'on aperçoit qu'à une légitimité *revendiquée* peut parfaitement correspondre un *consentement* d'un autre type qu'elle. Rien n'empêche en effet qu'une autorité qui revendique une légitimité d'un certain type (« bureaucratique-administratif » par exemple) d'obtenir en réalité une légitimité d'un type différent (charismatique par exemple), ou encore d'obtenir simultanément des consentements de types différents de la part de groupes d'agents distincts : de quel type était donc la légitimité « globale » obtenue par Louis Napoléon ? L'indétermination qualitative se combine alors à l'indétermination quantitative.

Afin de s'orienter vers un éclaircissement au moins partiel de la situation, il convient d'effectuer quelques observations élémentaires. Remarquons d'abord que la légitimité est le produit d'un *jugement ;* ceci, aussi bien pour les agents individuels qui sont appelés à le prononcer, que pour l'expert qui vise à déterminer la légitimité globalement. Ce dernier jugement, qui est sensé être fonction des premiers, est donc un jugement sur des jugements. Remarquons ensuite que ces jugements ne sont pas le moins du monde des jugements de faveur. La question posée aux agents devrait s'exprimer sous une forme du type : « Accordez-vous à l'autorité X le monopole de

la violence physique ? », et non pas sous la forme : « Accordez-vous à l'autorité X votre faveur ? ». La réponse risque en effet d'être sensiblement différente dans les deux cas. Ce détail montre que seul le jugement de faveur est direct et immédiat, tandis que le jugement de légitimité, qui est – comme celui de l'expert – un *jugement de jugements*, est médiat et croisé : on peut à la fois souhaiter accorder le monopole à quelqu'un et ne pas le lui accorder parce que l'on constate (ou que l'on croit constater) que ce monopole n'est pas accordé par les autres ; on peut inversement souhaiter ne pas l'accorder et l'accorder néanmoins parce que l'on constate (ou croit constater) que les autres l'accordent. Or, dans la mesure où chacun des membres de la société se trouve dans la même situation, il est tout à fait possible que le monopole soit *globalement* accordé à une autorité qui n'a *individuellement* la faveur de personne, et qu'il soit refusé à une autorité qui au contraire jouit de la faveur de tous prise individuellement. La compréhension de ce phénomène est assurément l'une des clés de l'intelligence du politique.

Alors que le jugement de faveur porte sur le rapport entre un agent et une autorité, le jugement de légitimité dérive, quant à lui, d'un jugement sur le rapport entre cette autorité et les *tiers*. Le premier, comme tous les jugements sociaux est spéculaire et socialisé : la faveur que nous portons à quelqu'un ou à quelque chose n'est pas indépendante de notre interaction avec les autres. Le second jugement est par surcroît *spéculatif*, au sens où il est un jugement que nous portons sur une relation elle-même spéculaire. Certes, avec le temps, le jugement de faveur et le jugement de légitimité tendent à converger, dans la mesure où il est difficile de voir *durablement* les choses différemment des autres, et où nous sommes enclins à accorder notre faveur à ceux que nous estimons légitimes. Mais encore faut-il, pour que cette convergence aboutisse, que le jugement de légitimité porté sur l'autorité soit lui-même durablement stable.

Si les jugements de légitimité et de faveur étaient toujours parallèles les uns aux autres, et en admettant par ailleurs que l'obéissance au monopole provient de la légitimité et non de la force, le seul régime logiquement possible serait la « démocratie » (définie, en première approximation, comme le régime qui emporte l'adhésion du plus grand nombre). Dès lors, même un régime qui renoncerait à toutes les apparences de la démocratie serait démocratique par cela même qu'il s'impose comme légitime. C'est d'ailleurs sur cette erreur fondamentale que repose le principe de la justification de l'État autoritaire hobbésien – principe si contraire à l'expérience : un gouvernement serait réputé disposer de la faveur publique sous prétexte qu'il est fait droit à sa revendication de monopole. C'est ne pas voir précisément que cette revendication peut être satisfaite sous l'effet d'un entrecroisement spéculaire de jugements, quand même le gouvernement serait abhorré de tous et mériterait de l'être.

Or, l'énigme du politique, si admirablement formulée par La Boétie, trouve ici sa véritable solution : s'il est vrai que le despotisme repose sur l'asservissement *volontaire* de ceux qui le subissent, au sens où il ne peut leur être matériellement imposé sans leur consentement ; il est non moins vrai que le consentement n'est pas accordé

sous la forme d'une addition de volontés individuelles, mais comme la résultante collective de la croyance de chacun en la soumission de tous les autres. La Boétie a raison de compter la force pour presque rien dans cette affaire, puisqu'elle appartient en dernier ressort à ceux qui se soumettent, mais il a tort de confondre l'individu avec la population. Quand même verrait-on avec une clarté parfaite l'origine sociale de toute domination, et serait-on capable d'en expliquer aux autres les ressorts, on en serait pas moins pris soi-même dans le mécanisme qui la rend possible. La « prise de conscience » est en l'espèce aussi impuissante que l'aveuglement, et la science ne peut pas plus éliminer la tyrannie qu'elle ne peut faire obstacle à la guerre, comme on le verra le moment venu.

La spécularité de la légitimité se prête malheureusement mal aux vérifications expérimentales, car il est généralement malaisé de distinguer à l'intérieur d'un vote ou d'une enquête d'opinions ce qui relève de la faveur et ce qui relève de la légitimité. Un électeur peut fort bien refuser son suffrage au candidat qui aurait pourtant sa préférence, et l'accorder au contraire à un autre à la chute duquel il aurait plaisir à contribuer si un changement dans la structure de légitimité la rendait envisageable. De même, les personnes interrogées peuvent manifester de la défiance envers une politique qu'ils apprécient, parce qu'elle leur paraît en défaveur générale, ou de la satisfaction envers une politique qui leur déplaît, parce qu'elle leur paraît propre à se rendre légitime. Et c'est pourquoi sans doute, même dans une situation de despotisme, il n'est pas toujours indispensable de bourrer les urnes à 100 % pour obtenir 99 % de votes favorables. La légitimité n'entretient qu'un lien ténu avec la reconnaissance d'un mérite, mais est de nature à se laisser confondre avec elle.

La *force*, comme toutes les autres composantes du tissu politique, reçoit ses déterminations de l'interaction spéculaire. Certains peuples ou certains groupes peuvent y être plus ou moins sensibles, soit qu'ils la craignent soit qu'ils la vénèrent. Mais quelque impression qu'elle fasse sur les hommes, la force ne reçoit elle-même sa force, autrement dit ne parvient à se manifester, que si elle trouve des exécutants. À moins donc que les autorités soient elles-mêmes les seuls exécutants directs de la force efficace, la force qu'elles détiennent n'est que celle qu'elles commandent, elle n'est donc que celle qui est exécutée par d'autres qu'elles-mêmes. Or, comme la force n'est efficace que comme une combinaison de forces individuelles, et non comme une force individuelle dominante, la force de l'exécution, donc la force tout court, dépend de l'opinion croisée qu'a chacun des exécutants de la propension des autres à exécuter ce qui leur est commandé : la force, elle aussi, est spéculative.

Si par conséquent quelques-uns des exécutants en arrivent à douter de la propension des autres exécutants à obéir, la force combinée, donc la force tout court, diminue nécessairement. Le même phénomène apparaît si les exécutants doutent, non de la combinaison, mais de son efficacité. Pour peu qu'un tel doute se communique spéculairement aux ordonnateurs de la force (les autorités), leur puissance (détention de force) diminue effectivement, et cette diminution vient à son tour conforter les doutes des exécutants. À partir du moment où un tel cycle d'affaiblissement, pareil à

un tourbillon qui s'augmente, devient visible à ceux qui sont soumis à la force, la quantité de force qu'ils croient subir, et partant la valeur qu'ils accordent à cette force, diminue également. Le cycle ne peut plus être arrêté, et la force des autorités, si considérable qu'elle ait été auparavant, devient nulle. La symétrique se produit dans le cas inverse de l'émergence d'une force ou d'une autorité nouvelle à partir de « rien ». C'est ainsi que s'édifient les monopoles et qu'ils se dissolvent ; c'est aussi pourquoi le « volontarisme », qui acquiert sa puissance en donnant l'image d'une force déjà *acquise*, est généralement si efficace.

Cela dit, la confusion joue dans les deux sens. Lorsque nous demandons de quelle force une autorité dispose avant de lui obéir, nous ne pouvons nous borner à celle dont elle fait parade, et nous devons chercher à savoir si les caractéristiques de cette autorité sont propres à lui valoir le soutien des tiers. Dans l'ignorance où nous sommes habituellement de la spécularité de la légitimité, nous pensons que ce soutien dépend de la satisfaction par cette autorité des critères de *faveur* éprouvés par les tiers. Nous spéculons alors sur la force de cette autorité en nous référant à ces critères. Comme tous font de même, le soutien et la force qui en dérivent finissent effectivement par dépendre dans une certaine mesure de la satisfaction des critères de faveur par l'autorité. Simplement les critères dont il s'agit, peuvent être différents de ceux qu'ils eussent été si chacun les avait établis pour lui-même.

La typologie wébérienne fournit des groupes cohérents de critères qui sont censés se retrouver dans les diverses situations historiques. Le problème n'est assurément pas la limitation de toute typologie qui doit être nuancée pour rendre compte des cas concrets – limitation dont Weber était parfaitement conscient et qui n'affecte en rien la valeur de sa théorie. Les difficultés viennent plutôt de l'absence d'une distinction suffisamment nette entre faveur et légitimité, de l'incomplétude des critères typologiques proposés, et de l'oubli d'une catégorie d'agents pourtant fort importante, les *étrangers.*

Les critères de la faveur qu'une autorité étrangère peut accorder à une autre sont principalement de deux types : l'attente d'un *soutien* stratégique (actif ou au moins passif) et l'*homologie* des formes de l'autorité (dans ses modalités d'obtention, d'exercice, et d'objectifs). Bien qu'ils soient partiellement corrélés entre eux (une autorité homologue à une autre tend à lui accorder son soutien, ne serait-ce que pour valoriser et établir plus fermement leurs principes de légitimité communs), ces deux types de critères peuvent parfois entrer en contradiction (ce qui arrive par exemple lorsque mon homologue est allié à un tiers qui, homologue ou non, m'est hostile). Il appert toutefois que les critères de la faveur extérieure ne suffisent pas à déterminer le soutien effectif, qui dépend quant à lui de l'appréciation portée sur le soutien accordé par les autres étrangers et les allégeances internes. Soutenir une autorité qui n'est ni soutenue par les autres ni obéie, est autrement plus coûteux que soutenir une autorité qui, sans avoir notre faveur, est néanmoins obéie et soutenue. C'est pourquoi là encore le soutien (extérieur ici) tend à dépendre bien davantage de la légitimité (intérieure et extérieure) que de la faveur ressentie. Ce qu'il est convenu d'appeler

Realpolitik consiste à soutenir une autorité étrangère qui n'a pas notre faveur. Mais elle peut revêtir tant de formes qu'elle devient naturellement la modalité ordinaire de la politique extérieure et constitue l'un des facteurs primordiaux de la stabilité relative des frontières et des régimes : nous pouvons soutenir une autorité extérieure qui n'a pas notre faveur, même si elle est intérieurement illégitime, parce que nous reconnaissons sa légitimité extérieure ; nous pouvons, de même, soutenir une autorité extérieure qui n'a pas notre faveur, même si la légitimité extérieure lui fait défaut, parce que nous la reconnaissons intérieurement légitime. Remarquons à cette occasion, qu'aucune *Realpolitik* ne peut être assez cynique pour mépriser toute considération de légitimité, puisque l'absence totale de légitimité retirerait tout *intérêt* au soutien. Il est en revanche possible de soutenir une autorité qui a notre faveur et pas d'autre légitimité que celle que par la même nous lui accordons, en abandonnant alors la *Realpolitik.* Ce soutien, particulièrement coûteux puisqu'il s'oppose à l'attitude de tous les autres, a d'ailleurs généralement pour but de lui fournir une part de cette légitimité qui lui manque – ceci pour une grande variété de motifs possibles [6].

Le soutien consenti par un agent dépend de la légitimité qu'il constate, et secondairement de la faveur qu'il ressent. La faveur extérieure, dans la mesure où elle contribue (même faiblement) au soutien à la légitimité extérieure renforce la légitimité éprouvée par les agents intérieurs et accroît donc leur soutien. Ses critères doivent donc être ajoutés à ceux de la faveur intérieure, critères qui peuvent ou non se convertir en facteur de légitimité, et sont en nombre indéfini. On peut d'un certain point de vue les grouper comme Weber en « charismatiques », « rationnels » et « traditionnels », mais à condition de les détailler en vue des analyses locales, et de bien saisir leurs parentés mutuelles, sans les traiter directement en *facteurs* de légitimité.

Les critères de faveur intérieurs sont virtuellement aussi divers et nombreux que les attentes positives possibles d'un agent à l'égard d'une autorité : respect de certaines libertés, des prescriptions sacrées, de certaines idées, capacités de gestion administrative, conception judiciaire, capacités stratégiques, vision du long terme, qualité de la naissance, de l'esprit, du caractère, des attitudes et des propos, parentèle, appartenances ethniques et sociales, mœurs, proximité avec l'agent, etc. Tous peuvent en outre être interprétés de manière très variable, en fonction des modèles de l'agent.

Sont dits « charismatiques » les critères qui correspondent aux qualités *intrinsèques* de la personne, « traditionnels » ceux qui correspondent à ses qualités *extrinsèques* (position sociale) ; sont dits « rationnels » ceux qui correspondent à ses capaci-

6. Tels que : préserver notre propre mode de légitimation si le sien est du même type que le nôtre (homologie) ou augmenter le coût de l'hostilité envers cette autorité, afin d'affaiblir indirectement ses adversaires. Ces objectifs bénéficient d'un effet de levier : le soutien extérieur que nous lui accordons stimule (voir plus loin) la légitimité intérieure dont elle jouit. Il peut cependant arriver que la faveur extérieure contredise les critères de la faveur intérieure lorsque, par exemple, elle heurte les sentiments des groupes patriotiques. Son effet positif sur la légitimité intérieure n'est alors contrebalancé par un effet négatif que si la défaveur des groupes patriotiques est perçue comme devant entraîner une diminution significative de l'obéissance civile.

tés *fonctionnelles* dans un contexte institutionnel donné. Mais il importe de bien voir que cette partition est entièrement *relative* au référentiel de valeurs utilisées. Il peut advenir en effet que les qualités que nous jugerions « extrinsèques » soient jugées intrinsèques dans certaines cultures, et inversement : le roi peut être roi parce qu'il est le meilleur capitaine, mais il peut aussi être le meilleur capitaine parce qu'il est le roi ! Quant au type « rationnel », Weber lui-même avait remarqué qu'il pouvait être une « routinisation » du charisme (en l'absence de critères de type « traditionnel »). Comme par ailleurs certains critères de faveur (comme la proximité personnelle) ne se ramènent pas sans quelque artifice à la tripartition, il apparaît que, sans qu'elle puisse être taxée de fausseté au sens propre, la typologie proposée doit être manipulée avec quelque précaution. Mieux vaut dans chaque cas étudier la concordance effective des caractéristiques de l'autorité avec les critères de faveur précis des différents groupes d'agents, et analyser la manière dont les faveurs ainsi produites se convertissent ou non l'une ou l'autre en légitimité et en soutien. On s'attachera ensuite à la réciprocité des légitimités internes et externes, pour aboutir enfin à la description d'un système différencié de légitimité globale, susceptible de multiples gradations. *On ne se demandera donc pas si une autorité est légitime ou non, mais sur quel système de légitimité elle repose, en s'efforçant de discerner les zones d'instabilité pouvant aboutir, par effet d'entraînement, à des retournements.*

Nous avons jusqu'ici envisagé les légitimités et faveurs que sous l'angle du consentement. Il convient maintenant d'aborder la question de la revendication sous sa forme essentielle : la stratégie de *légitimation.* Celui qui revendique la légitimité ne saurait demeurer passif ; il lui faut adopter les comportements et si possible obtenir les qualités qui, dans une conjoncture culturelle donnée, sont de nature à lui valoir un consentement aussi large et intense que possible. Seulement l'obtention d'un jugement de légitimité favorable n'est pas direct et doit notamment transiter par l'obtention des faveurs.

De prime abord, la stratégie d'obtention des faveurs repose sur un principe tout à fait simple : se doter du plus grand nombre de caractéristiques conformes aux modèles de faveurs des agents, ou du moins des « agents compétents » du système, c'est-à-dire ceux qui sont puissants [7]. Ce principe est pourtant sujet à plusieurs amendements. Le premier est qu'il ne s'agit pas d'une maximisation à proprement parler, puisque, à mesure que l'autorité adopte un plus grand nombre de caractères, sa liberté diminue, et elle se prive d'acquérir les autres caractères qui pourraient éventuellement avoir sa préférence. Certes, une fois que la faveur s'est consolidée en légitimité, il lui est loisible d'abandonner certains de ces caractères ou de les modifier, mais la marge de manœuvre est néanmoins toujours restreinte à cet égard. Le deuxième est que les modèles des différents agents peuvent s'avérer incompatibles. Tels traits qui suscitent la faveur d'un groupe entraînent simultanément la défaveur d'un autre

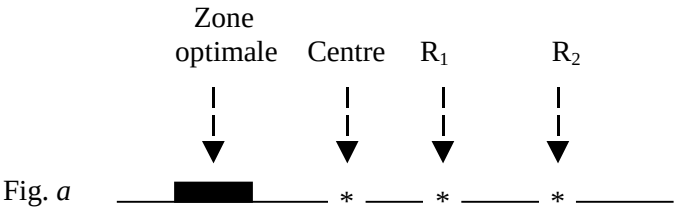
7. La « compétence » se distingue de 1'« inclusion » dans la communauté politique et ne l'implique pas nécessairement.

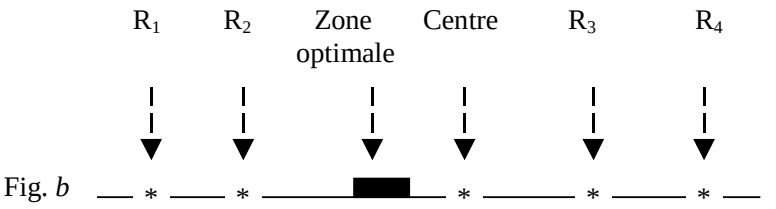
groupe. Cet obstacle ne peut normalement être surmonté par l'adoption des seuls caractères *communs* aux modèles de faveur de tous les groupes, à supposer qu'ils existent ; car les caractères forment entre eux des systèmes cohérents, tels qu'un trait est annulé s'il n'est pas accompagné de tel autre et *vice versa.* D'où cette maladresse fréquente des stratégies qui, en visant à satisfaire le plus grand nombre, conduisent à ne satisfaire personne ; et d'où *a contrario* la nécessité de respecter les cohérences thématiques des modèles de faveur. L'alternative qui s'offre alors est, soit de sélectionner des groupes exclusifs, en acceptant de se placer alors sous leur dépendance ; soit de choisir, conformément à l'essence de *la* politique, qui est de concilier des contraires d'abord inconciliables, une stratégie *d'ambiguïté*, telle que les mêmes caractères seront interprétés de manière favorable par des groupes dotés pourtant de modèles mutuellement contradictoires. Outre la dépendance qu'elle entraîne, la stratégie de sélection exclusive présente un double inconvénient : elle n'est réalisable que si le soutien des groupes concernés est suffisant, et si leur propre puissance (leur propre légitimité) n'est pas elle-même affectée par le rattachement exclusif qui leur est accordé, sous l'effet par exemple d'un ressentiment des autres groupes. Le troisième amendement au principe est que la recherche des caractères pertinents est elle-même spéculative : ils ne sont identifiés qu'à la suite d'un processus de modélisation des modèles de faveur des agents, modèles qui sont sensibles à la nature des identifications effectuées par la revendication. Lorsque l'ensemble des « revendiqueurs » se trompe durablement sur les modèles des agents, ces modèles finissent par s'adapter dans une certaine mesure à ceux qu'on leur substitue [8]. La quatrième est que les revendications sont spéculatives l'une par rapport à l'autre : la stratégie optimale dépend pour chacun de la position des stratégies rivales [9]. Si les effets spéculaires entraînaient la formation d'une série restreinte de cohérences thématiques acceptables par chacun des groupes d'agents et leur concentration sur certaines plutôt que d'autres, la conduite à tenir serait généralement évidente (et consisterait le plus souvent à se situer au plus près du centre). Le calcul est d'ordre géométrique : il s'agit d'occuper le plus d'espace possible, en s'efforçant de se placer au centre de la zone occupée.

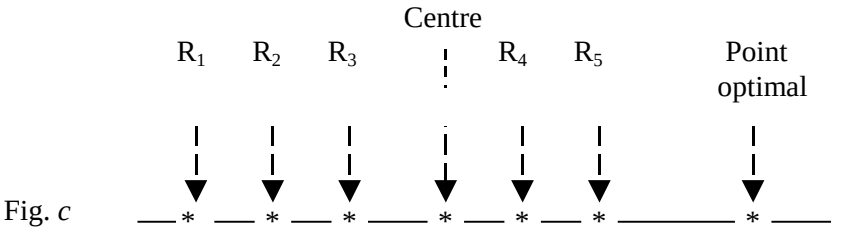
Si par exemple *a*) les rivaux étaient tous groupés d'un seul côté de « l'échiquier » politique, il serait en théorie avantageux de se positionner toujours dans une zone comprise entre d'une part l'extrême le plus éloigné et la position du rival le plus proche du centre, et d'autre part, le point moyen entre les rivaux (voir figure *a*). Si au contraire *b*) les rivaux étaient répartis d'un côté comme de l'autre, il serait avantageux de se situer dans une zone comprise entre d'une part le point moyen entre les rivaux les plus proches du centre, et d'autre part le point moyen entre les deux points moyens de chaque côté (voir figure *b*). Si *c*) les rivaux étaient groupés au centre, il

8. Ce phénomène est illustré par Roberto Michels, *Les partis politiques*, Paris 1974 rééd., *passim*.
9. Sur la formulation classique de ce problème par Hirschman à partir du modèle des épiciers de Hotelling, voir : A.O. Hirschman, *Face au déclin des entreprises et des institutions*, trad. fr., Paris, 1972 ; et R. Boudon, *La place du désordre*, Paris, 1974, chap. 7.

serait avantageux de se placer de l'un ou l'autre côté, entre un extrême et le rival le plus proche de lui, mais en préférant le côté où l'éloignement des extrêmes est le plus grand (voir figure *c*). Si, enfin, *d*) les rivaux étaient régulièrement répartis, le centre resterait encore la solution la moins mauvaise (voir figure *d*).







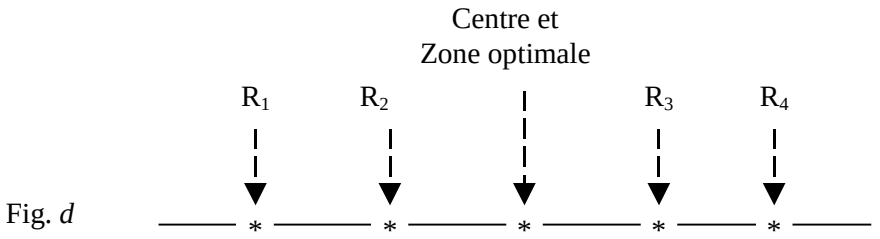


Fig. *d*

Seulement cette analyse abstraite ne vaut que sur le papier. L'existence de cohérences thématiques, et par conséquent la concentration des agents sur certaines positions seulement, vient compliquer toutes les stratégies et empêche de considérer la politique comme une droite homogène sur laquelle il serait possible de se placer unidimensionnellement. Certains agents valorisent l'originalité ou le refus du compromis. Ceux-là préfèrent passer d'un côté à l'autre de la ligne des préférences, plutôt que d'effectuer un déplacement sur un seul côté. S'ils sont assez nombreux, la zone d'optimalité pourra glisser en direction de l'extrême le moins solidement occupé (la stratégie devant en tout état de cause tenir compte du repositionnement des rivaux, qui pourrait être consécutif à ce glissement). En sorte il est définitivement impossible d'énoncer une conclusion véritablement générale sur la localisation des stratégies optimales sans analyser la nature des modèles des agents ; et qu'il est particulièrement dangereux de dériver une conclusion sur les modèles à partir d'une extrapolation sur les comportements observés, sans tenir compte des possibilités d'oscillation des agents favorisant les positions extrêmes.

Bien que notre expérience contemporaine des systèmes électifs nous rendent particulièrement attentifs à la problématique de la faveur, puisqu'elles y jouent un rôle privilégié dans de tels systèmes, il n'en reste pas moins que l'obtention des faveurs n'est jamais qu'un aspect de la légitimation. Même en situation de suffrage universel authentique, les agents votent d'abord (en ordre lexicographique) pour les candidats légitimes (ou susceptibles de le devenir) avant de choisir parmi eux ceux qui auront éventuellement leur faveur. Il ne s'agit pas uniquement d'un effet d'entraînement, mais également d'un effet d'utilité. Sauf si nous voulons inciter les candidats légitimes à modifier leurs programmes en tenant compte d'une manifestation de mécontentement, il n'y a rigoureusement aucun sens à sacrifier notre suffrage au profit d'un candidat dont nous pensons que ses chances d'être élu sont presque nulles. Nous écartons donc du scrutin ceux dont nous pensons qu'ils sont écartés par

les autres, et comme les autres font de même, seul un nombre restreint de candidats demeure véritablement en lice, *même s'il se trouve qu'ils sont en fait les plus éloignés des préférences de chacun*. Ceci implique que la meilleure stratégie électorale consiste beaucoup moins à optimaliser nos positions par rapport à un système de faveur, qu'à produire une image de légitimité ; sachant précisément que cette image peut souvent être gravement ternie si le candidat paraît rechercher trop activement les faveurs (démagogie et opportunisme), c'est-à-dire s'il paraît les rechercher pour elles-mêmes. Ce n'est qu'une fois atteint le seuil minimal de légitimité, tel que le candidat est jugé éligible par l'ensemble des électeurs y compris ses adversaires les plus acharnés, qu'une place peut être faite à la recherche immédiate des faveurs. Or, l'éligibilité s'obtient en s'imposant à la fois comme un candidat assez remarquable pour être distingué des autres, et comme assez neutre pour ne pas soulever d'emblée une combinaison majoritaire de rejet contre soi. Mais s'il est paradoxalement aisé d'être remarquable, puisqu'il suffit de se doter de caractères originaux, il est bien plus difficile d'être neutre simultanément. Il faut alors se tenir proche des positions de compromis d'une manière suffisamment visible pour que l'hostilité en soit diminuée, mais sans laisser penser qu'il s'agit d'une concession ou d'une faiblesse. En d'autres termes, il s'agit de se présenter comme disposant d'assez de puissance (d'autonomie par rapport aux faveurs) pour que la position médiane à laquelle on s'arrête soit interprétée comme la *référence* des autres positions et non comme leur *produit* ; et en prenant garde à ce que ce surcroît de puissance ne porte les électeurs favorables, par un excès de confiance dans l'issue du scrutin, à s'abstenir ou – ce qui serait pire – à émettre un vote alternatif, destiné à faire pression sur les orientations du candidat qu'ils préfèrent.

La primauté de la légitimité sur la faveur apparaît avec encore plus de netteté dans les situations non électives, puisque la faveur n'y trouve pratiquement plus de mode d'expression direct et ne joue que comme facteur élémentaire dans le processus de structuration (ou de déstructuration) de la légitimité. La seule question directement posée est alors celle de l'obéissance, et l'obéissance n'est acquise qu'à celui qui a le pouvoir de l'imposer.

Le *pouvoir*, comme la force qui n'en est qu'une manifestation, est une relation spéculative. Nous proposons de le définir de manière tout à fait générale comme une relation entre deux agents (individuels ou non) tel qu'il est plus coûteux pour le second de ne pas se conformer aux demandes du premier plutôt que de s'y conformer, et tel que *tant la nature du coût que le contenu de la demande sont appréciés par le second*. Cela signifie que le pouvoir peut virtuellement viser n'importe quel objet (pourvu qu'il corresponde à une demande pouvant en principe être satisfaite), et s'appuyer sur n'importe quel type de vecteur (pourvu qu'il puisse entraîner un coût appréciable). Le pouvoir absolu est un leurre [10]. Chaque pouvoir doit être spécifié en

10. Une théorie assez aberrante a été introduite en sociologie politique il y a quelques années, visant à faire du pouvoir une quantité constante pouvant, selon les cas, être diffuse ou monopolisée. Cette vision des choses

portée (objet), en extension (agents qui lui sont soumis) et en nature (vecteur sur lequel il repose).

La réalité d'un pouvoir dépend entièrement des modèles des agents sur lesquels il s'étend. Si ces derniers s'avèrent indifférents aux coûts que le détenteur du pouvoir peut leur infliger directement ou indirectement en cas de rejet de sa demande, le pouvoir en question est simplement inexistant. Il est facile de s'illusionner sur son propre pouvoir ; il y a bien moins d'occasions de se tromper sur le pouvoir des autres. Toute erreur « en hausse » sur le pouvoir d'autrui, l'augmente immédiatement ; toute erreur « en baisse » le diminue d'autant. Je puis tout au plus commettre une erreur momentanée sur les sanctions qui me menacent, erreur que je regretterai ultérieurement. Mais pendant sa durée je n'ai été soumis à aucun pouvoir. Ces rois de comédie qui se travestissent en manants, abdiquent vraiment leur pouvoir pour le temps du déguisement, ils ne le retrouvent qu'en se faisant connaître, ce qu'ils ont du reste parfois quelque mal à obtenir.

Les coûts qui supportent le pouvoir sont – avons-nous dit – extrêmement variables. Ils peuvent être physiques, mais ils ne le sont que rarement. Ils peuvent être financiers. Ils peuvent être moraux ; ce sont d'ordinaire les plus puissants, la honte ou le discrédit étant souvent meilleur moteur que la crainte. D'aucuns voudraient ramener tout pouvoir à la menace d'une violence physique. C'est empiriquement qu'on peut montrer qu'ils se trompent : bien des autorités considérables, capables de faire violence aux volontés les plus raffermies, n'avaient aucune force coactive à leur disposition ; il n'est pas toujours vrai que d'autres auraient exercé pour elles la contrainte matérielle dont elles étaient incapables. Ceci est cependant à distinguer du problème des « divisions du pape », car si les papes n'ont jamais eu que peu de troupes à leur service, ils purent longtemps mobiliser celles des monarques catholiques ; dès lors leur pouvoir, pour sacral qu'il fût, n'en était pas moins physique. Dans l'évaluation que nous faisons d'un pouvoir, il importe en effet d'associer étroitement la puissance d'imposer des contraintes indirectes, à la puissance immédiate. Presque tous les pouvoirs requièrent la coopération de tiers, qu'elle soit consciente ou inconsciente, volontaire ou involontaire, active ou passive. Et même l'exercice de la coercition immédiate exige de n'être pas contrecarré par d'autres forces.

En sorte que s'il y a bien des pouvoirs qui passent pour illégitimes aux yeux de tel ou tel agent, il n'en est aucun qui le soit totalement, c'est-à-dire aux yeux de tous. Par spécularité, leur légitimité les porte à plus de légitimité encore ; leur illégitimité les porte à moins de pouvoir. Un équilibre peut s'installer entre les deux directions, mais qui, il faut le souligner avec netteté, n'est ni plus stable ni plus instable aux

---

correspond à la conception primitive du pouvoir comme « substance » pouvant être volée, perdue transmise. Étrange quantité en vérité, puisque le pouvoir peut fort bien être croisé : A peut exercer un pouvoir sur B dans un domaine, la réciproque étant vraie dans un autre domaine. Si leurs deux pouvoirs étaient commensurables entre eux, ils s'annuleraient.

différents points d'équilibre. Un pouvoir écrasant est non moins menacé à cet égard qu'un pouvoir limité. Il peut entrer à tout moment dans un cycle de retournement. [11]

11. La révolution iranienne en fournit une illustration frappante : le roi jouissait d'une légitimité extérieure fortement assise bien que – conformément au cas général – il ne disposât pas de l'égale faveur de toutes les puissances. Leur soutien bienveillant ou leur neutralité suffisaient cependant à compenser l'hostilité atavique du voisin le plus immédiat ainsi que les résidus de rébellions ethniques qui menaçaient encore la sécurité du régime. Bien que sa légitimité intérieure fût formellement niée par de nombreux groupes la solidité de son pouvoir, garantie par l'appui constant des classes nobiliaires et bourgeoises, d'une armée équipée et entraînée par l'allié le plus puissant, d'une police qu'on croyait efficace, et par la passivité des campagnes, n'était guère mise en doute. Il semblait en outre qu'une croissance économique alors exceptionnellement rapide, fondée sur l'exploitation intensive d'abondantes ressources naturelles, gagnait la faveur des couches défavorisées des villes ; et que des mesures d'européanisation des mœurs provoqueraient le soutien des femmes. Or ce fut cette *confiance* en la puissance du monarque qui fut la condition de sa chute. Sûrs qu'ils étaient de l'improbabilité d'un renversement, ses plus fervents soutiens se sentirent libres de faire pression sur lui afin qu'il orientât sa politique d'une manière qui leur fût encore plus favorable. Il semblait que le danger alors tenu pour le plus grand, en l'occurrence un mouvement des communistes, pourrait être conjuré par l'armée ; et dernière ligne de défense en cas de changement de la stratégie soviétique, par les États-Unis qui intégraient alors l'Iran parmi les territoires correspondant à leur intérêt vital. Seul la mort du roi paraissait à craindre ; mais il n'était nullement certain qu'elle conduirait à elle seule à un effondrement du régime. Les États-Unis qui bénéficiaient déjà du premier des critères de la faveur extérieure, le soutien stratégique, s'employèrent à se procurer le second, l'homologie institutionnelle. Ils voulurent que non seulement l'Iran les soutînt, mais qu'en plus elle leur ressemblât ; convaincus qu'ils étaient qu'une évolution parlementariste, loin d'affaiblir le roi, achèverait d'éliminer les dernières réticences à son endroit et consoliderait définitivement son pouvoir. Les couches supérieures de la population, dont les enfants – faute d'une infrastructure scolaire locale adéquate au niveau de richesse du pays – étaient éduqués dans les pays développés, introduisaient à l'intérieur des idées du même genre, qui se répercutaient dans l'esprit des cadres de la production et de l'armée. Les commerçants des grandes villes (le Bazaar) estimaient quant à eux que les surplus financiers dégagés par les exportations minières devaient désormais aller moins à la cour et leur profiter davantage. Ils considéraient que l'européanisation ne devait pas mettre en cause les principes d'une religion musulmane qui pour exogène qu'elle fut n'en était pas moins profondément ancrée. Ils en devinrent paradoxalement réceptifs à la fois aux critiques théologiques et aux critiques libérales, qui trouvaient leur compatibilité dans la fronde vis-à-vis du roi. Nul ne voyait à quel point l'organisation administrative était rudimentaire tant sa débilité était masquée par l'inflation bureaucratique et le spectacle de toute puissance que se donnait la monarchie ; ni à quel point la police, endormie par sa propre légende, était faible et incapable d'accomplir sa tâche principale qui était de recueillir une information fiable. Nul n'apercevait qu'en cas de vacance du gouvernement et surtout si l'armée était mobilisée par une guerre extérieure, la seule structure à la fois suffisamment décentralisée pour survivre à un désordre, et assez unifiée pour qu'elle pût se subordonner à une décision centrale, était celle du clergé. En l'absence de formations syndicales, il paraissait que le réseau clandestin conservé par le Toudeh pouvait seul constituer le terrain d'un éventuel coup d'État dont cependant l'hypothèse était provisoirement écartée. Dans le cadre de ces assurances partagées les pressions vers une politique plus favorables aux uns et aux autres purent se conjuguer entre elles, unissant ceux qui n'auraient à aucun moment souhaité un véritable changement de régime à ses adversaires déclarés. Comme les institutions parlementaires étaient fictives, ces pressions ne pouvaient s'exprimer que par des émeutes ou un soutien du moins passif aux émeutiers. La monarchie, fort peu préparée à de tels événements, commença de donner elle-même quelques signes de panique (changement brutal de gouvernement et de l'état-major, proclamation de la loi martiale, dissolution du parti unique). Ces signes furent rapidement interprétés comme un effritement du pouvoir, que ses ennemis ne manqueraient pas d'exploiter. Dès lors, par un effet spéculaire tout à fait typique, et pour éviter d'être devancés par les opposants les plus radicaux, au lieu d'oublier un moment leur mécontentement relatif en se rassemblant autour du monarque les *soutiens* du régime eux-mêmes accrurent leur pression. Tandis que les communistes se ralliaient aux religieux pensant sans doute opérer envers eux la manœuvre bolchevique envers les sociaux-démocrates, les « libéraux » participèrent au mouvement Le roi, constatant son affaiblissement, s'exila, achevant de perdre toute sa légitimité intérieure, quand sous l'effet du trouble ressenti et de peur de perdre tout crédit vis-à-vis du nouveau gouvernement, ses plus fermes soutiens extérieurs lui refusèrent l'un après l'autre l'asile, ce qui provoqua aussi l'anéantissement de la légitimité extérieure. L'armée qui demeurait son ultime recours était traversée, couche par couche, par les mouvements qui agitaient l'ensemble du pays. Se voyant de surcroît abandonnée à elle-même après l'exil, constatant l'ingratitude dont elle avait été victime pendant le premier moment de panique royale (limogeage de son

Le couple légitimation/délégitimation, qui – entendu au sens large (non au sens restreint de Weber) – conditionne le soutien et la défection, et constitue une des modalités essentielles de la morphogenèse spéculaire, ne s'applique pas seulement aux personnes, telles que les hommes politiques, ni même seulement aux institutions politiques. Sa portée s'étend aux institutions en général, à savoir aux configurations sociales que les agents (re)produisent parce qu'ils estiment spéculairement qu'elles doivent l'être [12]. Or, toutes les institutions ne sont bien sûr pas spécifiquement politiques, bien qu'elles appartiennent à un système politique au moins. Au point de vue du modèle, sont spécifiquement politiques les institutions de la communauté autonome les pouvoirs publics et leurs dépendances (démembrements, entités concessionnaires ou sous tutelle) – ainsi que celles qui concourent à la vie politique de la communauté qu'elles acquièrent ou non un statut juridique (partis, clientèles, groupes de pression, etc.). Au point de vue des agents, sont en outre politiques, les autres institutions qui, dans leur système, relèvent de la délibération publique. Restent donc toutes les institutions qui ne relèvent d'aucune de ces catégories. Elles aussi sont soumises au couple légitimation/délégitimation : même le respect dû à une œuvre littéraire, en tant qu'elle est une institution, s'y trouve soumis.

Par conséquent, *le politique ne tire pas son essence de la légitimité, bien qu'elle soit le moteur de ses morphogenèses, ni à plus forte raison, du pouvoir et de la force qui en sont de simples dérivés.* Une fois de plus, nous sommes contraints de retourner à la communauté autonome ; et c'est uniquement si nous comprenons de cette manière le « groupement de domination » qu'il est possible de donner un sens à la défi-

---

chef d'état-major), incertaine sur l'attitude des puissances étrangères, elle n'osa pas se rebeller contre le gouvernement d'« union » qui s'était formé. Ce phénomène, que tous avaient d'abord exclus, valut au chef religieux qui rentrait en Iran quelques jours après le départ du roi, et paraissait donc le remplacer, un prestige chargé de tous les traits d'une légitimité considérable. Celui qui avait été longtemps tenu pour l'un des plus puissants chefs d'État du monde, et qui l'avait assurément été, mourrait sans posséder l'ombre d'un pouvoir. Les communistes subissaient à front renversé la manœuvre de Lénine et se voyaient plus sévèrement réprimés qu'ils l'avaient été auparavant. Les chefs libéraux partaient l'un après l'autre en exil. L'armée se consacrait à la guerre extérieure. Le monopole que le clergé avait obtenu était si total que tous les conflits d'intérêts du pays ne s'exprimaient plus qu'à travers ses propres divisions. Ce monopole ne parvint guère à obtenir la légitimité extérieure (et moins encore la faveur extérieure) de son prédécesseur, puisqu'il ne s'alignait sur aucune des puissances et semblait les menacer toutes à quelque degré. La répression qu'il dut entreprendre, à une échelle encore inusitée, lui valait un ressentiment intérieur considérable. Il était pris entre diverses contradictions : la nécessité économique de faire cesser la guerre et le danger de ramener l'armée dans ses casernes ; la nécessité de poursuivre une islamisation essentielle à son mode de légitimation, et le devoir stratégique de restaurer la production moderne. Il n'en demeure pas moins que ce monopole est parvenu à s'instaurer. Hors de l'hypothèse spéculaire aucun modèle ne peut expliquer un phénomène aussi invraisemblable *a priori*. Car si nous interprétons *ex post* la révolution iranienne comme la simple expression d'un intégrisme religieux dont il est facile de repérer la nouvelle prospérité ailleurs dans le monde, nous oublions par-là qu'elle n'aurait pu réussir sans la coopération (spéculairement déterminée) des catégories les moins favorablement disposées envers le règne de l'Islam et celles dont les intérêts étaient objectivement mieux servis par le roi. De tels exemples pourraient être aisément multipliés.

12. Dotés de leur structure cognitive spéculaire, les agents entreprennent chacun pour leur compte une modélisation de l'interaction qui les unit et sans laquelle ils seraient inaptes à développer leurs facultés. Les modèles entrecroisés qu'ils produisent de cette manière engendrent à leur tour des formations sociales qui font ensuite l'objet d'une ré-entrée dans leur modélisation. Certaines de ces formations sont alors spéculairement sélectionnées en fonction de leur légitimité, et deviennent à proprement parler des institutions. Sur ce processus voir J.-L Vullierme, « Les deux niveaux logiques du politique », in *Colloque de Cerisy : Praxis & Cognition*, à paraître.

nition wébérienne rappelée plus haut. Dans un système politique, le seul « groupement de domination » proprement politique est celui qui parvient à s'affirmer comme apte à imposer « son existence et la validité continue de ses règlements » à l'intérieur du ressort de la communauté autonome – donc celui qui devient « pouvoir public » par rapport à elle. Il est par ailleurs tout à fait concevable qu'existent dans le système d'autres autorités, éventuellement non politiques, qui s'exercent par la « menace ou le recours à la contrainte physique », laquelle suppose nécessairement une légitimité minimale.

La légitimité joue sans doute un rôle privilégié à l'égard des institutions politiques, et particulièrement de la première de toute, la communauté autonome ; et l'on peut en outre admettre que certains modes de légitimité lui sont exclusivement applicables. Mais elle n'est pas un processus *intrinsèquement* politique, ni non seulement le *seul* processus politique. Le *système* politique lui-même n'est pas une institution, ou du moins ne l'est que partiellement. Il en est une en tant qu'il est manifeste pour les agents ; mais tout un aspect de lui, et en un sens le plus important, peut leur échapper : il apparaît alors au modélisateur comme une forme résultante, une organisation dont les déterminations demandent une description conceptuelle qui n'est pas nécessairement menée par les agents. Sur ce plan, la légitimité s'exerce dans le système mais non sur lui, alors qu'elle s'exerce toujours sur la communauté politique et sur toutes ses parties.

3

Systèmes et régimes politiques

Les investigations que nous avons menées nous mettent désormais en position de dessiner les contours d'un concept universel du système politique, intégrant en lui les catégories élémentaires de la description macroscopique du politique en général. Nous aurons plus loin à mesurer les limites de la généralité, et à rendre le concept disponible en vue de descriptions plus spéciales. Pour ce faire, il faudra s'intéresser aux composantes du système comme telles, afin de procéder à la véritable composition du concept permettant un passage circulaire du global au local. En attendant, le moment est venu de rassembler les résultats acquis sur le plan des généralités.

En formant la communauté autonome à partir de l'agrégat social, l'interaction spéculaire produit simultanément et nécessairement, d'une part, le système politique, organisation de l'agrégat en société globale, d'autre part, le régime politique, organisation institutionnelle de la communauté autonome en commande d'autorégulation.

L'interaction spéculaire, qui est un processus d'auto-organisation, n'est elle-même conditionnée par rien d'autre qu'une disposition psychophysiologique particulière à certains animaux [1], dont l'origine est à découvrir à son tour dans une auto-organisation biologique qui échappe au champ d'investigation de la science politique.

Aussitôt que les agents parviennent à une modélisation réciproque telle qu'ils se reconnaissent entre eux une communauté d'intérêts communautaires (la redondance est ici obligatoire), le régime et le système s'ensuivent immédiatement. Force est bien en effet que cette communauté spéculaire s'organise en vue des intérêts communautaires, elle qui n'est rien d'autre que l'organisation sociale de leur traitement. Force est aussi que cette organisation se distingue de l'organisation de l'agrégat en société, puisqu'une communauté d'intérêts communautaires *n'est pas* la commu-

1. Il n'existe à ce stade aucune raison d'affirmer que l'humanité est la seule espèce spéculaire donc politique. Seule une observation systématique des formes animales de représentation permettrait de savoir si d'autres espèces (anthropoïdes au moins à cet égard) disposent d'un schématisme dont la structure est du type aRa = aR[bR(cRa)], c'est-à-dire telle que la représentation de soi est une représentation de la représentation qu'un autre quelconque a de la représentation qu'un tiers également quelconque a de soi, ce qui est le caractère unique de la spécularité.

nauté de *tous* les intérêts. Pour que l'organisation du traitement des intérêts communautaires se confonde avec les organisations traitant de tous les intérêts des membres de la communauté, il faudrait que tous leurs intérêts fussent communautaires, ce qui est impossible. De fait, l'« ipséité » des agents, qui constitue leur intérêt primaire, ne se prête pas à une communication parfaite. Aussi « en-communauté » qu'ils soient, les agents sont en même temps « eux-mêmes » et ce qui les concerne en commun n'est bien sûr pas le tout de ce qui les concerne. Au surplus, les agents ne prennent pas tous, sauf par accident, une part identique aux intérêts communautaires, et ne sont pas tous reconnus, sauf par accident, comme aptes à participer de façon identique à leur traitement. Si bien que l'ensemble des membres de la communauté et l'ensemble des membres de la société ne sauraient être congruents. D'où il suit que la communauté autonome se détache sur le fond de la société, et qu'elle n'est qu'une composante du système qui organise cette dernière et comprend toutes les relations entre la communauté autonome et les autres organisations sociales.

Il n'est aucun agrégat social qui – s'il n'est déjà politiquement organisé n'engendre une communauté autonome dès lors que ses éléments sont en interaction spéculaire. Il n'est aucune communauté autonome qui n'engendre un système politique par lequel elle se joint au reste de la société. Réciproquement, il n'est aucun système politique qui ne s'actualise par une organisation déterminée de sa communauté autonome, c'est-à-dire un régime.

La communauté autonome porte son nom parce qu'elle s'auto-organise sous la seule contrainte du système qu'elle secrète et auquel elle appartient, sans qu'aucune autre ne s'immisce dans son organisation. Cette autonomie ne doit pas être comprise comme une faculté de revêtir n'importe quelle structure. L'auto-organisation de la communauté autonome consiste à former en son sein certaines institutions plus ou moins distinctes et formellement définies, chargées de traiter les affaires qui la concernent en tant que telle, à commencer par la question de savoir quelles elles sont et quelles procédures conviennent à leur traitement. Pour cela, elle doit interpréter le système qu'elle a elle-même produit, sans pouvoir le déterminer à elle seule, afin de savoir à quelles conditions les déterminations qu'elle donne à sa propre organisation et aux questions qu'elle traite demeurent légitimes dans le système (c'est-à-dire compatibles avec lui). Il va sans dire, en effet, qu'une communauté autonome dont l'organisation serait délégitimée par le système ne pourrait se maintenir en l'état très longtemps. Or, dans la mesure où l'interprétation du système par la communauté est *conflictuelle* les agents ayant à *débattre* pour accorder leurs modélisations qui, sauf par accident, ne sont pas entièrement concordantes *ex ante*, des stratégies se font jour au sein de la communauté. La légitimation ou la délégitimation qu'elles reçoivent spéculairement entraîne les transformations du régime (et, en quelque sorte, du système). La communauté s'organise ainsi au second degré (la politique) pour s'organiser au premier (le régime) d'une manière compatible avec le système à l'organisation duquel elle contribue.

La circularité inhérente à l'auto-organisation en général, et en l'occurrence au système politique, interdit de penser que l'émergence de la communauté autonome soit un acte positif de sociation ; autrement dit, que l'émergence du régime soit un produit de *la* politique. Il arrive, certes, que de tels actes positifs se manifestent et que les agents s'imaginent instituer délibérément ce qu'en vérité ils constituent inopinément ; mais ces actes positifs sont en réalité rendus possibles par l'existence *préalable* de la constitution spontanée qu'ils croient pouvoir créer *ex nihilo.* Pareillement, la contrainte que le système exerce sur le régime empêche que la communauté autonome, une fois constituée, soit réorganisée intégralement par un acte positif. Reprend ici tout son sens l'idée hégélienne – déjà mentionnée d'après laquelle jamais quelque chose comme une « constitution » ne fût jamais instaurée par quiconque. Il est seulement concevable, et vérifié par l'expérience, que – dans le cadre et les limites d'une auto-organisation – surgisse chez les agents une volonté « cybernétique » d'allo-organisation ; mais il est logiquement impossible, pour ce motif qu'elle n'est qu'un moment d'un processus d'auto-organisation, que cette volonté soit pleinement efficace et parvienne à conformer exactement la communauté à ses projets. S'il advient que l'organisation ressemble à de tels projets, il convient de renverser l'ordre « cybernétique » des causes et des effets. C'est la volonté qui est ici le dérivé. Ce n'est pas affirmer néanmoins que la volonté politique n'est rien ou qu'elle est illusoire. Elle peut, quelquefois, acquérir une forte légitimité et contribuer du coup puissamment à l'auto-organisation ; mais elle ne saurait jamais la supprimer, car la maîtrise de la communauté tuerait le système. La politique n'est pas le vulgaire épiphénomène d'un autre processus local prétendument fondamental ; pourtant, elle ne peut jamais s'extraire de ce qui la rend possible, pour le contrôler. La politique est le moyen dont les agents disposent pour se réapproprier le politique qui leur échappe à mesure qu'ils le constituent. Toutefois, elle n'exclut pas la sagesse qui indique les limites logiques de cette réappropriation, et ouvre simultanément le champ aux autres modalités de l'autonomisation ou réappropriation de soi.

Notons au passage que ceci ne va pas sans conséquences sérieuses sur la théorie du droit qui s'avère une absurdité lorsqu'elle stipule une stricte hiérarchie des normes. La volonté peut s'imposer doctrinalement (« idéologiquement ») aux agents comme l'unique fondement d'une « norme fondamentale » dont dériveraient toutes les autres, mais il n'est alors aucun moyen logique de fonder en droit cette volonté. On est inévitablement renvoyé à la circularité du système ; sachant qu'elle n'empêche pas néanmoins les agents du système de se méprendre sur lui et qu'elle fonctionne alors hors de leur reconnaissance.

Que la communauté soit l'effet d'une génération spontanée ne signifie d'aucune manière qu'elle est sans cause : sa cause est l'interaction spéculaire. Les agents constatent qu'ils ne peuvent maintenir la coordination synergique de leurs comportements, qui est indispensable à leur survie et à leur vie en général, sans recourir à des arbitrages. À défaut, les oppositions synergiques auxquelles ils se trouveraient confrontés se solderaient chaque fois par l'élimination de l'un ou plusieurs d'entre

eux, sans qu'ils aient les moyens de connaître par avance l'issue des confrontations ; et leur existence évoluerait au gré de rencontres aléatoires. Les oppositions naissent du caractère spéculaire des fins poursuivies. Celles-ci n'étant pas *a priori* données aux agents, mais acquises naturellement, génèrent des concurrences dont la borne est l'arbitrage. Ils constatent également que les arbitrages s'effectuent nécessairement à des niveaux différents selon la nature des intérêts en cause, une communauté n'étant intéressée à rendre un arbitrage que si elle estime que son absence pourrait la perturber, et son arbitrage n'étant intéressant pour les agents que s'ils estiment qu'il peut être efficace. Ils constatent enfin par là-même qu'il y a nécessairement un niveau d'arbitrage au-delà duquel aucun recours ne présente ces caractères : celui de la communauté la plus large partageant un intérêt pour la solution de la cause et capable de l'imposer effectivement du fait de la reconnaissance qu'elle obtient et de la nature de son organisation. Celle-ci est par définition la communauté autonome. Son existence est compatible non seulement avec celle de communautés inférieures chargées d'arbitrages de niveaux inférieurs, mais aussi avec celle de communautés supérieures impuissantes à faire sanctionner la validité de leurs éventuels arbitrages. La communauté reçoit ainsi sa spécificité. L'émergence du politique n'exige pas davantage.

De quelque arbitrage qu'il s'agisse, il requiert une communauté et une procédure, l'une et l'autre étant plus ou moins stablement fixées. Nous appelons cette organisation le *régime*, dans le cas de la communauté autonome, et dans ce cas seulement. Nous appelons cette communauté elle-même, et elle seule, la *communauté politique*. La raison d'être de ce privilège réside dans les propriétés spéciales de cette communauté : bien que *toute* communauté soit partiellement autonome, sauf à se dissoudre ; et bien que *toutes* procèdent à des arbitrages, seule celle que nous nommons « autonome » par excellence peut exercer des arbitrages sans y être à son tour soumise. Encore qu'il soit plus vaste qu'elle et qu'il s'impose à elle, le système politique n'est pas à proprement parler une communauté ; et la communauté politique est celle qui effectue *en lui* les arbitrages du niveau le plus élevé. Elle peut être appelée en arbitrage pour des litiges portant sur l'organisation des communautés inférieures, en tant qu'ils se répercutent sur son organisation à elle ; mais tous les arbitrages auxquels elle peut elle-même consentir à se soumettre en tant que composante de communautés supérieures au système, ou bien n'affectent pas son autonomie (c'est-à-dire n'ont pour elle que le caractère obligatoire qu'elle veut bien leur accorder), ou bien la ravalent au rang de communauté inférieure par rapport à la nouvelle communauté politique qui émerge alors *ipso facto*. La structure s'augmente d'un degré et sa nature demeure.

Bien qu'il n'y ait pas d'organisation sans un minimum de différenciation, une communauté politique peut être relativement indifférenciée, au sens où tous ses membres participeraient de la même façon à une procédure unique de traitement de toutes les affaires. En aucune manière cette indifférenciation relative ne se laisse interpréter comme une indétermination. Elle constitue une classe de régimes particuliers, et même très particuliers. Il s'agit bien cependant d'une *classe* de régimes car

une variété de procédures uniques est susceptible de remplir ces conditions. Mais les possibilités sont de toute évidence plus nombreuses à mesure que l'on s'élève sur l'échelle de la différenciation : les affaires peuvent être indéfiniment divisées en catégories distinctes, dans lesquelles les agents jouent des rôles disparates. Ce qu'on nomme la « séparation des pouvoirs » n'est qu'une prénotion très approximative de cette combinatoire. La tripartition de Montesquieu (Législatif/ Exécutif/ Judiciaire) ou celle de Locke (Législatif/Exécutif/Fédératif [2]), correspondent à des conceptions datées et localisées des régimes politiques, sur la base desquelles l'imagination peut se livrer à de libres sophistications. C'est ainsi, par exemple, que Sun Yat Sen distinguait cinq « pouvoirs d'État » (Législatif/Judiciaire/Exécutif/Examen/Censure) superposés à quatre « droits du peuple » (Vote / Révocation / Initiative / Référendum) [3]. Le droit constitutionnel suisse préfère pour sa part parler de « répartition des missions » [4] entre divers organes, appellation sans doute plus conforme à la prudence.

Le fonctionnalisme commet fréquemment l'erreur d'attribuer aux fonctions une existence en soi, et de considérer que ces fonctions éternelles seraient historiquement l'objet d'un développement structurel de plus en plus différencié. C'est ne pas comprendre que les fonctions sont inventées par les communautés et ne sont rien d'autre que l'activité de leurs « structures » ; autrement dit, que l'organe, en politique, crée la fonction. L'observateur constatant empiriquement l'activité de telles structures, peut ensuite se demander comment d'autres structures accomplissent la « même » activité ; comment par exemple la fonction législative s'exerce dans un régime où n'existe aucun législateur. On peut, certes, arriver ainsi à des comparaisons, mais il est plus instructif de s'interroger sur la manière dont une communauté se reconnaît des fonctions et se dote de structures pour les remplir et sur les effets émergents de ce processus sur l'organisation.

De ce point de vue, la communauté historique qui nous sert de référence en tant qu'elle s'est pensée elle-même comme créatrice de fonctions et de structures – ne doit pas nous imposer par ailleurs ses déterminations particulières. Athènes, à l'âge classique, se caractérise par une extension exceptionnelle du *débat public* : un nombre exceptionnellement élevé d'affaires différentes y étaient sujettes à la discussion collective des membres de la communauté politique. Or, si toutes les affaires politiques, en tant qu'elles sont des questions demandent à être *délibérées*, il n'est pas indispensable que la délibération porte sur un grand nombre d'affaires distinctes et prenne la forme d'une discussion collective élargie. Il peut même arriver que le débat public soit un événement extraordinaire pour certains régimes ; encore qu'il soit difficilement évitable sur la longue période, puisqu'aucune organisation déterminée n'est compatible avec une variation indéfinie des états de son environnement, et en vient forcément un jour ou l'autre à être mise en cause. Alors, sous une forme ou une

2. Le pouvoir « fédératif » recouvre la « politique extérieure ».
3. Cf. « Le fonctionnement de la machine étatique », in *Le Triple démisme*, trad. fr., Shanghai, 1929.
4. Cf. Th. de Félice, *Institutions de la Suisse*, 2.1, Paris, 1985.

autre (qui peut être la forme atténuée de la conspiration, ou la forme epsidionale de la révolution), le débat public s'instaure. Reste qu'un régime peut se caractériser par sa « discrétion » : la limitation de l'éventail des affaires publiques et le secret des délibérations.

Nous devons nous attendre à ce que les communautés politiques, leurs régimes, soient potentiellement ouverts à des catégories très diverses de questions, délibèrent à leur propos de façons très diverses, et sanctionnent de façons non moins diverses ces délibérations. Chacune aura sa manière propre d'évoquer les questions, de les sérier, de repérer les alternatives qu'elles comportent, de s'orienter dans les bifurcations et de mettre en œuvre les réponses. Rien n'autorise sur ce plan à confondre la *quantité* des affaires traitées avec la quantité d'affaires *qualitativement* différentes. Il est par exemple vraisemblable que l'État moderne se livre à une activité de traitement des affaires publiques plus intense que la Cité athénienne ; il est en revanche vraisemblable que les affaires qu'il est apte à traiter sont moins variées, d'où l'impression souvent ressentie par ses agents que la politique contemporaine manque de poser les vraies questions. Dans l'évaluation de la complexité des régimes entre eux, ce genre de différences doit être pris en compte. L'observateur est en effet spontanément porté à sous-estimer la complexité des processus non significatifs pour les régimes qui lui sont familiers, alors qu'ils peuvent être hautement significatifs pour des agents soumis à des régimes étrangers.

Il importe de remarquer que le traitement des affaires publiques, donc le régime dynamiquement considéré, est un processus également circulaire, dont chaque phase renvoie à chaque autre : la « décision » n'est pas identique selon le type d'« exécution » qui est appelé à lui succéder. l'« exécution » n'est pas davantage identique selon le type de « décision » qui la précède, l'« évocation » des questions est différente selon la forme des « décisions » auxquelles elle peut donner lieu, etc. Il y a une cohérence minimale des phases, qui dépend de leur circularité. C'est en ce sens – et en ce sens seulement – qu'il est permis de parler de « rationalité » de l'organisation politique. Il serait irrationnel d'écraser une mouche avec un marteau-pilon, et de confier à un organe dont le fonctionnement est lourd la gestion des questions anodines ; de confier à un organe dont le fonctionnement est coûteux le contrôle de comptes faibles en volume, ou encore de confier à un organe long à mettre en activité la gestion d'affaires urgentes et inattendues. Un régime qui le ferait manquerait aux fonctions qu'il s'est lui-même assignées. Par contre, la « rationalité » est sans rapport avec les fonctions elles-mêmes ou le choix des affaires à traiter : les querelles byzantines ne sont nullement irrationnelles pour les Byzantins ; seule leur manière de les régler peut l'être ou ne pas l'être, cas par cas.

Malgré tout, la circularité *n'apparaît pas* toujours aux agents qui peuvent s'efforcer de donner au régime une figure hiérarchique fortement accentuée, comme s'il était réellement possible que la structure de la décision dans une communauté politique soit strictement orientée de haut en bas. Ce type de croyance n'est pas de l'ordre de l'illusion pure et simple, car il aboutit effectivement à ce que des arrange-

ments hiérarchiques s'inscrivent à l'intérieur de la circularité, dont l'État fournit une classe très importante. Les effets de circularités sont alors vécus comme des dysfonctionnements ; mais au lieu de nuire au régime, ils peuvent contribuer à le stabiliser. C'est ainsi que les carences de la politique d'un monarque sont habituellement imputées à son entourage, et celles d'un gouvernement, à la résistance de l'administration ou, par exemple, des syndicats. Le dysfonctionnement consolide alors ce qu'il aurait, à première vue, dû délégitimer. Dans le même ordre d'idées, la hiérarchie positiviste des normes de droit, bien qu'elle corresponde en dernière analyse à une erreur logique, dysfonctionne de manière favorable lorsque les tribunaux, au lieu de s'en tenir à la lettre de la hiérarchie, rattachent artificiellement leurs jugements en équité aux textes de loi. Alors, le sentiment que la loi elle-même serait équitable – ce qu'elle *ne peut pas* être du fait de sa généralité – conforte à la fois l'erreur théorique et la stabilité du régime. Il n'est pas jusqu'à la « malhonnêteté » qui, en corrompant des hiérarchies irrationnelles au point de vue de la circularité du régime, ne parviennent dans certains cas à le rendre viable. On sait le rôle joué naguère aux États-Unis par les politiciens maffieux (« bossisme »), qui ont fortement contribué à l'intégration politique des immigrants. On connaît le rôle analogue joué par les marchés clandestins dans la stabilité du régime soviétique. La science politique, malgré les apparences, ne s'oppose pas ici à la « morale politique », ce qu'elle n'est capable de faire en aucune circonstance. On peut juger ces arrangements déplorables sur le plan de la morale politique, et les dénoncer. La science politique n'intervient que pour indiquer que leur élimination impliquerait aussi celle de la hiérarchie réputée normale, mais impossible.

Nous avions désigné sous le nom de « pouvoirs publics » les institutions communautaires, dans la mesure où la communauté sanctionne de son autorité les pouvoirs dont elle les investit. Il faut cependant préciser que le régime comporte non seulement les pouvoirs publics juridiquement définis, mais encore toutes les institutions de droit privé, ou privées de droit [5], qui interviennent effectivement dans son organisation, même quand leur légitimité est très conflictuelle. Elles sont des institutions dans la mesure où leur réalité n'échappe pas à leurs agents et où leur reproduction est jugée utile par un nombre suffisant d'entre eux. Le concept proposé les intègre donc en lui.

Ces commentaires sur le régime une fois faits, nous pouvons en revenir au système. Or, aussi décisive qu'elle soit pour le système, aussi centrale qu'elle soit dans la délibération de la communauté politique, la question du régime ne s'élève jamais pour la théorie au rang de question politique *première.* La « sélection » historique du régime est opérée par le système, c'est-à-dire notamment, mais notamment seulement, par l'auto-organisation de la communauté autonome. Dans une société, la formation de la communauté autonome et la délimitation de sa place, sont logiquement antérieures (mais non pas chronologiquement) à la fixation des fonctions des pou-

5. Elles correspondent ensemble aux « systèmes privés » (réguliers ou irréguliers) » de Hobbes.

voirs publics et des structures qui y correspondent. Bien que la communauté politique rétroagisse très activement sur sa propre condition d'existence, il ne peut la contrôler entièrement ni la modeler librement, contrairement à ce que l'illusion volontariste moderne porte à croire. Ce n'est certainement pas parce que la communauté politique est autoréférente dans ses délibérations qu'elle est intégralement autodéterminée par ses pouvoirs publics. Son autonomie s'inscrit dans les limites du système et ne rétroagit sur lui qu'en transitant par son organisation globale à lui. Sa faculté de rétroaction dépend en particulier de l'extension que le système politique accorde au domaine d'intervention de la communauté politique (« champ du politique »).

Certes, des régimes appartenant à des systèmes politiques foncièrement distincts peuvent présenter entre eux des analogies structurelles qui sont la condition de possibilité d'une analyse comparative des régimes ; de même que, inversement, des régimes foncièrement distincts peuvent être associés à des systèmes analogues. Mais ces parentés éventuelles ne doivent pas nous dissimuler la différence de nature entre les régimes, qui est induite par la variété des systèmes : aussi semblables que deux régimes puissent être, ils n'en sont pas moins hétérogènes entre eux si leur situation relative dans le système est dissemblable. À supposer par exemple que la démocratie soit un régime précisément défini (ce qui – ainsi que nous aurons l'occasion de voir – n'est pas le cas), elle serait malgré tout fondamentalement différente dans un système dans lequel la communauté politique est numériquement très restrictive par rapport à la société (comme les Cités antiques) et dans un système où elle est au contraire très élargie (comme dans les États contemporains) ; elle serait aussi fondamentalement différente dans un système dans lequel le champ du politique est restreint (comme c'est en principe le cas des régimes libéraux) et dans un système où il est élargi (comme c'est en principe le cas des régimes socialistes). De même, le régime fonctionnera de manière extrêmement variable selon l'interprétation du sacré qui prévaudra dans le système, et selon la structure de toutes ses autres instances.

La communauté est concaténée dans un système à une pluralité d'autres communautés et organisations sociales. Elle se caractérise par ses délibérations mais aussi par ses silences, qui sont tous deux conditionnés par l'état du système. Elle interprète ce que les autres composantes attendent d'elle et sont prêtes à en recevoir. Réciproquement, celles-ci interprètent ce qu'elles peuvent espérer de la communauté politique et ce qu'elles ne peuvent accepter de sa part. Ce n'est pas nécessairement que la communauté politique serait située dans un rapport de force avec les autres composantes, et qu'elle serait amenée dans certaines circonstances à *négocier* avec elles. La négociation peut avoir lieu, mais à l'intérieur d'un système de communication qui lui donne ou lui refuse un sens. Or, comme ce système de communication est le système politique, celui-ci s'exprime dans son langage particulier. Dans tel système politique, certains actes auront un sens politique, d'autres non, qui ne sont pas les mêmes dans un autre système. Ainsi, dans les systèmes que nous connaissons dans nos pays, l'amour – acte social insigne – n'a guère de sens politique, et ne s'intègre à la com-

munication politique qu'en termes de mariage, fécondité, etc. Ce n'est pas seulement que la communauté politique *renonce* à intervenir dans le domaine de l'amour, mais qu'il n'y aurait aucun *sens* pour elle à le faire ; si bien qu'un politicien qui s'y efforcerait s'en trouverait discrédité aussitôt. L'amour n'est l'objet d'aucun *enjeu* politique, mais il pourrait en aller autrement, comme l'a prouvé l'exemple de la Chine où il fût un temps l'occasion de débats publics, de rapports de force et de négociations. À l'inverse, dans certains systèmes où la religion et le politique sont étroitement mêlés, la question de la laïcité peut être totalement dépourvue de sens, ce qui n'est nullement la même chose qu'un système où elle a un sens, mais où le régime la rejette. Des remarques comparables pourraient être faites à propos du droit ou de l'économie.

Un système politique, comme une langue, peut évoluer. Ce qui n'avait pas de sens peut en acquérir, et *vice versa*. Mais, comme une langue, il possède des caractères rémanents qui permettent de repérer son identité diachronique. Comme une langue, il est perpétuellement reproduit par les agents qui se repèrent grâce à lui, sans toujours le repérer expressément : on peut parler une langue sans prêter attention à ses propriétés linguistiques, on peut vivre dans un système politique sans prêter attention à ses propriétés politiques. Se forment en son sein des idiolectes associés aux communautés ou organisations sociales qui le composent, qui sont eux-mêmes susceptibles de se spécifier encore davantage : parmi les idiolectes du système, on trouve celui de la communauté politique, et à l'intérieur de cette dernière, des idiolectes administratifs, partisans, etc.

Le système politique peut ainsi survivre à ses propres transformations, y compris celles du régime ; et il les maintient dans certaines bornes. De tous les auteurs, Tocqueville est celui qui a le mieux vu – sans toutefois en fournir l'explicitation théorique – la différence du système et des régimes, la capacité du système à conserver une permanence en deçà de ces changements de régimes, l'obligation faite aux régimes successifs de s'accorder aux caractéristiques du système, en même temps que le rôle nodal joué par l'organisation de la communauté politique dans et sur l'organisation du système. *L'Ancien Régime et la Révolution* [6] est entièrement consacré, dans une terminologie différente, à la permanence du système politique de la France, et à la concordance des régimes pourtant fortement distincts dans le même système.

La France ne se définit pas par son territoire ; au contraire le territoire français se définit par son rattachement au système politique français. Elle ne se définit pas non plus par un régime unique qui prendrait successivement plusieurs visages, car la constitution républicaine est assurément différente de la constitution royale. Elle se définit par une manière propre d'articuler entre elles les communautés qui la composent ; en sorte que même la Révolution est *française* au sens où elle s'inscrit dans le système et en porte la marque. Son système ne s'est pas forgé indépendamment de ses régimes ; au contraire, la communauté politique a été – comme il se doit – le point focal auquel tous les agents du système se sont toujours reconnus comme lui

6. *Œuvres complètes*, II, Paris, 1953.

appartenant, et le moyen de l'autoréférence de la France. La longue stabilité historique du système politique français n'implique pas néanmoins que les systèmes seraient totalement à l'abri d'une rupture. De même que la période moderne et contemporaine avait été précédée d'une instabilité systémique de la France (notamment dans ses rapports avec l'Angleterre), l'Allemagne moderne et contemporaine a manifesté une instabilité systémique de longue durée.

De tels phénomènes ne se laissent pas appréhender a *priori*, mais par le jeu des composantes du système, vers quoi nous devons maintenant orienter notre recherche.

SECTION II

Le domaine du politique

4

Jadis et demain : l'ordre du sacré

De toutes les manières de déterminer le monde social, celle qui distingue entre un domaine sacré et un domaine profane est à la fois l'une des plus anciennes et l'une de celles dont l'incidence sur la configuration du politique est la plus importante. Non seulement la plupart des sociétés se sont constituées en communautés autonomes – c'est-à-dire politiques, en tant qu'elles étaient des communautés de religion- mais même dans les cas où la congruence entre les deux n'était qu'imparfaitement réalisée, le traitement des affaires politiques fut toujours différent selon qu'elles étaient d'ordre sacré ou bien d'ordre profane.

Cette question peut paraître à tort sans prise sur l'actualité, ou concerner un aspect subalterne du politique. Rien de plus illusoire cependant que la théorie dite « positiviste » – mais en réalité commune à la Modernité dans son ensemble – d'une succession linéaire des âges de l'humanité depuis une ère théologique jusqu'à l'âge de la science. Rien de plus erroné que sa version politologique d'après laquelle le politique, initialement enfermé dans une gangue mystique, aurait ensuite trouvé sa vérité dans la laïcité de l'État. La seule vérité certaine que nous possédions de cet égard est bien plutôt notre double ignorance de la nature du religieux et de celle du politique, et l'impuissance dans laquelle nous sommes corrélativement d'établir une liaison conceptuelle consistante entre les deux.

Cette ignorance est pour une part historique. Ce que nous connaissons sous le nom de « religion primitive » est une élaboration tardive vraisemblablement fort éloignée des formes originelles. Le religieux à l'état naissant, d'où l'on pourrait tirer un éclaircissement primordial, nous est, selon toute apparence [1], à jamais inaccessible. Quant aux religions les plus reculées parmi celles dont nous avons conservé quelques traces, elles sont d'une complexité qui oblige à leur supposer une organisation sociale sous-jacente autrement plus sophistiquée que celle qu'on serait d'abord tenté d'attribuer à une humanité balbutiante. La présence de systèmes mythologiques extrêmement riches au milieu de tous les fragments de religions archaïques en notre possession, sont un indice très sûr d'un raffinement qui empêche de traiter naïvement les religions les plus récentes comme des paradigmes révélateurs de toutes les autres. Pareillement, nous avions vu qu'il était inacceptable de tenir les figures politiques modernes pour un dépassement ou même un accomplissement des précédentes.

Rien n'autorise inversement à considérer les grandes religions classiques comme de simples corruptions d'une religion ancestrale dont nous ne savons par ailleurs à peu près rien. Aussi différentes qu'elles aient été des religions archaïques, et *a fortiori* des religions originelles, elles n'en sont pas moins caractérisées par une vitalité remarquable. De même, les formes proprement contemporaines de religiosité constituent des transformations nouvelles (mais pas nécessairement ultimes) dont l'ampleur, loin de se laisser interpréter comme un signe de dépérissement, manifeste la vigueur. En sorte que, depuis les sociétés si anciennes que nous en avons perdu la mémoire, jusqu'aux sociétés si récentes que nous n'avons par rapport à elles aucun recul, la nature de la religion, tout comme celle du politique, s'est profondément modifiée ; mais ces altérations naturelles n'impliquent ni progrès, ni perte de sens. À ce stade, nous sommes simplement confrontés à une diversité de figures de la religion auxquelles correspondent autant de figures distinctes du politique et nous n'avons aucun motif sérieux d'accorder une primauté aux unes plutôt qu'aux autres. Après avoir longtemps passé pour une survivance précaire, une erreur réfutable, ou un instrument de domination aux mains des élites traditionnelles, la religion reparaît aujourd'hui avec force, ayant survécu au faisceau des attaques qui s'étaient réclamées de la science ou de la raison, et qui ont ainsi vainement épuisé leurs ressources. Dans les pays les plus marqués par la Modernité, elle est pratiquée dans tous les groupes, sous des modalités classiques ou radicalement neuves ; dans les autres, le réveil du sentiment religieux est si obvie qu'il n'est pas besoin de le souligner davantage. Cette reviviscence s'accompagne, comme il est bien normal, d'un regain d'attention théorique. Le sacré, perdant ses liens exclusifs avec les cultures primitives ou anciennes, se fait reconnaître comme une composante possible*ment* universelle de l'organisation sociale. Aussi est-il heureux que l'analyse politique s'inquiète à nouveau de lui sans plus le réduire à un épiphénomène transitoire, accidentel, ou à un « appareil idéologique » caractéristique des seules situations d'oppression. Pourtant, après un excès

1. Cf. A. Leroi-Gourhan, *La religion de la Préhistoire*, Paris, 1964.

d'indignité, il serait fâcheux d'entrer dans l'erreur contraire en découvrant soudain à l'intérieur du sacré le ressort unique du politique, ou en inventant une relation uniforme entre les deux. De même que le politique se laisse facilement confondre avec l'État, le pouvoir, la domination, le sacré se prête aux interprétations de fantaisie. Quand l'imagination théorique n'est pondérée par aucun frein, chacun est libre de construire un édifice hypothétique qui n'a d'autre justification que de conjurer l'erreur précédente. C'est ainsi que, pour certains, le sacré serait la véritable origine du politique qui lui succéderait en prenant en charge sa fonction, et que, pour d'autres, le politique serait l'abandon du sacré, le renversement d'une infrastructure sociale non politique initialement établie à l'époque religieuse première. La prudence requiert pourtant que, jusqu'à ce que la preuve du contraire soit éventuellement administrée, le politique et le sacré soient considérés comme contemporains l'un de l'autre, distincts mais non séparés. Aucun motif avéré ne permet de conclure ni à l'antériorité du sacré ni à l'incompatibilité des deux domaines ; aucun n'autorise à voir en l'un ni la vérité ni la négation de l'autre. Autant que nous puissions le pressentir à ce stade, ils s'organisent conjointement et revêtent l'un et l'autre des configurations différentes aux divers moments.

Il reste que leur corrélation ne peut être valablement établie que si nous procédons à l'égard du sacré à un effort d'élucidation comparable à celui qu'il faut conduire sur le politique. En identifiant le politique au domaine de la communauté autonome, nous nous sommes soigneusement gardés de le ramener à un type *particulier* d'autonomie communautaire, en l'associant par exemple de manière exclusive à la division étatique qui n'en est qu'une virtualité. De même, il faut s'empêcher de ramener le sacré à un type particulier ; ce qui exige de surmonter pour commencer la confusion lexicale qui exprime une confusion des idées dans cette matière comme dans toutes les autres.

On emploie ordinairement, comme si elles étaient équivalentes, les notions de sacré, religieux, théologique, etc., et on les inscrit au sein d'une nébuleuse composite de termes également mal définis, comme ceux de « dieu », « mythe », « culte », « rite », « sacrifice », etc. Observons d'abord que le mot « théologie » renvoie directement à celui de « dieu », alors que les dieux, qui sont des entités personnelles, ne sont ni l'expression unique ni sans doute primordiale du divin, bien qu'elle soit éponyme et la plus insistante. Avant et après – qu'il se soit déterminé sous des espèces anthropo- ou zoomorphiques, le divin est « diffus », « élémentaire » (au sens ou l'on parle des « éléments » naturels). Or c'est à partir du divin en général, et pas seulement des dieux, que le sacré peut être appréhendé dans toute sa plénitude.

S'il est assez aisé de repérer le divin, il l'est bien moins de le définir. La première partie de cette affirmation semblera hardie si l'on se rappelle le nombre des choses qui, à un moment ou à un autre, ont été qualifiées de divines. Assurément, il n'est pour ainsi dire rien, aucun objet matériel, aucun être vivant, aucun acte, aucun événement qui, en quelque lieu ou à quelque époque, n'ait été vécu comme une hiérophanie, une manifestation du divin. Il en va du divin – remarquons-le – comme du

politique, qui n'est jamais déterminé de la même manière, mais qui est chaque fois déterminé ; qui n'exclut *a priori* à peu près rien de son champ, mais qui peut à peu près tout en exclure. De même que le politique n'est à chaque moment qu'une interprétation singulière et restrictive de lui-même, de même le divin est à chaque moment que l'une de ses propres figurations.

Toutefois, le divin se laisse aisément repérer, de manière entièrement générale et néanmoins toujours déterminée, en tant qu'il est présent chaque fois que des hommes *vénèrent.* Tout ce qui est vénéré est divin par définition et réciproquement : il est le corrélat, le *répondant* de la vénération. Est divin ce que l'acte de vénérer reconnaît comme une réalité digne du respect propre à la vénération ; à l'égard de laquelle une posture déterminée est requise qui procure à la fois proximité et distance ; à laquelle il convient de se soumettre et de rendre son dû ; pour ce motif que cette réalité relève d'un ordre transcendant, c'est-à-dire autre, plus élevé en dignité, plus complet en signification, et plus puissant que l'ordre de la communauté qui vénère. Il y a certes bien des modalités différentes de la transcendance : les unes établissent une rupture dichotomique avec le monde, les autres au contraire s'installent dans le monde et habitent en lui ; les unes rendent le divin invisible et lointain sans pour autant qu'il en devienne étranger –, les autres le rendent visible et proche – sans pour autant qu'il soit à portée de main. Mais toutes lui confèrent une supériorité grâce à laquelle il vient justement compenser les lacunes, *rémunérer* le défaut de l'ordre humain.

Le divin est nécessairement vécu sur le mode de la dette [2], au sens où non seulement il est par définition ce qui possède ce qui fait défaut, mais où il le procure aux fidèles qui sans lui seraient privés des conditions de leur existence, et peut-être anéantis. Dans la mesure où il ne peut jamais solder sa dette par une restitution équivalente, le fidèle est contraint de reconnaître par l'action de « rendre grâce » qu'il bénéficie d'un don gracieux. Cela ne signifie nullement d'ailleurs que le divin recevrait toujours sa constitution de la prise de conscience d'un endettement primitif, c'est-à-dire d'une dette effectivement contractée. La notion d'une faute originelle, d'un manquement ancestral d'où résulterait la dette envers le divin, n'en est qu'une figure parmi bien d'autres : par exemple celle d'une dette permanente, sans origine coupable, provenant de l'insuffisance constante de la condition d'homme. Plus primitive en effet que l'endettement, est la dette ; plus primitif que le manquement à un devoir, est le manque. Du manque constitutif et de ce qu'il est comblé, dérivent en même temps la dette et la possibilité d'un manquement. Parce que l'homme, aussi autonome qu'il soit, ne peut jamais s'approprier lui-même de façon totale, ni du point de vue du sens de son existence ni du point de vue des conditions qui la rendent viable. Parce qu'il n'est à aucun moment maître de toutes ses possibilités et des moyens de les mettre en œuvre ou de les conserver, il est perpétuellement en « manque », le

2. Voir sur ce point mais avec des conclusions bien différentes, l'excellent M. Gauchet, « La dette du sens et les racines de l État », in *Libre*, vol. 2, Paris, 1977. Également, du même auteur, *Le désenchantement du monde*, Paris, 1985.

divin n'étant rien d'autre que ce qui correspond à ce manque, ce qui le pallie sans le supprimer, ce qui permet à l'homme de survivre au manque sans s'affaisser en pur et simple néant, mais aussi ce qui maintient la dette en vigueur en s'abstenant de l'annuler. Car, bien sûr, si la dette était annulée, la nature humaine serait changée en nature divine.

La relation au divin est donc bien par nature « reconnaissance de dette ». L'homme peut perdre le sens de la reconnaissance, non celui de la dette, sauf à s'identifier à la totalité et abdiquer, ce faisant, celles de ses facultés qui sont structurées par une distance avec le monde. Il peut renier la grâce qu'il reçoit, s'indigner contre le divin, refuser d'accomplir les gestes positifs de la vénération et combattre ceux qui le font. Mais en aucune circonstance, il ne peut effacer la dette et faire en sorte de se combler lui-même dans l'indifférence aux limitations de son propre sens et de sa propre puissance. Il peut *vouloir* à lui seul toute la puissance et tout le sens, au point de briser les images de la transcendance en signes d'insoumission, non parvenir à devenir lui-même l'unique matrice, l'unique ressource de sa nature. Il faut pourtant noter que cette situation qui inscrit universellement le divin dans le contexte de l'existence humaine, n'est pas voué à se résoudre de manière immuable en une figuration analogue à celles des religions traditionnelles (anciennes ou classiques). Comme on l'a dit, la modalité théologique du divin, aussi naturelle qu'elle puisse paraître, ne jouit d'aucune exclusivité, et l'on peut se croire athée ou l'être véritablement, sans abandonner pour autant l'exercice de la vénération, par exemple dans son rapport à l'Histoire ordonnatrice de sens et avènement de puissance. Or, très loin de rompre avec l'esprit communautaire des religions, cette forme nouvelle en est la restauration après un âge d'individualisation qu'on avait d'abord pris pour irréversible. La seule atrophie authentique de la faculté de vénérer se trouve ailleurs, dans le ferment, l'agitation soucieuse du monde mais insouciante de la condition d'existence dans le monde, du reste périodiquement interrompue par le contact inévitable avec la mort et l'expérience de la détresse.

Il convient également de souligner que la dette constitutive de la relation au divin n'entretient aucune commune mesure avec les dettes qui interviennent dans le commerce *entre* les hommes, et que la créance divine n'est transférable à aucun d'eux. Que la société soit ou non fortement hiérarchisée, que certains de ses membres bénéficient ou non d'une proximité privilégiée à l'égard du divin qui leur confèrent une position de supériorité- au point qu'on les tienne parfois pour des hiérophanies – demeure sans incidence sur la transcendance elle-même. Le divin s'accommode *a priori* de toutes configurations sociales, encore qu'il consolide à chaque fois l'une d'entre elles. Il ne se substitue jamais entièrement au commerce interne à la communauté ni n'en conduit jamais la totalité des déterminations. Tout au plus encadre-t-il ce commerce dans un ordonnancement qui maintient la priorité de la dette envers lui sur les dettes entre les hommes. Mais cette priorité est susceptible d'interprétations fort variées qui se traduisent, comme nous le verrons, dans la question de la partition entre le sacré et le profane.

C'est nécessairement que la vénération est communautaire, bien qu'elle transite par l'individu et puisse prospérer dans son intériorité en y revêtant des modalités alors singulières. Elle l'est nécessairement parce que le divin, en tant que « répondant », est posé par la faculté de vénérer comme une *réalité* pourvue d'une certaine objectivité cognitive, sauf à se dissoudre [3]. Dans ce dernier cas, ou bien la faculté tourne « à vide » en engendrant une insupportable angoisse, ou bien elle opère le remplacement d'une divinité qui apparaît illusoire par une autre, mieux apte que la précédente à donner sens à la vision du monde des fidèles. Lorsqu'une telle altération se produit – *et elle ne peut manquer de se produire dès lors que la société change* –, elle ne provoque aucune révélation soudaine de ce que le divin serait l'effet d'une projection imaginaire ; pas plus que les métamorphoses de la vision scientifique du monde, voire la découverte de la constitution subjective des objets, n'entraînent la moindre désillusion à l'égard de la science et du monde. De ce que le monde et le divin sont « construits », on ne peut conclure qu'ils sont irréels. Or il n'existe aucune réalité d'aucune sorte qui ne soit *spéculairement* constituée et construite : je ne puis vénérer radicalement seul car le divin n'est une réalité pour moi, donc une réalité tout court, que s'il s'impose aussi aux autres (ou pourra s'imposer à eux quand il leur sera révélé) ; encore que pas obligatoirement à *tous* les autres. Il suffit qu'il s'impose à ceux qui forment avec moi une communauté, ou un nombre significatif d'entre eux.

La moins incomplète de toutes les communautés et la mieux maître d'elle-même est par définition la communauté autonome, qui n'est soumise à aucun ordonnancement humain extérieur à elle. Pourtant, même la communauté autonome est incapable d'accéder à une totale maîtrise de soi, pour la simple raison qu'elle est inéluctablement prise dans un réseau d'externalités : condition humaine, environnement naturel, environnement politique, charges de son passé et ouverture de son avenir. Celles-ci lui échappent toujours pour une part ; et c'est précisément cette part qui, parce qu'elle révèle une altérité, invite à reconnaître l'ordre complémentaire du divin. La communauté autonome peut bien délibérer à loisir de tout ce qui la concerne, elle n'en reste pas moins foncièrement incapable d'*instituer* la nature à sa guise, et de surmonter la finitude de sa condition. Aussi décidée, aussi volontaire, aussi courageuse ou aveugle qu'elle soit, elle est néanmoins menacée à chaque instant de perdre sa vie ou, ce qui serait pire du point de vue de l'autonomie, son identité. Or, cette menace n'a pas à être formulée par une autorité divine : elle réside dans la nature du social et du

3. La *faculté de vénérer* n'est en fait qu'une spécification de l'interaction spéculaire, mais elle la symbolise tout entière. Comme dans le cas général, nous avons affaire à des individus qui conspirent, *nolens volens*, à lui donner forme en fonction des déterminations de leur contexte anthropologique commun. Tous jouent alternativement le rôle de tiers et d'autrui pour tous les autres. L'originalité est ici que la réalité qui émerge remplit cette fois elle-même la fonction d'un Tiers absolu pour la communauté : le divin s'impose en tant que « répondant » / « responsable » ultime de l'interaction sociale. Il est le tiers de tous, celui qui complète leur impuissance collective, et la référence par rapport à laquelle se décide ce qu'ils ne pourraient décider seuls sans risquer de se perdre. Lui aussi auto-organisé, le divin est en même temps la source de l'organisation du monde, dans les limites de laquelle le pouvoir (cybernétique) humain d'organiser vient à trouver sa place.

monde. Le divin, qui recouvre ce que la communauté ne peut s'approprier, est ce qui se dispose à l'en protéger, ce qui lui enseigne à se préserver du malheur, au-delà de ses capacités indépendantes. La seule chose que la communauté ait à craindre étant qu'il se retire, point n'est besoin pour lui d'exercer une coercition (sinon parfois à vocation didactique). Ce n'est assurément pas lui qui vient imposer sa domination. Il se contente de répondre à l'*appel* que la communauté lui adresse sous l'effet d'une finitude *antérieure* à la vénération. Il suffirait d'un retrait pour que les externalités qui échappent par définition à la capacité humaine de compréhension et de maîtrise, ne soient plus comprises et maîtrisées du tout. Alors la communauté la plus résolue serait bientôt livrée au chaos.

La relation au divin ne se réduit pas au divin lui-même. Elle forme un domaine qui inclut en outre ce qui le manifeste et le présente, ce qui lui appartient en propre, ce qui lui est soumis et est réglé par lui, ainsi que ce qui lui est dû. Ce domaine constitue le *sacré* par opposition au *profane* qui est, quant à lui, le domaine de ce que l'humain individuel ou communautaire peut comprendre et maîtriser par ses propres forces, indépendamment du divin. Toutefois, de l'analyse abstraite de la vénération il est rigoureusement impossible de *déduire* les frontières du domaine sacré. La faculté de vénérer, comme toute autre faculté de juger, engendre des déterminations qui ne peuvent être appréhendées que localement. Il importe simplement de voir que le sacré englobe, en plus du divin lui-même, diverses entités qui ne sont pas à proprement parler des objets de vénération, et qui demandent seulement à être révérées, en tant qu'elles sont des occasions de communiquer avec le divin et de lui rendre son dû. Cela implique qu'il existe des réalités ordinaires, au sens où elles ne sont pas intrinsèquement transcendantes, qui sont attribuées au divin ; des réalités qu'il serait matériellement possible d'abandonner à l'ordre profane, mais qu'il faut rendre au divin, donc rendre au sacré, littéralement *sacrifier*, pour restituer au divin ce sans quoi il ne pourrait continuer de rémunérer le manque. La profanation qui est le refus de sacrifier et révérer ce qui doit l'être, est le manquement aux devoirs qui résultent de la dette.

On appelle *religion* toute configuration du sacré, considérée dans un contexte historique singulier. À l'instar du divin, la religion possède fondamentalement une dimension communautaire :non seulement le sacré, comme le divin, est spéculairement constitué, c'est-à-dire constitué par un groupe qui tend à se constituer lui-même en communauté ; non seulement il génère en retour une communauté de sacrifice, comme le divin génère une communauté de vénération ; non seulement les gestes sacrificiels, en s'accomplissant à l'intérieur du social, concernent tous les autres, à commencer par ceux avec lesquels les relations sont les plus étroites, donc les membres de la communauté (y compris s'ils sont eux-mêmes « infidèles ») ; mais surtout, la communauté autonome ou politique est en quelque sorte le lieu naturel de la communauté de religion. Leur concordance est en effet la seule situation qui soit concomitamment favorable à toutes deux. Si la communauté de religion est notablement plus étroite, la figure du divin qui lui est associée devient précaire, et risque d'entrer

en phase de perturbation spéculaire. Inversement, si le décalage lui est favorable, c'est la cohésion politique qui menace de se briser, la communauté politique subissant la perte d'un élément essentiel de sa singularisation. Le cas mutuellement optimal est représenté par une unité politique et religieuse, au point d'équilibre le plus vaste socialement, avant que l'une ou l'autre ne se délite. La religion est alors doublement conforme à son étymon qui indique le « lien » : elle relie au divin ceux qui sont le plus fortement reliés entre eux, et contribue à consolider leur liaison. Quant à la communauté politique, elle assume alors la charge de la dette primordiale, sinon pour la « gérer » vraiment, du moins pour se prévaloir de sa sacralité.

Cependant, ainsi qu'il y avait été fait allusion au début de ce chapitre, les communautés religieuses admettent une congruence éventuellement imparfaite avec les communautés politiques. Une pluralité d'éléments concourt à cette dissociation. Tout d'abord, la religion tend à intégrer la totalité des membres de la société formant l'unité politique, plutôt que de se limiter aux seuls membres de la communauté politique au sens étroit. Elle peut sans doute conférer une position différente dans l'organisation cultuelle aux inclus et aux exclus, mais n'a jamais avantage à laisser complètement en dehors d'elle un groupe social, sauf à accepter qu'il se constitue lui-même en une autre communauté de religion, ce qui ne va pas sans conséquence sur la nature du divin, qui est alors dépourvu d'unicité : la religion des membres de la communauté politique se réduit dans un tel cas à une relation privilégiée avec ce qui apparaît comme la partie dominante du divin, mais elle ne saurait dans ces conditions porter sur le divin tout entier. Le second facteur le plus général est que toute transformation du social affecte – comme il a été indiqué aussi – la figuration du divin, puisque le monde auquel un sens est demandé n'est plus tout à fait le même monde. Or la révision de la figuration du divin, qui est ainsi induite, ne se réalise que graduellement. Elle intervient d'abord localement à l'intérieur de la communauté, et ne se répand ensuite que par une lente contagion. Pendant la durée de cette évolution, l'harmonie communautaire est interrompue : tout se passe comme si deux communautés religieuses coexistaient. Bien que l'innovation religieuse tende à s'articuler sur le corps de la tradition antérieure afin d'en capter l'héritage, le changement qui s'opère risque de se traduire en un antagonisme politique susceptible de causer des blessures irréparables. Alors, la communauté politique et la communauté religieuse se fracturent l'une et l'autre, soit en donnant naissance à deux communautés unifiées et rivales, soit en installant un désordre endémique dans la communauté politique qui se voit coupée en deux communautés de religions distinctes. Un troisième facteur de dissociation est l'individualisation du lien religieux, autrement dit, l'échéance de cette possibilité permanente pour l'individu d'entretenir une relation singulière, isolée, avec le divin, même si par ailleurs cette relation lui crée des devoirs sociaux. La révélation du divin que l'individu reçoit de la communauté est alors appropriée par lui, et se développe librement dans le silence de son quant-à-soi, guidée seulement par des maîtres individuels eux-aussi. La communauté de religion se réduit dans ce cas à la collection de ceux qui vénèrent le « même » divin, de façon analogue mais

séparée – par opposition à la communauté de religion classique qui se compose, elle, d'hommes qui ne vénèrent qu'en tant qu'ils lui appartiennent. À la limite, individus et groupes se mettent en quête de la religion qui leur convient le mieux, individuellement, la recherchent par-delà les frontières, sans plus se soucier de la juxtaposition de religions différentes à l'intérieur de la même communauté politique. Ce phénomène est favorisé par la restitution du politique à l'ordre profane, car alors il n'est plus nécessaire à la communauté religieuse de s'établir en communauté politique pour atteindre sa plénitude : elle abandonne le politique à lui-même pour prospérer en retrait de lui. Le quatrième facteur de dissociation est double : il consiste en l'universalisme religieux et en l'impérialisme politique.

Quand une religion entend rassembler les hommes sans discrimination, elle s'étend au-delà des limites de la communauté autonome qui en était initialement dépositaire, quitte à consentir au syncrétisme qui est le nom du compromis en matière de religion. Ou bien la communauté politique parvient à s'élargir impérialement à mesure que la communauté de religion s'augmente ; ou bien une nouvelle communauté de religion s'instaure transversalement sans dissoudre les autonomies politiques. Inversement, une communauté politique peut se forger un empire sans réaliser pour autant l'unification religieuse, et la rivalité des religions contribue alors à le miner. Ce sont soit ses diverses composantes qui adoptent des religions différentes, soit les divers groupes appartenant à chaque composante qui se partagent en cultes distincts. Parfois, une religion est spécifique d'un clan ou d'une simple famille, qu'il s'agisse d'une version singulière d'un système religieux commun, d'une rémanence de divisions religieuses antérieures à l'unification, ou des prémices d'une innovation religieuse.

Les conséquences de ces situations ne peuvent toutefois être appréhendées directement, car la relation entre religion et politique est située sur au moins deux plans : celui, bien sûr, du rapport entre communauté politique et communauté de religion *en extension*, mais aussi celui du rapport entre *sacré* et *profane* au sein d'une même religion. Ce n'est pas assez en effet de s'interroger pour savoir si la communauté de religion est plus étroite, de même dimension, plus large que la communauté politique ou si elle en coupe plusieurs transversalement. Il importe par-dessus tout de voir si le politique est entièrement, partiellement, ou aucunement sacré. Cette distinction est essentielle parce que – ainsi que nous l'avons dit – les affaires sacrées et les affaires profanes ne sauraient être traitées de la même façon. Par définition, seules les secondes relèvent de la *maîtrise*, individuelle ou communautaire, des hommes, et peuvent être valablement *décidées* par eux, tandis que les premières sont soumises à l'ordre transcendant. En conséquence, la nature du politique varie profondément en fonction de son appartenance. Selon que les affaires qui concernent la communauté en tant que telle, seront sacrées ou bien profanes, elles recevront un type différent de traitement. Et l'on conçoit l'erreur qui est commise lorsque, au nom de la positivité, le politique est abordé comme s'il était profane toujours et essentiellement.

L'écart statutaire entre le politique sacré et le politique profane ne se ramène nullement à un partage des pouvoirs entre prêtres et magistrats, ou entre deux procédures d'accès aux affaires publiques, sauf dans la situation – à cet égard atypique – où l'institution ecclésiastique participe à titre seulement profane à un gouvernement en fait désacralisé. Il est du reste tout à fait possible, et même fréquent, que prêtrises et magistratures soient occupées par les mêmes personnes, sans que la distance entre les deux rôles soit atténuée. Autant la communauté politique et les magistrats qui la gouvernent sont libres d'organiser à leur guise l'ordre profane, autant l'ordre sacré s'impose indifféremment à tous, y compris ceux qui se chargent de l'« administrer ».

La méprise ordinairement commise sur la nature du politique, a mené parfois à considérer comme non politiques toutes les communautés autonomes dans lesquelles le profane n'a pas ou peu de place. Sous prétexte que l'ensemble des affaires est soustrait au pouvoir de changement libre et volontaire qui caractérise l'ordre profane, on n'aperçoit plus la distinction entre ce qui est et n'est pas communautaire. Si, par surcroît, le communautaire absorbe en lui l'intégralité de la vie sociale, on omet de voir, faute d'une conceptualisation adéquate, que c'est à une unité politique totalitaire que l'on est alors confronté ; et l'on confond la présence d'un ordre intangible avec l'absence de contrainte ou de hiérarchie politiques.

L'œuvre principale de la *doctrine* religieuse est de décrire le sacré et, avec lui, les comportements qui sont prescrits lorsqu'on pénètre son domaine, y compris par conséquent les comportements politiques dans l'exacte mesure où ils sont sacrés. Elle ne saurait cependant outrepasser les limites qui lui sont spéculairement assignées. Ce n'est pas unilatéralement et librement que la doctrine peut circonscrire la portée de l'autorité religieuse. Elle doit se restreindre strictement au domaine que la reconnaissance sociale lui accorde, et dont l'extension, extrêmement variable d'une culture à l'autre, est conditionnée par le degré de maîtrise d'elle-même que la communauté pense avoir.

Nous avons vu comment la reconnaissance du sacré et du divin qui l'habite correspondait à l'expérience inévitable d'une facticité, c'est-à-dire d'un déficit de sens et de puissance de l'homme individuel ou communautaire. Celui-ci ne parvient jamais à donner par lui-même un sens suffisant à sa propre existence et au monde qui l'environne, ni à opposer une puissance illimitée à l'ensemble des forces qui se manifestent dans la nature et dans la société. Ceci demeure vrai, bien entendu, quel que soit l'état des sciences, des techniques et des philosophies, et n'est donc pas un trait propre aux civilisations « arriérées », ou une illusion qui pourrait être levée un jour. Il n'est, certes, ni déraisonnable ni illogique de rechercher une source alternative de puissance et de sens, hors des moyens ordinaires de l'ordre profane, sans se borner aux seules conclusions que les observations immédiates et les analyses de l'entendement peuvent valablement poser. *Credo quia absurdum* ne se traduit pas par « je crois parce que c'est absurde », mais par « je crois, car il y a de l'absurde ». Sur ce point, les raisonnements théologiques de la pensée « sauvage », de la philosophie classique et des religions contemporaines, qui sont athées comme on l'a dit, sont tout

à fait analogues. Il n'y a pas de différence fondamentale entre l'herméneutique théologale, qui vise à découvrir le supplément de sens et de puissance dans la révélation, et la consécration d'un sens de l'Histoire transcendant aux vouloirs, aux savoirs, et aux intérêts immédiats des acteurs, se jouant à travers eux, indépendamment de leur capacité de manipuler la nature et d'établir des corrélations vérifiables entre les choses. Ou bien l'on estime pouvoir calculer et assumer l'ensemble des conséquences de ses actes, imposer aux éléments la tournure qu'on veut leur donner, et l'on se trouve alors dans l'ordre profane ; ou bien l'on se garde des effets inopinés, des développements incontrôlables, des ordonnancements ignorés, et l'on entre alors dans l'ordre sacré, ce qui implique une soumission à la transcendance, un sacrifice des possibilités immédiates en vue d'une sauvegarde dans la durée. À cet égard, les religions nouvelles ne se séparent des plus anciennes que sur le plan des modalités d'accès à la transcendance. Pour le reste, il est admis dans les religions nouvelles que le politique est partagé entre, d'une part, un domaine profane (celui du gouvernement), caractérisé par les problèmes de caractère technique et l'expression (élective) des volontés, et, d'autre part, un domaine sacré (celui du Parti), caractérisé par les questions qui relèvent de l'Histoire.

Traditionnellement, la carence sémantique est compensée par les *mythes.* Ils remplissent cette fonction d'une façon que l'on doit à Mircea Eliade d'avoir élucidé avec la plus grande acuité :

> Tout mythe est le récit de gestes accomplis aux origines de la communauté de religion, qui prennent pour elles une valeur paradigmatique, et dont l'itération solennelle garantit la préservation de la communauté : tout mythe, indépendamment de sa nature, énonce un événement qui a eu lieu *in illo tempore* et constitue, de ce fait, un précédent exemplaire pour toutes les actions et situations qui, par la suite, répéteront cet événement. [4]

Aussi juste que soit cette proposition, il convient de noter à quel point les notions ici évoquées sont ambiguës. Il y a, en effet, bien des manières différentes, voire opposées, d'imiter quelque chose ou de la donner en exemple. Certains des actes que décrivent les mythes doivent être effectivement et exactement reproduits ; par exemple, le chasseur utilisera telle arme et non telle autre, les dignitaires seront choisis en fonction de tel caractère et non de tel autre. D'autres gestes qui sont accomplis seulement lors de cérémonies, sont expressément prohibés en d'autres circonstances ; par exemple l'inceste ou le meurtre. D'autres enfin ne sont pas mêmes simulés, mais seulement rappelés, afin d'en conserver la mémoire et la valeur explicative, par exemple une cosmogonie. Seuls ceux de la première catégorie, sont normatifs au sens fort. Ils permettent à la communauté de répéter les processus que le mythe avait initialement engendrés, afin de renouveler son équilibre inaugural, en évitant les gestes malencontreux, issus d'un raisonnement ou d'une volonté purement profanes, dont

4. Mircea Eliade, *Traité d'Histoire des religions*, XII, 164, Paris, 1983 (rééd.).

les conséquences pourraient être fatales. Si la communauté est parvenue à se garder jusqu'à présent dans une stabilité suffisante, malgré son ignorance du tissu des relations qui structurent l'univers dans son moindre détail, c'est parce qu'elle a soumis à des règles – donc à des contraintes – son comportement vis-à-vis d'elle-même et vis-à-vis de la nature. Ces règles, en tant qu'on ne leur connaît pas d'autre fondement que les mythes qui sont à leur source, sont des *rites*. Bien qu'ils aient en quelque sorte prouvé leur validité avec le temps, puisque leur itération a conservé la communauté au lieu de la détruire, ils ne peuvent comme tels être rapportés à des principes abstraits ou à des liaisons causales [5], sauf à perdre leur caractère rituel et devenir des préceptes profanes susceptibles d'être changés. Ils ne peuvent même être soumis à l'expérimentation, puisque tout essai pour observer les conséquences néfastes de leur violation serait condamnable.

Aussi, la religion exprime-t-elle par des récits dogmatiques les normes qu'elle fixe aux actes communautaires généralement les plus importants (actes matrimoniaux et sexuels, funéraires, guerriers, judiciaires, etc.) ou proprement cultuels. C'est uniquement quand une activité s'impose comme pourvue d'une signification autonome et d'une puissance suffisante, sans engendrer de dangers incontrôlables, par exemple en matière d'hygiène, qu'elles s'extirpent peu à peu de l'ordonnancement sacré. Mais aucun geste ne saurait être profane si ses tenants et aboutissants n'ont aucun moyen d'être maîtrisés sans l'assistance des divinités tutélaires.

Les actes nuisibles et prohibés que le mythe véhicule ne peuvent, quant à eux, être reproduits que de manière symbolique, ce qui n'est pas dire nécessairement fictive. Un symbole n'est pas toujours un signe dont le lien avec ce qu'il représente est de pure convention. Il peut être lui-même un exemple *réel* de ce qu'il représente : par opposition à la simulation sacrificielle, le sacrifice humain est ainsi un symbole dramatiquement réel. À la fonction préventive qui peut être adéquatement remplie par de simples signes abstraits, il ajoute une fonction cathartique qui n'est jamais si efficace que devant le spectacle concret de la réalité même. Il reproduit un geste auquel les hommes sont spontanément enclins mais qui leur est interdit tant ses conséquences sont malheureuses. Ce geste, exécuté dans le contexte extraordinaire du rite, qui en dénature les effets, se substitue aux gestes identiques qui perturberaient gravement la vie profane s'ils y étaient librement perpétrés.

Les autres enseignements du mythe, qui ne comportent en eux-mêmes ni obligation ni prohibition, sont reproduits de manière simplement verbale. Ce sont, par exemple, les généalogies, qui visent à replacer les choses ou les relations dans la perspective d'une origine transcendante en dehors de laquelle elles demeureraient inintelligibles.

On remarquera que cette trifonctionnalité du mythe n'altère pas son unité. Un même récit peut remplir plusieurs fonctions simultanées aussi bien qu'une seule. De

5. C'est de la seule causalité efficiente ou « humienne » dont il s'agit ici, et non bien entendu de la causalité en général ou « aristotélicienne ».

même, le fait que le mythe signifie davantage par sa structure que par son contenu est ici sans incidence : dans la vie sacrée comme dans la vie profane, ce sont les rapports entre les termes qui comptent plus que les termes eux-mêmes. Il y a davantage : la structuration des mythes est conduite selon des règles rigoureuses qui les empêche de se résoudre en fantaisies. Elle se distingue de la logique profane par l'inclusion qu'elles admettent entre les contraires, alors que celles-ci les excluent *a priori*. Tel est le procédé qui leur permet d'apercevoir l'autre côté des choses, celui qui est occulté par le discours de l'entendement analytique (qui repose sur le principe du tiers-exclu) ; de compléter la réalité visible par son négatif invisible, quitte, ce faisant, à subvertir radicalement la conception profane, voire le langage profane comme le fait le Zen, en établissant des équivalences entre chaque chose et celle qui s'y oppose, et en remplaçant la causalité par l'analogie. En sorte qu'il n'y a pas, d'un côté, une pensée « sauvage », propre aux peuples primitifs, et, de l'autre, une pensée civilisée, domestiquée propre aux Modernes, mais une pensée sacrale commune à tous les peuples, qui coexiste avec une pensée profane (non moins commune dans son principe), chacune régissant un ordre spécifique de réalité. Simplement, la part qui est respectivement dévolue aux deux domaines varie dans d'énormes proportions selon la culture que l'on considère. Il suffit d'interroger un « sauvage « sur les questions qui sont profanes à ses yeux pour constater à quel faible degré son mode de raisonnement diffère de celui du Moderne qui l'interroge. Il suffit, à l'inverse, d'interroger un Moderne sur les questions qui sont sacrées à ses yeux pour voir à quel faible degré il se sépare de l'approche ancestrale. La difficulté réside uniquement entre le partage à effectuer entre ces deux aspects du monde.

Le lien primordial que le mythe entretient avec les origines, tend à arrimer d'autant plus fortement une communauté à son *passé* qu'elle accorde au

sacré une place plus grande. Ceci constitue la parcelle de vérité contenue dans l'opinion ethnocentrique des Modernes à propos des « sauvages ». Ces derniers peuvent être légitimement qualifiés de *Primitifs*, en effet, dans la mesure (mais dans la mesure seulement) où ils cherchent à se tenir aussi proches que possible de leurs origines et à ne pas s'écarter des procédures premières. Alors que les Modernes au contraire, renoncent aux origines et espèrent s'en éloigner, les Primitifs interprètent tout changement sur le mode de la corruption et de la décadence. Alors que le passé est pour les Modernes le lieu chaotique des injustices, des ignorances et des désillusions, et l'avenir la résidence de l'idéal, du progrès et du savoir, les Primitifs gardent les yeux fixés sur les commencements, et n'envisagent le futur que comme itération cyclique ou anéantissement du monde. C'est seulement lorsque leur communauté est malade, notamment sous l'effet d'une contamination par les Modernes, que les Primitifs consentent à se tourner vers l'Après, mais afin d'y porter l'espérance d'une restauration des origines et d'un retour à l'ordre inaugural.

Dans ce qu'ils ont conservé des religions traditionnelles, les Modernes demeurent des Primitifs : de l'Au-delà ils attendent une seconde naissance, une résurgence, un recommencement, une résurrection apte à rétablir le paradis perdu. Ils se soumettent

à des rites emprunts de révérence pour la genèse du monde, et c'est à sa lumière qu'ils conduisent leur destin religieux. Pour le reste, une faille les fait dériver loin des Primitifs, dans la direction du « progrès ». Cette faille a été introduite par l'invention de l'Histoire.

Surgit ici, sous forme de paradoxe, le principe constitutif de la Modernité : au lieu que l'Histoire soit la consolidation d'un lien avec les origines, elle est le moyen assuré de s'en éloigner sans cesse davantage. De son essence même, elle est un tissu de singularités, d'événements, de faits non répétables qui peuvent seulement être remémorés. Elle est nourrie de changements, d'accidents, de particularités. Par opposition au mythe qui est le récit de l'identique et de l'immuable, qui n'installe l'origine dans la transcendance que pour assurer sa perpétuelle itération, l'Histoire est, comme on dit, l'« inventaire des différences ». D'où cette conséquence à laquelle il faut désormais se confronter, que la Modernité, en tant qu'elle se caractérise par l'avènement de l'Histoire, renonce non seulement aux origines mais également à la possibilité même d'une véritable science sociale.

Comme l'avait énoncé l'initiateur des sciences sociales en Europe, Aristote, du particulier on ne peut faire la science, mais uniquement du général. Or, qu'il existe du général dans l'univers des sociétés, c'est précisément ce que l'Histoire consiste à nier toujours. L'historien est le plus sûr ennemi des généralisations sociologiques. Il ne s'emploie à comparer que pour mieux souligner les distances. S'il se prend à tirer de l'Histoire d'autres leçons que celles d'un perpétuel changement, c'est déjà qu'il franchit les bornes de sa discipline. Pour qu'une science sociale puisse trouver sa condition d'existence, il faut qu'elle renie l'Histoire, et qu'en deçà des métamorphoses singulières, elle rencontre la perpétuité d'une dynamique sous-jacente à l'événement, et la constance d'une répétition en fin de compte cyclique.

Les secteurs de la science dans lesquels les Modernes sont parvenus à en remontrer à leurs ancêtres, sont précisément ceux dans lesquels la perspective historienne a pu être écartée. C'est en effet en abandonnant l'histoire « naturelle » que les sciences modernes de la nature se sont édifiées. La conception de l'univers qu'elles ont adoptée est installée par le Second Principe de la thermodynamique dans l'axe d'une irréversible corruption, compensée localement par des processus de réorganisation ou de régénération homéostatiques. Cette conception est analogue à celle que les Anciens avaient du monde social, mais non du monde physique, et qui leur a permis d'acquérir une compréhension du social supérieure à toute autre, mais non justement des lois physiques.

À défaut de reconnaître dans les différences sociologiques le résultat de processus généraux actualisés dans des circonstances différentes. et d'identifier les phénomènes sociaux à partir de leur genèse, les Modernes ont tenté de les interpréter à partir de leur état chronologiquement dernier, et de faire de ce qui est premier une fonction de ce qui est nouveau. Les progrès de la « science historique » étaient chaque fois marqués par une distanciation supplémentaire entre le passé et le présent. L'effort pour se purger de tout ethnocentrisme conduisit sans doute à remettre en

cause la figure la plus obvie de l'illusion du progrès, celle qui consiste à traiter les origines comme une modalité simplement inchoative des développements ultérieurs ; mais au lieu d'aboutir à traiter ces développements en anamorphoses des origines, comme il aurait fallu, il a seulement renforcé la séparation historienne entre les deux.

Dans ces conditions, la carence sémantique dans laquelle la Modernité se trouvait prise, faute de pouvoir se référer valablement au passé pour conduire le présent, l'aurait portée à la désespérance si elle n'avait recouru à son tour au sacré. C'est en sacralisant l'Histoire qu'elle s'est donnée les moyens de s'orienter hors des préceptes ancestraux. À l'histoire profane des historiens, faite comme on l'a dit de singularités irréversibles, s'est ajoutée une Histoire sacrée des philosophes et des politiques, soumise à une nouvelle herméneutique théologale, et source du sens indispensable à la compréhension du monde. Substitut au mythe (écarté en tant qu'il prône la fidélité au Même), l'Histoire porteuse de sens a été organisée, comme lui, par la pensée sacrale dont nous avions indiqué qu'elle reposait sur le principe de conversion des contraires.

Le corps de doctrine théologique a été remplacé par la « dialectique », méthode qui n'entretient qu'un lien ténu avec la logique des sciences profanes, et permet de replacer l'événement singulier et immédiat dans un contexte qui le transcende en lui fournissant une signification que par lui-même il n'aurait pas. La communauté, éclairée de la sorte sur le chemin qui mène au Lendemain, au lieu d'être éclairée par le mythe sur l'ordre de Naguère, se rend fidèle à son identité *future* au lieu de conserver son identité originaire ; à condition toutefois d'accomplir les rites et les sacrifices appropriés sans se laisser guider par une conception et une volonté profanes.

La description de cette sacralité moderne peut être effectuée *à partir* de la figure originaire du sacré. Dans les deux cas, le divin se prête à des figurations différentes, et peut donner naissance à des communautés de religions distinctes, encore que la situation naturelle soit la congruence entre communauté de religion et communauté politique : ce sont les peuples qui ont été marqués de la même façon par l'Histoire qui se constituent en communauté autonome. La « marque » dont il s'agit alors est la Révolution : Révolution russe bien sûr mais aussi révolutions américaine, anglaise, française, etc. Ici les deux sacralités se télescopent, puisque la Révolution, comme l'origine mythique, est ce par quoi le Sens advient et la communauté se forme ; et puisqu'elle est en même temps – à la différence de l'origine mythique – ce par quoi rien de ce qui est ancien ne demeure. La fidélité au passé se traduit cette fois en norme de changement, alors qu'elle était auparavant norme de rejet du changement.

Dans les deux cas, les répercussions politiques de la présence du sacré varient en fonction de la place qu'il occupe par rapport au profane dans chaque communauté.

Les religions nouvelles sont connues jusqu'à présent sous des formes communautaires très marquées. Leur individualisation n'est pas impossible, comme semblerait l'indiquer certaines attitudes libertaires fortement adossées à l'Histoire (mais demeurées atypiques au sein d'un mouvement anarchiste d'inspiration principalement socialiste, donc communautaire). Jusqu'ici néanmoins l'individualisation a été

plutôt le fait des religions traditionnelles qui ont ainsi progressivement abandonné le plan communautaire aux religions nouvelles [6]. Or, il faut remarquer que ces dernières relèguent paradoxalement, mais en toute logique, les religions traditionnelles dans ce qui est par rapport à l'Histoire – la sphère profane. De leur point de vue, la pratique d'un culte traditionnel est soit une profanation du sens de l'Histoire, un sacrilège combattu à ce titre, soit un acte qui fait l'objet d'un libre choix individuel, qui peut être modifié volontairement, qui est sans incidence sur la donation communautaire d'un sens transcendant, et qui est donc intrinsèquement profane d'après la définition donnée. Mais c'est uniquement quand la sacralité de l'Histoire dispose d'une place restreinte dans la société, qu'elle est compatible avec la pratique religieuse traditionnelle et peut cohabiter avec une activité aussi foncièrement profane que l'exercice d'un libre gouvernement.

On retrouve à cet égard le même genre de relation au politique que celui des religions traditionnelles, compte tenu – bien entendu – des transformations subies par le politique lui-même (et notamment son étatisation). Il n'y a pas d'irrévérence dans la poursuite de cette identification. Bien que les religions nouvelles refusent de se considérer comme des religions, afin de magnifier leur distance par rapport aux religions traditionnelles, force est de constater l'homologie entre leur comportement politique respectif et celui de ces dernières. C'est trop souvent dans un esprit polémique, et pour des motifs en fin de compte in essentiels, qu'on les qualifie de « religions », en cherchant à les assimiler aux religions traditionnelles. Mais cette assimilation est dépourvue de rigueur : les religions nouvelles ne peuvent être considérées comme des religions qu'à la condition d'éviter toute confusion entre elles et les religions traditionnelles, et de ne pas prendre l'espèce pour le genre. L'important n'est pas tant de savoir si ces institutions athées se transforment ou non en « églises », ce qui est en effet assez souvent le cas, que de savoir quelle place elles accordent à une donation exogène de sens, ce qu'elles soustraient à la volonté humaine, et quel type de sacrifices elles réclament.

Raisonnant d'un point de vue profane, on a tendance à condamner sans le comprendre, le refus d'accorder à la volonté numériquement exprimée du plus grand nombre, un rôle politique prépondérant. Les religions nouvelles sanctifient le Peuple, c'est-à-dire la communauté ; mais non pas le peuple en tant que donnée statistique présente. Orientées sur le futur, elles ne considèrent que le Peuple *à venir*, celui que l'Histoire seule peut faire advenir et dont elles exécutent la volonté. La communauté destinée à englober un jour la société humaine tout entière, n'est d'abord composée que de ceux au travers desquels l'Histoire s'exprime en premier. Il serait littéralement insensé de permettre au plus grand nombre, donc à ceux qui appartiennent à un mo-

6. Lorsqu'elles essaient de recouvrer leur ancien rôle communautaire les religions traditionnelles tendent à rechercher une union syncrétique avec les religions nouvelles (en alliant par exemple leur mythes fondateurs à la mystique révolutionnaire).

ment révolu, d'empêcher l'avènement du devenir et la domination temporelle de ses serviteurs.

Les querelles doctrinales sur la grâce, la présence réelle, la double nature, dont nous ne comprenons plus aujourd'hui qu'elles aient mobilisées des armées, provoqué des massacres, et que nous nommons « byzantines », parce qu'elles avaient pris un tour particulièrement aigu dans l'Empire romain chrétien d'Orient, recouvrent désormais une partie de leur signification par analogie avec les querelles doctrinales contemporaines sur le rôle des masses dans l'Histoire, la « détermination » économique, le statut scientifique du dogme. Il serait vain de tirer argument de cette analogie pour dénigrer l'un des termes en le réduisant à l'autre. Mais il serait futile de la négliger. Selon la façon dont ces querelles sont tranchées, la politique change profondément et, avec elle, le monde. Selon que la grâce est ou non le produit des œuvres, selon qu'il est possible ou non d'accélérer délibérément le développement économique, c'est une politique différente qui s'impose effectivement, et une position différente qui doit être accordée aux ministres du culte par rapport aux experts profanes ou aux magistrats élus.

Mais la résurgence politique du sacré est loin de se limiter à l'introduction des religions de l'Histoire et la réapparition de traditionalismes théocratiques. Dans les pays où ces formes ne parviennent pas à triompher, et ne s'exercent que sous des modalités privées, c'est le raisonnement *profane 1ui*même qui, en commençant à reconnaître ses propres limites, a le mieux contribué à circonscrire un domaine politiquement soustrait à sa propre emprise. Nous avons l'impression que le sacré poursuit son dépérissement au sein de nos républiques laïques, parce que nous écoutons de moins en moins la parole de prêtres, sans même nous apercevoir que nous apprenons corrélativement à davantage respecter la nature, dont nous savons désormais dépendre, et que nous renonçons de plus en plus à altérer pour éviter de nous détruire. Progressivement des barrières sociales s'élèvent autour de notre puissance technicienne, qui nous contraignent à sacrifier l'inclination cybernétique à l'ordre auto-organisationnel. Des interdits nouveaux s'opposent à la profanation de la vie, voire à l'extension du savoir scientifique à son sujet : ainsi la « bio-éthique », dont les sources théologiques se mêlent explicitement aux sources techniques. La violation des Droits de l'homme, la volonté de mobiliser tous les outils disponibles pour faire « régner l'ordre », qui avaient caractérisé les totalitarismes de la première moitié de ce siècle, tendent à faire désormais l'objet d'une réprobation canonique, valant à leur coupable une symbolique, et donc aussi bien réelle, excommunication politique.

Entre le conservatisme des communautés primitives et le progressisme des communautés modernes, les civilisations de l'Antiquité classique sont un intermédiaire. L'exemple le plus frappant en est offert par ce qu'on appelle parfois depuis R. Syme la « Révolution romaine » et qui recouvre la naissance du Principat. Cette dénomination est contestée par de nombreux historiens, qui soulignent avec justesse l'écart important qui sépare la mutation du système politique romain qui s'est produite alors et les Révolutions de la Modernité. Mais elle prend toute sa valeur, si le mot

« révolution » est pris dans son acception première de « retour aux origines ». La transformation opérée par Auguste n'est certes pas un retour à l'organisation politique de la Rome archaïque. Elle se présente cependant comme une nouvelle fondation de Rome. L'*Énéide*, qui est le grand livre de l'époque augustéenne, est en fait une réinterprétation de la mythologie romaine grâce à laquelle Auguste devient le nouvel Énée. Il ne change la forme de la République romaine qu'au nom d'une fidélité aux origines. Autrement dit, il n'est moderne qu'en étant primitif et réciproquement. Parce que la communauté, qui est censée avoir traversé une corruption profonde, doit être générée, il n'est plus possible d'obéir au paradigme mythique comme le font les sociétés qui n'ont connu aucun bouleversement. Ce qui est répété, n'est plus le *contenu* du geste fondateur, mais sa *forme*. Le retour est donc changement, c'est-à-dire Révolution.

Autre intermédiaire entre Primitivité et Modernité, est le Christianisme comme doctrine de la chute et de la salvation. Tandis que le Judaïsme qui s'appuyait déjà sur une doctrine de la chute, restait encore primitif dans la mesure où il prônait la conservation des rites ancestraux comme seul moyen de conserver l'identité du Peuple élu avant l'avènement de son sauveur ; le Christianisme, qui repose sur la venue de ce sauveur et l'élargissement de la communauté originelle à la totalité des peuples, est religion du changement. De même qu'en imitant Énée, Auguste abandonne le passé, l'imitation de Jésus-Christ prend la forme d'une innovation et d'un refus des rites antérieurs. On comprend du reste que le Christianisme ait été vécu par le peuple juif comme une trahison, puisqu'en préconisant l'abandon de son exclusivité du salut, il dissociait l'avènement du sauveur et la libération politique de la domination romaine.

Il y eut à vrai dire au moins deux phases successive du Christianisme. Durant la première et la plus longue, l'enseignement de Jésus fut interprété de manière encore relativement judaïque, puisque – à la révocation du privilège des Hébreux près – il s'agissait néanmoins de reconstruire la Jérusalem terrestre dans l'attente de la Jérusalem céleste, et de forger une unité *politique* chrétienne, soit sous la forme d'un empire unique, soit sous celle d'une pluralité de royaumes placés sous la tutelle d'une même autorité religieuse.

Durant la seconde, au contraire, le politique fut désacralisé, et c'est sous forme d'un progrès moral, sinon individuel, du moins privé, que le progressisme fut conçu. Durant la première, la hiérarchie sociale était déterminée par la hiérarchie religieuse, au sens où les positions les plus élevées étaient accordées conjointement aux prêtres du plus haut rang et aux chefs militaires qui contribuaient à l'édification, l'extension et la défense de l'empire chrétien. Durant la seconde, la supériorité religieuse fut, inversement, conditionnée par un retrait hors du politique, et par un renoncement plus total aux affaires publiques. Et c'est précisément lorsque le domaine communautaire devint de la sorte entièrement profane, qu'apparurent les religions nouvelles qui restaurèrent aussitôt sa sacralité.

Sans doute, les deux possibilités avaient toujours et depuis le départ coexisté à l'intérieur de la doctrine, mais elles l'ont emporté de façon successive. La première

consistait à con joindre l'acquisition du sens et celle de la puissance : obtenait la plus grande puissance ceux qui accédaient le mieux au sens théologique, qu'ils fussent prêtres ou qu'ils manifestassent les vertus utiles au triomphe politique du Christianisme. La seconde consistait à les disjoindre dans le temps, en liant le renoncement aux puissances terrestres – qui sont viagères – à l'obtention d'un surcroît de bienfaits dans l'Au-delà. C'est ainsi qu'on restitua toute leur portée aux paroles sur la séparation des deux royaumes, et celles qui leur sont associées. Parce que Dieu éprouve en ce monde ceux qu'il chérit, heureux les malheureux. Dès lors, les hiérarchies sont renversées :

> Il est plus difficile pour le riche (le puissant) de passer par le chat d'une aiguille que par les portes du royaume des cieux.

Mais au lieu que ce renversement aboutisse à consolider pour l'heure la hiérarchie présente, en consolant ceux qui s'en trouvaient lésés, il conduisit à la désacralisation du politique. Sauf à apparaître comme damnés, les serviteurs de Dieu durent se retirer de l'exercice de la puissance et sacrifier leur primauté.

C'est en tout état de cause une appréciation erronée, on le voit, que celle qui établit une corrélation directe entre la figure de la relation au divin et celle de la hiérarchie sociale. La religion permet, selon les cas, de consolider, d'empêcher, ou de renverser toute hiérarchie. Ou plutôt elle le permet soit quand sa conception du sacré est assez extensive pour englober le domaine communautaire dans son ensemble, soit quand elle modifie sur ce point sa conception. Mais son rôle demeure toujours ambivalent. Dans la mesure où elle exprime la reconnaissance d'un ordre transcendant qui s'impose à l'ordre spontané de la communauté livrée à elle-même, elle peut soit consolider de façon redondante l'ordre spontané, soit au contraire en altérer la nature. Son rôle sera par conséquent apprécié différemment selon que la hiérarchie, ou l'égalité, est considérée comme l'état naturel.

L'articulation du concept de système politique avec le concept de sacré doit en conséquence s'effectuer sur plusieurs niveaux. Le plus déterminant pour elle est celui que définit le couple sacré/profane puisqu'il fixe la portée de la religion qui est neutre dans l'ordre profane, efficace dans l'ordre sacré. Dans les limites du domaine sacré, le couple communauté politique/communauté de religion devient déterminant, parce que la communauté politique peut être confortée ou subvertie par la communauté de religion. Le troisième, dans les limites des deux précédents, est défini par le couple jadis/demain : la religion sera d'autant plus conservatrice qu'elle sera plus fortement axée sur l'origine, et plus changeante qu'elle sera plus fortement axée vers l'avenir, étant entendu que divers états intermédiaires rendent combinables ces deux directions. Ce n'est qu'une fois ce triple repérage effectué qu'il devient opportun de s'interroger sur le contenu des rites, les singularités des institutions religieuses, et leur impact sur les configurations politiques. Une seule question doit être écartée comme superfétatoire : celle des causalités. Ce n'est ni le domaine politique qui

cause le sacré, ni l'inverse. Leurs transactions sont à double sens, et leurs corrélations varient à l'intérieur du système politique dont ils ne sont, l'un comme l'autre, que des composantes.

5

Juridiction et régulation : l'ordre du droit

Ius non a regula sumatur, sed ex jure, quod est, regula fiat

DIGESTE.

Depuis que la science politique s'est émancipée de la tutelle du droit public, c'est-à-dire du mode de description exclusivement juridique du politique (qui avait un temps prédominé entre le reflux de la philosophie et l'afflux de la sociologie), ses relations avec le droit sont devenues gravement incertaines. Les descriptions politologiques du droit ont souvent pour effet, sinon toujours pour projet de le réduire à un épiphénomène de la dynamique politique et par voie de conséquence –, selon qu'elle est elle-même interprétée d'une manière ou de l'autre, de faire de lui une expression « idéologique » du pouvoir (d'après sa distribution factuelle [1] dans une société donnée), ou un instrument de l'action ordonnatrice de l'État. Une autre façon, plus récente, d'aborder leur liaison est de traiter le politique et le droit comme deux réalités entièrement extérieures l'une à l'autre, seulement susceptibles de se perturber mutuellement et de co-évoluer, deux sous-systèmes séparés à l'intérieur du système social et pourvus d'une totale autonomie réciproque [2].

Aucune de ces approches n'est satisfaisante, le droit n'étant ni une pauvre surdétermination dépourvue d'autonomie, ni un outil manipulable, ni non plus un système pleinement autonome par rapport au politique. Ils manifestent chacun une indéniable clôture opérationnelle : le droit fonctionne assurément comme un langage cohérent et complet, capable d'interpréter toute chose dans les termes qui sont les siens. Le poli-

1. Cette distribution est elle-même éventuellement dérivée d'une dynamique économique jugée plus fondamentale.
2. C'est la théorie dite « de l'autopoïèse juridique » qui est désignée ici à laquelle sont associés les noms de N. Luhmann, H. Heijl, G. Teubner, etc. Ces auteurs transposent en droit le modèle d'autopoïèse de Maturana et Varela en s'autorisant à cet égard davantage du premier que du second. La théorie de l'autopoïèse juridique ne trouve à s'appliquer qu'en cas de différenciation sociale parfaite, et ne porte donc pas sur l'histoire du droit dans sa totalité. Sa compréhension du droit est réduite à la différence entre « légalité » et « illégalité » (*lawful/unlawful* plutôt que *légal/illégal*). Les composantes élémentaires du système juridique n'y sont par les acteurs mais les « communications » juridiques.

tique, pensé comme système autonome, est également clos sur lui-même à l'intérieur des frontières engendrées et régénérées par la pragmatique cognitive de ses agents. Pourtant, dans le cadre du modèle que nous présentons ici, le politique se laisse identifier à deux niveaux logiques distincts ; et c'est bien cette dualité qui est au cœur de notre affaire. Le politique existe *génériquement* au niveau du système politique tout entier, et *spécifiquement* à celui de la communauté politique qui est une instance du précédent. Il entretient donc *a priori* deux types de relations avec le droit, l'une hiérarchique et l'autre non. D'une part, le droit est un sous-système du système politique global par lequel l'unité de la société comme entité autonome est produite et préservée. D'autre part, il est un système lui-même autonome en interaction avec un environnement qui comprend la communauté politique et, du même coup, les pouvoirs publics dont elle se dote. Parmi eux, on trouve les institutions législatives et juridictionnelles qui constituent l'interface des deux sous-systèmes. Autrement dit, le droit est une composante du système politique couplée aux pouvoirs publics, et néanmoins partiellement autonome par rapport à eux.

Conformément au principe méthodologique auquel nous avons obéi jusqu'à présent, il faut prendre soin de faire précéder la modélisation d'un approfondissement de la compréhension. Avant même de songer à élaborer un modèle du droit qui rende notamment compte de sa relation au politique, il convient d'acquérir une compréhension satisfaisante de ce qu'est le droit. Or, c'est sur ce préalable que les efforts contemporains de conceptualisation achoppent de la manière la plus sérieuse, faute d'une identification à la fois assez déterminée et assez universelle de l'ordre juridique.

On admet volontiers que le droit peut *varier*, autrement dit qu'il est une forme catégorielle susceptible de recevoir un contenu et des modalités extrêmement différentes selon les circonstances anthropologiques et historiques. Nul n'ignore assurément que les prescriptions, les procédures, les sanctions, etc., changent dans des proportions qui peuvent être considérables d'une époque à l'autre ou d'un pays à l'autre. On admet avec non moins d'aisance que cette mutabilité s'étend à la spécification institutionnelle du droit, au sens où il peut être plus ou moins différencié des autres institutions, depuis une situation primitive réputée totalement confuse, où il n'est pourvu d'aucune structure institutionnelle qui lui soit propre et exclusive d'autres fonctions, jusqu'à une spécialisation réputée parfaite, où il est alors muni de son patrimoine institutionnel exclusif, lui-même subdivisé en autant d'éléments spécialisés que la division sociale générale en réclame pour son contrôle juridictionnel. Bien peu nombreux, cependant, sont les adhérents de cette vision consensuelle qui accepteraient de révoquer en doute l'idée d'après laquelle le droit est nécessairement une hiérarchie de normes impératives édictées par les autorités politiques légitimes, dans

le but d'organiser des rapports sociaux qui, autrement, se trouveraient livrés à l'anarchie de la violence naturelle [3].

La question de savoir si un droit donné est « juste », et celle de savoir si son rôle est « déterminant » (c'est-à-dire de premier rang dans l'ordre des causes sociologiques et pleinement efficace), peuvent être débattues par ailleurs, sans que la conception énoncée plus haut soit altérée à aucun moment. On en arrive même ou bien à reléguer la question de la justice hors de l'analyse scientifique du droit, dans quelque arrière-plan métaphysique étranger aux déterminations anthropologiques ; ou bien à lui retirer toute autre validité que celle de son rôle « idéologique « au sein des jeux de pouvoir, ou bien encore à le tenir pour le système de discrimination entre le juste et l'injuste, sans s'interroger ni sur les conditions dans lesquelles il peut exercer valablement cette fonction, ni sur la démarcation entre les modalités juridiques et morales du juste et de l'injuste [4].

À l'encontre de ces positions, il importe de montrer d'abord qu'il n'existe pas une forme catégorielle de droit unique – celle d'un ordre hiérarchique subordonné à l'autorité politique au sens étroit –, mais bien deux, ou plutôt un nombre indéfini de formes possibles entre deux limites auxquelles correspondent deux pôles opposés d'organisation des systèmes politiques. La plupart des études historiques menées sur les origines et le développement du droit sont viciées par l'ignorance (parfois volontaire) de l'un de ces deux pôles. Partant de l'inacceptable postulat selon lequel il n'existerait qu 'un seul paradigme juridique valable – celui de la Modernité (entendue ici selon sa plus large extension, c'est-à-dire inclusivement du Bas Moyen Age à l'âge contemporain) –, on expulse les anciens droits hors de la sphère historique, dans quelque « non-droit » ou « pré-droit », manifestation supposée embryonnaire (donc mal différenciée) du seul vrai droit que nous connaissions et soyons capables de penser. On en vient même, à l'acmé de cette erreur rétrospective à traiter le droit romain, dont on admire la cohérence et la complexité, comme une préfiguration du droit moderne, alors qu'il relève précisément du pôle juridique inverse.

Bien que les deux formes catégorielles du droit se distribuent assez largement selon une succession temporelle qui correspond à la distinction entre Age classique (Antiquité et haut Moyen Age) et Age moderne, il serait une fois de plus maladroit et trompeur de ramener les choses à un problème de nature chronologique. C'est en effet, une fois de plus, d'une dualité logique qu'il s'agit entre, d'une part, un droit de conception « cybernétique » au sens de la théorie de la commande, et, d'autre part, un droit de conception « auto organisationnelle » au sens de la théorie de l'autonomie. Cette différence thématique n'est pas ordonnée selon une antériorité mais reste compatible avec

3. La théorie de l'autopoïèse juridique admet par contre la circularité du système juridique mais elle omet par définition de s'intéresser à la dimension politique du droit comme sous-système Pour elle le droit n'est un sous-système que du seul *système social* dont elle présuppose l'unité globale, sans en rendre compte.
4. *Right and wrong* aussi bien que *just and unjust* : le juste juridique – de ce point de vue sociologique – est ce qui est « légal » et bien entendu, le « légal » est ce qui est juridiquement juste !

des enchevêtrements chronologiques ou des cycles [5]. L'essentiel sera de bien voir, derechef, que les morphologies cybernétiques ne sont que des cas limites à l'intérieur d'une forme catégorielle qui est, en fait, nécessairement auto-organisationnelle.

La terminologie proposée vise à mettre en lumière l'écart structurel maximal admissible par l'ordre juridique. Est ainsi « cybernétique » un droit qui se présente comme un système de règles destinées à donner à la société une structure stable distincte de son ordre (ou plutôt désordre) spontané. À l'origine d'un tel droit se trouve en principe la volonté d'un législateur, certes lui-même déterminé d'une façon différente d'une situation à l'autre, mais toujours habilité à imposer, au besoin par la force publique qu'il institue à cet effet, l'exécution par les agents des instructions qu'il formule à leur usage. Tous étant soumis à sa volonté – y compris ceux qui gouvernent ou qui jugent – il faut et il suffit pour assurer le fonctionnement du système, que le législateur soit censé représenter la société tout entière, bien qu'il n'en soit lui-même qu'une partie. Est, au contraire, « auto-organisationnel » un droit qui se présente comme un système endogène de relations sociales émergeant de l'interaction spontanée entre agents, et tel qu'il est en principe possible à chaque agent (membre de la communauté autonome), lorsque le système a été perturbé à son détriment par d'autres agents (membres ou non de la communauté autonome), et lorsqu'il n'est pas en mesure de le rétablir lui-même dans son état précédent, de réclamer l'arbitrage communautaire en vue d'obtenir la réparation obligatoire des torts qu'il a subis. Il n'est pas nécessaire, pas plus qu'il n'est impossible, que les relations sociales que l'arbitrage est appelé à stabiliser – y inclus les relations constitutives de la procédure même d'arbitrage – aient fait préalablement l'objet d'une formulation ou d'une approbation institutionnelle positive. Ce qui est juste (*to dikaion* : le droit) et doit donc être réparé s'il est perturbé, est déterminé *casuistiquement*, au vu des *arguments* présentés contradictoirement par les plaideurs lors des audiences publiques, c'est-à-dire devant la communauté d'arbitrage ou ses mandataires habilités. La sphère du droit, en tant qu'elle implique l'arbitrage de la communauté autonome, par opposition aux autres sphères de la justice en général (à commencer par l'éthique privée et la morale individuelle) dont cette communauté estime n'avoir pas à connaître, est de la sorte circonscrite comme étant le domaine des plaintes recevables par les juridictions communautaires (donc ayant statut de pouvoirs publics). Les arguments juridiques introduits en défense ou en accusation par les plaideurs que la communauté départage, peuvent être *a priori* tirés de toutes les sources possibles : opinion commune, solutions coutumières, jurisprudences (éventuellement étrangères), principes doctrinaux, équité, révélations oraculaires, analyse rationnelle des tenants et aboutissants du cas, mais aussi – s'il y a lieu – dispositions formulaires à caractère légal, réglementaire ou contractuel. Les causes entendues de cette manière, donc les causes judi-

5. En toute rigueur il n'y a pas d'un coté le droit moderne cybernétique, et, de l'autre le droit ancien qui ne le serait pas. Le droit moderne conserve de très nombreux aspects du droit ancien, et réciproquement, le droit ancien anticipe le droit moderne par de nombreux aspects.

ciaires (ou juridictionnelles [6]) sont pour ainsi dire toutes placées en instance d'appel par rapport à cette première instance naturelle qu'est la conciliation des parties. La résolution spontanée des litiges est, en effet, préférée par principe aux solutions obligatoires qui émanent de l'arbitrage communautaire, pour autant bien entendu qu'elle parvienne à satisfaire réellement les intéressés. Cette légitimité reconnue à la justice spontanée dérive elle-même de la légitimité reconnue par principe à l'ordre social spontané *en général*, et par conséquent aux voies de règlement qu'il comporte naturellement. Elle s'oppose de toute évidence à l'interdiction de se faire justice soi-même qui, dans les systèmes de droit cybernétique, exprime une défiance à l'encontre de toutes les formes de la spontanéité. Les systèmes à auto-organisation, constatant l'impossibilité générale d'une régulation extrinsèque des conflits sociaux, sauf, précisément, dans les cas d'exception qui justifient le recours à l'arbitrage communautaire, restituent à la société sa priorité logique et réduisent l'intervention judiciaire aux seules causes que les agents sont impuissants à régler par les voies ordinaires. La justice judiciaire y est *vindicatoire* dans sa structure, puisqu'elle consiste à accorder au plaignant (dans les limites de la justification de sa réclamation), au détriment de l'accusé, [un équivalent de] ce que celui-ci lui avait ôté. Elle fait droit à la réclamation de la victime (personne privée ou publique) en reprenant au coupable l'excédent dont il s'était illégitimement emparé (*suum quique tribuere*), qu'il s'agisse – quand elle est possible – de restitution pure et simple, de compensation réelle ou symbolique (la peine afflictive qui est le substitut d'une impossible réparation à l'identique dans des situations irréversibles) [7]. Il n'est pas jusqu'à la *vengeance* elle-même à laquelle il ne puisse être fait droit dans un pareil système [8]. Elle est *a priori* un système valable ; et seuls sont sanctionnés ses débordements éventuels, c'est-à-dire les excès qui – de part et d'autre – la font échapper au contrôle des parties prenantes et l'empêchent donc de jouer son rôle conciliateur. Elle devient alors la véritable *cause* du procès ; tandis que la justice cybernétique, s'intéressant avant tout au litige initial, prohibe dans tous les cas son prétraitement vindicatoire et s'accorde le monopole de toute régulation. Non seulement la vengeance est dans ce contexte une faute séparée qui s'ajoute à la cause qui l'avait provoquée, mais en outre la justice cybernétique substitue l'action publique à la partie lésée si d'aventure elle renonçait à sa plainte.

En d'autres termes, le droit cybernétique est un droit du législateur et de la règle positive ; l'autre est un droit du prétoire et de la relation spontanée. La notion générale de « droit naturel » est, quant à elle, insuffisamment discriminante de cette dualité, pouvant en effet s'appliquer indifféremment à l'une ou l'autre forme catégorielle

6. La distinction est indispensable dans les nombreux systèmes étatiques qui soustraient l'activité « exécutive » à la sanction judiciaire sans la soustraire pour autant à tout arbitrage de droit Elle peut cependant être étendue à d'autres systèmes quand les instances d'arbitrage communautaires sont scindées en catégories fortement séparées entre elles.
7. Voir J.-L Vullierme, « La fin de la justice pénale », in *Archives de Philosophie du droit*, Paris, 1983.
8. *Id.*, « La juste vengeance d'Aristote et l'économie libérale », in G. Courtois *et alii*, *Théories de la vengeance*, t. 4, Paris, 1985.

du droit selon l'idée que l'on se fait de la « nature », Au droit cybernétique est associé dans l'histoire des doctrines le « droit naturel moderne » (hobbésien-rousseauiste) qui est volontariste et rationaliste, et dont la manifestation canonique est la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789. Au droit auto-organisationnel est associé le « droit naturel classique » (aristotélicien-thomiste) qui est réaliste et herméneutique, et dont la manifestation canonique est le droit des Romains (par opposition aux reconstitutions modernes du « droit romain »). Le droit cybernétique peut en pratique s'accommoder d'une absence de droit naturel, en se contentant de se référer à une volonté légitime quelles qu'en soient par ailleurs la nature et l'origine. Son rationalisme, source de sa justification, est en effet subordonné à son volontarisme, source de sa positivité. Mais il est alors comme suspendu à sa propre existence factuelle, puisque la volonté fondatrice tire toute sa légitimité de la volonté, et puisque la raison, si elle peut justifier la volonté, est néanmoins impuissante à la fonder en droit (autrement que tautologiquement, par la volonté). Dans le cas du droit auto-organisationnel, au contraire, le caractère herméneutique, c'est-à-dire la nature foncièrement interprétative de son activité, est une conséquence de son réalisme, c'est-à-dire de sa reconnaissance du droit à l'intérieur même de l'interaction sociale : c'est parce que les relations sociales générées par cette interaction sont naturellement justes sauf par accident, que le droit doit interpréter ce qui en elles est juste, ce qui vient rompre cette justice et ce qui permet de la rétablir. Alors que le système cybernétique prétend imposer à l'interaction la structure normative qu'elle n'aurait pas spontanément (à la fois parce que, pour elle, le fait s'oppose au droit, et parce que le fait n'est jamais de lui-même conforme au droit : il faut l'y conformer), le système auto-organisationnel se satisfait d'être, à l'intérieur de l'interaction naturelle, son régulateur partiel. Il renonce au rêve d'organiser la société tout entière, et échappe par là à l'intenable paradoxe du volontarisme qui est de devoir s'extraire de ses propres conditions de possibilité pour les mettre en place et les fonder. L'un et l'autre systèmes sont « auto transcendants », mais dans des sens bien différents : le droit cybernétique ne peut organiser la société que s'il est lui-même organisé transcendantalement dans quelque sphère normative extérieure à l'ordre social ; le droit auto-organisationnel régule la société et se régule lui-même, en interprétant la structure de la société et la place qu'il y prend, selon un processus immanent de part en part [9].

De toutes les instances du système politique, le juridique est certainement celle pour laquelle la conceptualisation en termes de « cybernétique » et d'« auto-organisation » est la plus intuitive. La loi positive se présente, au moins idéalement, comme un algorithme prenant la forme d'instructions données aux agents de faire ou ne pas faire, en fonction de leur position statutaire et des circonstances dans lesquelles ils sont placés – ceci, afin d'atteindre et de conserver un état déterminé de l'ordre social.

9. D'où l'erreur qui consiste à penser la Modernité comme une rupture par rapport à toute transcendance. Le fondement « transcendantal » de son concept de la justice est bel et bien transcendant. À l'inverse le Classicisme même s'il admet l'existence de transcendances – ne fonde pas sur elles son système de droit qui demeure entièrement immanent.

Cet algorithme, qui est alors à lui seul tout le droit, est réputé consistant, décidable et complet, c'est-à-dire capable d'épuiser tous les cas possibles au moyen de règles non contradictoires, dépourvues d'ambiguïté et universellement applicables. Il est produit par un concepteur extérieur aux composantes assurant son exécution : le législateur séparé, exogène par rapport aux justiciables, à l'institution judiciaire et à la force administrative.

Il pourrait toutefois sembler que la distinction proposée souffre d'une certaine indétermination dans la mesure où, même dans un système auto organisationnel, les juridictions paraissent remplir un rôle cybernétique à l'égard des relations dont elles connaissent et qu'elles stabilisent. La sentence est aussi prescriptive qu'une formule de loi et paraît à première vue remplacer simplement la volonté ordonnatrice du législateur par celle du juge. Cette objection ne serait pourtant pertinente que si l'on se référait, non à la cybernétique ordinaire, mais à son avenir, c'est-à-dire précisément la possible métamorphose des machines à commandes externes en systèmes auto organisationnels. La volonté du magistrat ne constitue jamais l'origine et le fondement du droit. Elle n'est qu'une phase particulière du processus juridique, celle où les deux interprétations essentielles se rejoignent : l'interprétation du cas (la qualification) avec l'interprétation du droit, et se convertissent en décision. Cette phase appartient au cycle autonome de formation du droit qui comprend également l'interprétation du droit par les justiciables (anticipations juridiques), l'éventuel législateur, les savants (doctrine), les autres juridictions (jurisprudence), et l'ensemble des pouvoirs publics coactifs dans l'exécution. Autrement dit, l'action cybernétique du magistrat est un moment de la dynamique auto-organisationnelle du système, et non la source de l'algorithme organisateur. En sorte que, bien loin que l'ordre cybernétique soit la vérité du droit, c'est l'inverse plutôt qui est vrai. Tandis qu'un droit sans législateur est parfaitement concevable et possible, un droit sans juridiction est une contradiction dans les termes. La seule possibilité d'une interprétation communautaire du juste conditionne l'existence du droit- tandis qu'une législation sans juridiction n'est que la formulation d'une volonté administrative qui tente de se légitimer en se faisant passer pour un droit. Quand même le législateur exprimerait-il impérativement le vœu de réduire l'interprétation juridictionnelle à une exécution mécanique des formules de loi, il appartiendrait encore aux juridictions d'interpréter la portée de ce vœu-là ! Pour autant les juridictions ne *font* pas le droit, elles dont toute la légitimité consiste à interpréter un droit déjà là. Le droit, impossible sans elles, les déborde de toutes parts.

Or, pour qu'un ordinateur devienne auto-organisationnel, il faut ou bien qu'il soit traité en composant d'un système auto-organisationnel, ou bien qu'il outrepasse lui-même les limites de la première cybernétique [10] de telle manière que le programme qu'il exécute ait été élaboré par ses propres composantes sans intervention d'ordre

10. Il faut bien entendu prendre garde à ne pas confondre la succession des générations de la cybernétique avec la succession des générations d'ordinateurs au sein de la première cybernétique.

supérieur [11]. Ceci reste une vision chimérique aussi longtemps que l'intelligence artificielle n'aura pas intégré la spécularité à ses modèles. C'est pareillement parce que les composantes du système juridique sont des êtres vivants en interaction spéculaire, que celui-ci peut prendre une forme auto-organisée, telle que la règle qui commande à la régulation est elle-même produite par le système qu'elle a pour but de réguler. Ces êtres vivants sont dotés chacun d'un cerveau qui est bel et bien une machine à concevoir les programmes qu'il exécute, ou plutôt, à concevoir de tels programmes en liaison avec d'autres cerveaux.

Ces remarques ne sont pas une digression qui nous éloignerait de notre sujet ; car l'analogie avec le droit se prolonge jusqu'au bout. Au lieu que le droit auto-organisé soit un simple cas particulier d'un droit fondamentalement cybernétique, c'est bien plutôt la réciproque qui est vraie : cybernétique ou non, le droit est engendré socialement ; il est le produit du processus d'auto-organisation de la société ; et c'est comme tel qu'il parvient à la réguler, voire à la commander parfois. Même dans le cas où la société reçoit sa loi de l'extérieur par la volonté d'une puissance étrangère qui s'impose militairement, ce droit n'est efficace, donc n'est un droit tout court, que s'il est reconnu et, jusqu'à un certain point, consenti par la société dominée. Un droit qui n'aurait que la force armée comme support serait trop précaire pour s'établir durablement, et serait perpétuellement « métastable ». Un seuil minimal d'acceptation est requis, qui n'est obtenu qu'à l'issue d'un processus d'adaptation de la société à la perturbation subie et qui menace de la détruire. Dans le cas où le droit est d'origine interne, la forme cybernétique de la loi apparaît à plus forte raison comme un effet de l'auto-organisation sociale : la société fabrique spontanément la commande qui la subjugue et qui, une fois installée, neutralise la spontanéité dont elle émane. En somme, l'organisation cybernétique s'avère n'être qu'un cas particulier de l'auto-organisation ; mais un cas si particulier qu'il requiert un mode de description spécifique et une dénomination spéciale. Il faut en effet éviter le double écueil d'une *réduction* de l'auto-organisé au cybernétique et du cybernétique à l'auto-organisé. L'auto-organisation sociale est la condition de possibilité des deux formes du droit ; dans les deux cas un processus cybernétique est à l'œuvre ; mais seul le droit proprement cybernétique a pour tendance de supprimer l'auto-organisation contre laquelle il se retourne.

Son émergence constitue une « catastrophe » de l'auto-organisation, un changement radical de forme, consécutif à une bifurcation sur son chemin d'évolution. Cette catastrophe est historiquement réversible. L'exemple le plus achevé de droit auto-organisé que nous connaissions, celui d'Athènes à l'âge classique, succède au droit cybernétique des époques archaïques ; il est ensuite remplacé aux temps hellénistiques par un nouveau droit cybernétique au Bas Empire, et ainsi de suite jusqu'au remplacement du droit auto-organisé du Haut Moyen Age par le droit cybernétique de la Modernité.

11. On pourrait également admettre (en correspondance avec le modèle politique de Rousseau, voir plus haut) l'éventualité d'un programme initial d'« autoprogrammation », c'est-à-dire un programme qui rendrait possible l'auto-organisation des programmes ultérieurs, mais sans que ceux-ci puissent s'en déduire.

Sur les toutes premières origines, nous ne savons rien. À peine les conjectures sont-elles possibles. Les plus anciennes sociétés sur lesquelles nous avons quelques informations semblent les unes à dominante cybernétique (Assyro-Babylonniens, Hébreux...), les autres à dominante auto-organisationnelle (Haut Empire égyptien,...). La liaison évidente de l'ordre juridique et de l'ordre sacré dans les sociétés archaïques parait, certes, militer en faveur d'une prédominance logique de l'organisation cybernétique. En hébreu, le mot « loi » dérive du verbe *chokah* qui signifie graver, tracer, inscrire. Dieu dicte son comportement à la nature comme il dicte le Décalogue à Moïse. Peut-on en conclure que *toutes* les religions sont des religions du Verbe, et fondent la légalité sur une Volonté supérieure ? Ce n'est du moins ni le cas du bouddhisme, ni celui de la religion des anciens Grecs.

L'idée que le droit prendrait nécessairement la forme d'une transcendance et d'une commande hiérarchique, d'abord sous les espèces de la théocratie puis sous celles de l'État, est un élément de la doctrine politique *moderne*, dans ce qu'elle a de singulier et de relatif. Toute la philosophie politique moderne est un vaste effort pour conférer à la commande cybernétique la structure de l'État, et la substituer aux structures théocratiques. Il s'agit d'instaurer la transcendance de l'État par rapport à la société, dite alors « civile », en présentant l'État comme le meilleur moyen d'expression de la société, et en affirmant qu'au lieu de supprimer sa spontanéité, elle la porterait à son terme. D'une manière extraordinairement paradoxale, l'étatisme moderne – comble d'organisation cybernétique – se décrit comme un combat en faveur de l'auto-organisation. Impuissant qu'il est à penser le politique sous une autre forme que celle du commandement, il offre le commandement de l'État *institué*, voulu, délibéré par la société, pour remplacer le commandement imposé, contraint, exogène, de la religion ; et se réclame du principe con sensualiste d'après lequel une soumission volontaire équivaut à la liberté.

Les Modernes ignorent l'existence de la forme juridique auto-organisée. Des six possibilités politiques qu'ils sont capables de concevoir, aucune n'y correspond. Nous les figurons ci-après par des schémas dont les flèches représentent le sens des rapports hiérarchiques. La première possibilité (cf. fig. 1), nous l'appelons « L'homme est un loup pour l'homme » : la société est anarchique ; nulle loi ne vient empêcher les individus (I) de se dominer l'un l'autre, de manière décroissante, par la force.

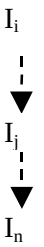


Fig. 1 – L'homme est un loup pour l'homme.

Deuxième possibilité (cf. fig. 2) : « Les bons Sauvages ». La société est édénique, mais ne constitue pas à proprement parler une communauté. Les hommes n'ont pas plus de loi que dans le cas précédent, mais l'abondance des bienfaits naturels et la modération de leurs désirs les prémunit contre la propriété, la division du travail, la jalousie. Ils vivent dans une harmonie spontanée, dépourvue de hiérarchie. Il n'y a ni loi, ni politique.

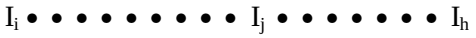


Fig. 2 – Les bons Sauvages.

Troisième possibilité (cf. fig. 3) : « La Communauté magique ». La société se soumet à un ordre extrinsèque fondé par les ancêtres mythiques. Nul ne commande, mais tous sont commandés. Les rapports avec les objets, les animaux, les autres hommes sont régis par des rites auxquels il faut sacrifier. L'ordre est donc immuable.

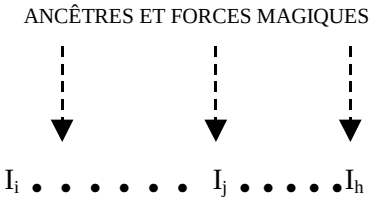


Fig. 3. – La Communauté magique.

Quatrième possibilité (cf. fig. 4) : « Les heures sombres du Moyen Age » [12]. La société est « tyrannique », c'est le divin (D) ou plutôt ceux qui prétendent le représenter, à savoir les prêtres (P), qui se font rois ou font les rois qui commandent arbitrairement à la société (S). La domination anarchique de la figure 1 se consolide en s'unissant à la transcendance de la figure 3. Le pouvoir d'un seul ou de quelques-uns se substitue au pouvoir des mythes, la loi remplace les rites, la hiérarchie entre les hommes se fonde sur la transcendance du sacré.

Cinquième et dernière possibilité (cf. fig. 5) : « L'État de droit », Le divin est remplacé par la raison (R). Les hommes n'obéissent qu'à la loi qu'ils se donnent eux-mêmes par la médiation de l'État (E), expression de la raison. La société n'est plus au-dessus des individus, elle est leur somme. Ils sont égaux sous la loi, qui est elle-même leur produit. Pour la première fois, l'ordre social est réapproprié par les hommes.

12. Le droit médiéval interprété comme un chaos irrationnel de règles et de coutumes, serait en retrait par rapport au droit romain. Or, le seul des droits modernes qui entretienne une filiation avec ces derniers, a été précisément hérité du Moyen Age : le *Common Law*.

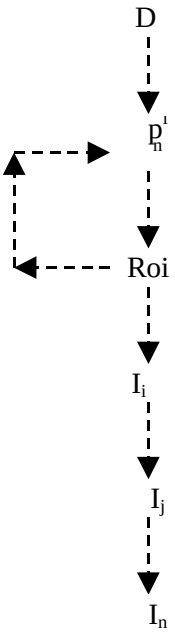


Fig. 4 – Les heures sombres du Moyen Age.

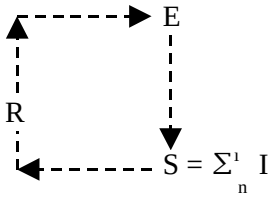


Fig. 5 – L'État de droit.

Les deux premières possibilités sont prépolitiques parce que non juridiques. La troisième est la version infantile du politique ; la quatrième la version embryonnaire de l'État. Seule la cinquième est légitime aux yeux des Modernes. Alors qu'ils s'emploient à donner à la loi cybernétique et à la division sociale, les fondements philosophiques de leur transcendance, ils croient engendrer pour la première fois une société auto-organisée. Parce que le divin était étranger au social, et que l'État est au contraire une institution de la société, ils imaginent que la transcendance est éliminée par son moyen. S'enfermant dans une double alternative entre politique ou désordre d'un côté, et transcendance religieuse ou hiérarchie étatique de l'autre, ils oublient qu'ils divisent eux-mêmes la société en deux parties dichotomiques, l'État et la

« société civile » qui s'y soumet. Mais Hobbes a beau figurer l'État sur le frontispice du Léviathan, à l'image d'un corps vivant ; Rousseau a beau proclamer que la loi est l'« expression de la Volonté générale » ; il n'en demeure pas moins que l'État est séparé de son sous-produit, la « société civile », s'y opposant pied à pied, et que l'« expression de la Volonté générale « contredit les volontés particulières : « On les forcera d'être libres », proclame Rousseau avant Saint-Just. La laïcisation des « heures sombres du Moyen Age « par l'« État de droit « donne à la commande cybernétique une extension sans précédent. Tocqueville et Stirner l'avaient bien noté : les Révolutions ont renforcé l'État que la « monarchie absolue » avait à peine commencé de mettre en place. Les historiens du droit, en particulier, ont appris à découvrir au milieu des « Heures sombres du Moyen Age » certaines procédures plus conformes aux idéaux humanistes que bien des réalisations juridiques de la Modernité. Les Révolutionnaires avaient confondu l'existence des inégalités sociales avec une caricature du droit et la présence d'un gouvernement immodéré. Pour combattre ces inégalités, c'est-à-dire pour en modifier seulement la structure, ils ont introduit des pouvoirs publics plus transcendants et plus puissants que jamais auparavant. Ils ont, autrement dit, augmenté la hiérarchie pour la réduire ; et n'ont laissé pour seule compensation de cet effet pervers que le Parlement et le marché.

Parce que l'État révolutionnaire a d'abord pour but d'abattre l'État d'Ancien Régime, de borner l'« arbitraire », et de lever les entraves aux transactions marchandes, il semble qu'ils conduisent à un « État minimal », C'est ne pas voir que l'instauration du marché implique une multiplication des lois et des règlements administratifs. Plus le marché est libre, plus la production augmente. Plus elle augmente, plus augmentent en même temps les besoins d'équipement, de défense, de police. Plus se multiplient les occasions de litiges et les nécessités d'arbitrages. En sorte que le marché n'est pas le contraire de l'État : le marché secrète l'État qui finit à son tour par l'étouffer.

Quant au Parlement, qui commence par limiter le gouvernement des rois, il ôte bientôt les derniers empêchements au pouvoir de légiférer. Aussi longtemps que la monarchie était de droit divin, les clercs étaient justifiés à interpréter la doctrine sacrée et pouvaient opposer à la volonté royale les commandements célestes. Aussi longtemps qu'elle fut de droit féodal, les barons purent se réclamer de leur parité avec le monarque pour borner son arbitraire. Mais dès lors qu'un organe vint accorder au gouvernement l'onction de la Volonté générale tout entière, le dernier obstacle était levé. Certes, le caractère électif des parlements modernes couple en partie l'orientation des lois avec la volonté des agents. Elle *étend* néanmoins leur portée. Du reste, comme Rousseau lui-même l'avait indiqué, le pouvoir de se choisir des maîtres ne se confond pas avec la liberté. Le principe parlementaire résiste à la consultation populaire qu'on juge plébiscitaire et démagogique. On condamne l'impérativité du mandat, car la sérénité du législateur exige qu'il soit soustrait aux passions populaires. Dans un tel système, le souverain n'est ni le peuple ni le roi, mais la loi parlementaire. Nul ne peut s'y soustraire, même le juge censé l'appliquer

à la lettre, au prix de l'équité. Une hiérarchie arborescente et unique se cristallise dont les ordres ne sauraient plus être contestés. De quelle légitimité, en effet, pourrait-on se prévaloir à son encontre, qui l'emportât sur le vouloir de la « Société » et la « Raison » ?

Fait unique dans l'histoire de l'organisation politique, l'État non seulement transforme la société, mais il est habilité à le faire à sa guise, dans la mesure où il l'« exprime », L'alternative est entre une transformation graduelle et une transformation immédiate. L'État dit « démocratique » a pour règle de n'opérer de transformation sociale que dans la mesure où le corps électoral dégage une majorité qui y est favorable. Il s'agit donc d'un processus cyclique à rétroaction, typiquement cybernétique, tel que l'action de l'État doit avoir d'abord produit ses effets sociologiques sur le comportement électoral pour que puisse commencer une nouvelle phase d'action sur la société, qui elle-même produit ses effets sur le comportement électoral, et ainsi de suite. Les perturbations exogènes mises à part, qui sont en réalité extrêmement importantes, le système tend vers un état d'équilibre dans lequel la structure sociologique de la société serait isomorphe à la structure sociologique de l'État, autrement dit, se confondrait avec un corps stratifié de fonctionnaires. L'État dit « totalitaire », pour sa part, opère sa chirurgie sociale sans attendre l'approbation électorale. Il remplace le corps des citoyens par un parti unique dont il sélectionne les membres en fonction de ses propres objectifs sociologiques et doctrinaux. Cette fois, le cycle se ramène à deux phases : sélection par l'État d'un échantillon de la structure sociologique *finale*, afin de conduire à travers lui l'élimination des catégories sociales non conformes à cette structure.

Ces remarques ne visent pas à critiquer l'État moderne, mais l'idée que la représentativité et l'expressivité dont il se réclame induiraient une transparence de la société à elle-même, une « auto-institution » qui s'opposerait aux configurations politiques antérieures, subordonnées qu'elles étaient à l'extériorité des valeurs. Les valeurs, même théologiques, auxquelles les sociétés non étatiques se réfèrent, n'entraînent pas une dépossession puisqu'elles sont consenties ; tandis que les valeurs « intrinsèques » des sociétés étatiques se révèlent être celles qu'impose extrinsèquement l'État. La question ne se ramène pas non plus à un débat entre le « plus » ou le « moins » d'État, car dans un système étatique, même une réduction de l'État doit résulter de l'État.

Les sociétés non étatiques possèdent bien évidemment des hiérarchies sociales. Ces dernières sont généralement complexes dans la mesure où une catégorie dominée sous un certain rapport peut éventuellement être dominante sous un autre. Par exemple, il n'est pas rare que les femmes, exclues des affaires publiques, exercent une autorité prépondérante et reconnue à l'intérieur des foyers. De quelque nature qu'elles soient, des hiérarchies sont présentes. L'une d'entre elles au moins est toujours inévitable, même dans la situation la plus égalitaire, à savoir celle de la communauté (C) par rapport aux individus (I) qui la composent. Comme on l'a répété, la communauté n'est pas la société. Des membres de la société peuvent se voir privés

d'appartenance communautaire. D'autre part, la communauté est toujours habilitée à exercer son contrôle sur les individus, alors que les effets de la société ne sont pas généralement volontaires. Nous subissons la pression sociale, mais nous ne recevons d'ordres que de la communauté ou consentis par elle. Or, tandis que l'organisation politique en général implique au moins une hiérarchie (C – I), l'organisation étatique ou cybernétique en implique au moins deux, puisqu'elle ajoute à la précédente celle entre l'État et les individus (E – I).

Le fond du problème est l'affirmation moderne selon laquelle la commande étatique (E – I) remplacerait la hiérarchie communautaire (C – I) et les inégalités qui en dérivent (I – I). Alors que la société livrée à elle-même engendrerait un nombre indéfini de hiérarchies (I – I) consolidées par la hiérarchie communautaire (C – I), elle-même fondée sur la hiérarchie théocratique (D – C), la hiérarchie étatique (E – I) limiterait toutes les autres hiérarchies (I – I) à ce que la raison demande (R – I), dans le cadre de la division sociale du travail. Mais d'où tire-t-on que la hiérarchie (E – I) est apte à éliminer les autres (C – I – I) ? Tout ce que nous voyons clairement, c'est que la transcendance religieuse (D – I) a été remplacée par une transcendance rationaliste (R – I), et que, par conséquent, une commande cybernétique (E – I) s'est substituée à une hiérarchie d'une autre nature (C – I).

L'idéal de la Modernité est que toute transcendance soit supprimée en principe, c'est-à-dire que les normes légales imposées aux individus soient conformes au vouloir de la société, et qu'une boucle de communication parfaite relie les individus à eux-mêmes par l'intermédiaire de l'État. Elle s'oppose au Moyen Age, ou plus exactement à l'image caricaturale qu'elle s'en est forgée. Il lui est, en effet, facile de montrer que toutes les hiérarchies spécifiquement médiévales (servage, vassalité, corporations, etc.) ont été abolies. Mais elle néglige les hiérarchies nouvelles qu'elle a sécrétées et qui prennent leur place (bureaucraties administratives et industrielles, clientélismes de partis et de syndicats, etc.). Elle prend soin par surcroît de ne comparer que ses meilleures réussites aux pires échecs des « Heures sombres du Moyen Age », sans jamais se soumettre à l'épreuve inverse. Surtout, elle se dissimule le fait que l'organisation « monarchique » (dont elle impute à tort les modalités absolutistes au Moyen Age) est du même côté qu'elle dans l'opposition la plus fondamentale, à savoir celle du cybernétique et de l'auto-organisé. De même que durant « Les heures sombres du Moyen Age », les autorités « théocratiques » pouvaient interpréter à leur gré la volonté divine et l'imposer à la société par des formules impératives sanctionnées par la force publique, les autorités de « droit rationnel » interprètent librement l'intérêt général et l'imposent de manière comparable à la société.

La Modernité voit, par ailleurs, dans la Cité antique, qu'elle appelle de façon significative la « Cité-État » (cf. fig. 6) une préfiguration incomplète de sa propre

structure, dans laquelle le contrôle de l'« État », au lieu d'être total [13], serait borné par la persistance des hiérarchies d'ordre privé dont l'origine remonterait à l'époque primitive où « L'homme est un loup pour l'homme » et que la Communauté magique aurait ensuite consacrées. Ceci veut dire qu'il manquerait à la Cité-État de pouvoir pénétrer à l'intérieur des foyers pour y détruire les tyrannies domestiques correspondant à l'« anarchie » des premiers âges.

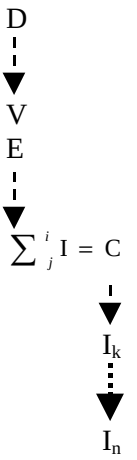


Fig. 6 – La Cité-État.

Or, la Cité antique, si du moins nous nous référons à la Cité athénienne classique, n'est en vérité un État à aucun titre ; et c'est ce qui lui permet d'être auto-organisationnelle. Au départ, nous trouvons les foyers séparés (F), qui ne sont pas à proprement parler « inégaux » mais plutôt incommensurables les uns par rapport aux autres, et qui établissent diverses communautés particulières (d'alliances matrimoniales, de transactions, etc.) dont l'ensemble constitue nous verrons pourquoi au chapitre suivant : le domaine *économique* (cf. fig. 7, p. 340).

Toutes ces communautés finissent par former une communauté globale, la Cité, à partir du moment où elles établissent entre les foyers séparés un « lieu commun » ou « mi-lieu » à l'intérieur duquel ils sont conservés et égalisés, ce qui constitue le domaine *politique* (cf. fig. 8, p. 340).

Le politique n'abolit ni l'économique, ni ses hiérarchies internes, mais il le complète et les consolide. Il égalise les membres de la communauté politique en tant que tels, c'est-à-dire qu'ils participent à la délibération des affaires communautaires ; et garantit l'exercice des transactions économiques, c'est-à-dire l'échange égal de pro-

13. Le « contrôle total » de l'État ne définit pas nécessairement un « totalitarisme » car l'État peut décider de réserver des zones de liberté encadrée à l'ordre privé. Mais le choix entre ces deux politiques continue d' incomber à l'État.

ductions inégales. L'organisation interne de la communauté politique – le régime de ses pouvoirs publics – comporte par ailleurs des différences fonctionnelles qui induisent d'autres inégalités, celles des fonctions publiques.

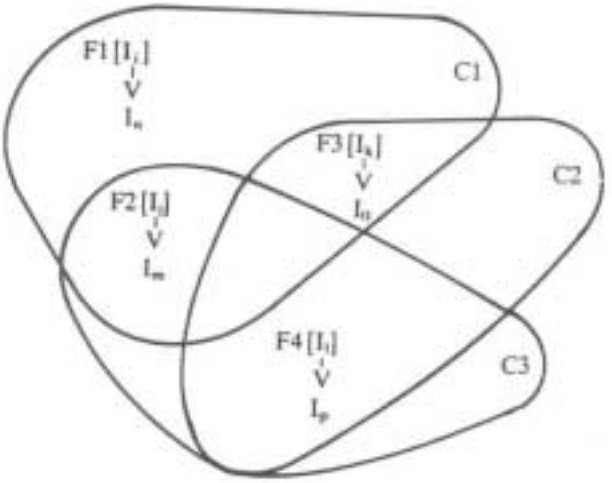


Fig. 7- L'économique

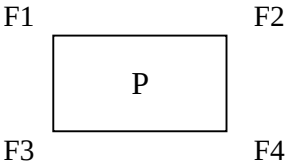


Fig. 8- Le politique

Dans ce contexte, la régulation des conflits sociaux s'effectue à plusieurs niveaux et de manières distinctes. Les litiges internes à chaque foyer sont arbitrés de façon autonome, en principe par le chef de famille. Mais par « litige interne au foyer », il faut entendre exclusivement ceux qui n'ont d'implication ni sur les autres foyers (comme c'est d'ailleurs le cas des litiges matrimoniaux) ni sur la communauté politique. Les litiges proprement internes sont réglés par l'éthique personnelle, sans intervention du droit. Les litiges à implications externes économiques, font l'objet soit d'une autorégulation éthique, soit – en cas d'échec – d'un arbitrage communautaire juridictionnel. Les litiges à implications externes politiques, qu'ils aient leur origine à l'intérieur d'un foyer ou dans les relations entre plusieurs, sont par contre toujours en principe portés devant les juridictions. Les litiges internes à la communauté politique, qui interviennent entre pouvoirs publics sont, quant à eux, arbitrés par la commu-

nauté politique dans son ensemble. Ceux qui ne trouvent pas leur résolution de cette manière, parce qu'ils concernent l'arbitrage communautaire lui-même, échappent au droit et ne prennent fin qu'à l'issue d'une réorganisation politique de la communauté par la société entière.

De même, les litiges entre communautés autonomes se règlent ou bien selon les procédures d'arbitrage auxquelles leurs pouvoirs publics respectifs ont souscrit, ou bien, en l'absence de telles procédures ou quand elles font à leur tour l'objet d'un litige, par une confrontation diplomatique ou militaire.

En sorte que la sphère du droit est limitée en amont par l'autorégulation politique interne et la stratégie externe, et en aval par l'autorégulation privée. Sa délimitation dépend de l'organisation générale du système politique et de l'interprétation qui en est donnée. Le droit n'intervient, en effet, ni en dehors du champ du politique, ni dans la partie de ce champ où aucun arbitrage n'est possible, soit que les voies de recours sont absentes, soit qu'il n'existe aucun tiers par rapport aux parties. L'application administrative d'une législation, notamment, n'entre dans la sphère du droit que dans la mesure où des juridictions peuvent arbitrer les litiges éventuels concernant cette application. *La forme juridique* n'est ni une condition nécessaire, ni une condition suffisante de l'entrée dans un système juridique, c'est-à-dire le système d'actes constituant l'arbitrage des litiges. Les actes qui *anticipent* cet arbitrage, en revanche, sont intégrés au droit. C'est ainsi que les comportements justes des acteurs, en tant qu'ils se conforment au modèle qu'ont les justiciables de la solution judiciaire qui pourrait, le cas échéant, être appliquée à leur cas : la doctrine, en tant qu'elle vise à prédéterminer les sentences, et la législation elle-même, sont des composantes à part entière du droit. Source parmi les autres, la législation n'est pas la commande du système de droit, mais un moyen pour la communauté politique d'orienter les anticipations des acteurs en modifiant le droit auquel ils se réfèrent ; cette modification ne recevant son efficacité que du système juridique qui est appelé, non seulement à interpréter la portée de la législation, mais encore sa valeur juridique.

Le caractère auto-organisationnel du système juridique est ce qui donne un sens à l'idée paradoxale que la communauté politique peut violer son propre droit. Elle peut, en effet, agir par ses pouvoirs publics non juridictionnels, et les faire agir d'une manière opposée aux attentes juridiques des agents. Ces mêmes anticipations sont ce qui permet aux configurations auto-organisationnelles des systèmes de droit d'être au moins aussi évolutives que les configurations cybernétiques. La spécularité produit en l'espèce tous les changements dont elle est coutumière, les agents pouvant anticiper une évolution jurisprudentielle, une évolution jurisprudentielle pouvant inversement anticiper une évolution des mœurs, etc.

Le droit positif n'étant qu'un sous-ensemble des sources du droit, les pouvoirs publics sont soumis au droit d'une manière qui est à la fois auto-référente et allo-référente. D'une part, ils disent eux-mêmes le droit qui les concerne ; d'autre part, ils sont soumis au droit qui s'est auto-organisé (en partie sur la base de leur contribution), auquel ils appartiennent, et qui peut être interprété par d'autres agents (juristes

et justiciables). L'auto-référence juridique des pouvoirs publics (à laquelle correspond d'ailleurs l'auto-référence contractuelle du droit privé) est elle-même double : le droit d'un pouvoir public peut être dit par un autre, ou par lui-même. Mais cette auto-référence absolue n'a de sens qu'en vue d'une allo-référence au moins partielle, puisque – comme on l'a dit – c'est uniquement dans la perspective d'un arbitrage par un tiers (impartial [14]) que le droit peut être dit. Certes, au bout du compte, le droit est d'une certaine manière toujours auto-référent, puisque la communauté autonome n'a pas d'arbitre au-dessus d'elle [15]. Mais la nécessité qui est la sienne d'être allo-référent, est ce qui limite précisément sa capacité de régulation : le droit n'est efficace que dans des zones déterminées du système, celles dans lesquelles un arbitrage supérieur de la communauté est possible. En sorte que le droit est ou bien un sous-système du système politique, mais pourvu d'une autonomie par rapport à toutes ses autres instances, y compris la communauté autonome et son régime. Cette autonomie est garantie par la nature acentrique de la modélisation juridique spéculaire effectuée par les agents.

14. L'« impartialité » doit être entendue littéralement, c'est-à-dire comme distinction du juge et des parties.
15. Sous réserve du droit externe (voir plus haut).

6

Le politique et l'économique

En effet, l'homme n'est pas seulement un animal politique, mais aussi un animal économique.

ARISTOTE, *Éth. à Eud*., 1242 a 23.

A – De l'« oïkonomie » à l'économie politique

L'intérêt d'un concept ne se laisse pas mesurer par l'extension du domaine auquel il s'applique. Plus le concept est pauvre, plus il tend à s'appliquer à un grand nombre de choses ; et ce n'est que si sa compréhension est riche, donc plus restrictive, que son extension peut acquérir une signification. Avant donc de chercher à circonscrire sa portée empirique (l'ampleur de ses applications), il convient de s'assurer d'abord de ce qu'il est discriminant, et qu'il s'insère dans un réseau assez dense de concepts opposés, qui déterminent son contenu en fixant ses frontières.

Penser le politique, ce n'est pas lui assigner une définition si large qu'il se confondrait *a priori* avec le social, ou l'opposer abstraitement à un « non politique » absolument indéterminé ; c'est penser le non politique en même temps que lui, et décrire leurs échanges.

L'hypothèse que nous allons introduire sur ce point se prête à être vivement critiquée, tant elle peut d'abord sembler « idéologique ». Elle vise pourtant à l'inverse à mettre en lumière le politique dans toute sa généralité, en l'empêchant de se réduire à l'une de ses figures doctrinales. Cette hypothèse est que le domaine qu'il convient primordialement de distinguer du politique à l'intérieur du système, est le domaine *économique.*

La doctrine libérale, et encore uniquement dans sa version la plus extrême, qui n'est plus guère défendue aujourd'hui, est la seule à préconiser une séparation tranchée du politique et de l'économique. Cette position est, comme chacun le sait, combattue au premier chef par les doctrines de la famille socialiste, qui voient au

contraire dans l'économique le lieu primordial du politique, et font grief au libéralisme de dissimuler la domination (politique parce que économique) bourgeoise derrière cette fausse séparation. Ce serait en réalité la politique socialiste que le libéralisme chercherait à exclure, après s'être assuré le contrôle de l'économique.

Or, bien entendu, pour que notre hypothèse soit valide, il faudrait qu'elle soit apte à rendre compte des deux positions doctrinales, sans se placer arbitrairement d'un côté ou de l'autre de leur ligne de combat. Faute de quoi, réduite à n'être qu'une position politique parmi d'autres, elle perdrait d'emblée toute chance de s'élever au rang de théorie véritablement générale.

Ceci est possible si nous parvenons à établir que *et* la conception libérale *et* la conception socialiste reposent sur une appréciation incorrecte du domaine économique ; et, en l'occurrence, que le socialisme se tient sous la tutelle du concept libéral qu'il rejette, d'un domaine économique fondé sur le marché. Aussi longtemps, en effet, que l'économique est confondu avec le domaine marchand, ou – ce qui revient au même – aussi longtemps que l'économie marchande est pensée comme l'une des figures canoniques, même « dépassable » (par la figure planificatrice par exemple) de l'économique, la nature de l'économique et, corrélativement, celle du politique, seraient par hypothèse perdues de vue.

Pour parvenir à valider cette hypothèse, il nous faudra examiner une idée plus étrange encore, à savoir que le chemin vers une conception plus appropriée de l'économique, nous est indiqué par ceux-là mêmes qui nous ont mis sur la voie d'une conception que nous croyons juste du politique : les Grecs de l'époque classique.

Étrange, cette proposition l'est sans nul doute, du moins si l'on considère l'unanimité des spécialistes à prétendre que les Grecs n'entendaient rien à l'économie.

Voici, pour commencer, l'opinion particulièrement autorisée de J. Schumpeter :

> Pour autant que nous puissions le dire ; l'analyse économique rudimentaire est un élément mineur – vraiment mineur – de l'héritage que nous ont laissé nos ancêtres culturels, les anciens Grecs. [...] Leur économie n'a pas réussi à atteindre une position indépendante ni même une marque distinctive [...] ils accomplirent si peu en ce domaine, surtout si l'on établit une comparaison avec leurs splendides accomplissements en d'autres [...] Dans leur peu d'ampleur, les bribes de la pensée économique grecque qui nous sont accessibles, peuvent se recueillir à travers les œuvres de Platon [...] et d'Aristote. [1]

L'avis du grand historien de la pensée économique est conforté par les anthropologues de la Grèce, même s'ils prennent bien soin d'imputer cette « carence » au « comportement institutionnel et non [à] une insuffisance intellectuelle » [2]. Bien évidemment, l'archaïsme de la pensée économique des Grecs est justifié par la primitivité historique de leurs modes de production économique, qui sont eux-mêmes jugés

1. *Histoire de la pensée économique*, I.2.I.2, trad. fr., Paris, 1983.
2. M. Finley, *Économie antique*, I, trad. fr., Paris, 1973.

par référence à l'époque de la Révolution industrielle, moment où l'économique est censé avoir pour la première fois atteint sa « vérité » :

> Je suggère comme une hypothèse de travail que si un tel moment [celui où l'Économie politique devient une science] ne se produisit jamais dans l'Antiquité, c'est parce que la société antique n'avait pas de système économique qui fût un énorme conglomérat de marchés indépendants. [3]

L'analyse du système économique de la Cité grecque peut être menée sous deux angles différents, soit en faisant une phase primitive d'un développement universel :

> Je vais m'efforcer d'ébaucher une théorie économique de l'État-Cité [...] ou d'un système d'États-Cité, système que nous avons identifié comme étant la première phase de l'économie marchande. [4]

soit en dégageant au contraire les singularités irréductibles d'un tel système, comme le fait Finley :

> Historien de l'économie antique, il [Finley] a mené une guerre impitoyable contre toutes les formes d'assimilation entre les formes économiques de jadis et celles d'aujourd'hui. [5]

Mais, quelque choix qu'on adopte, chacun s'accorde à considérer que les concepts à mettre en œuvre pour comprendre l'économie grecque, doivent eux-mêmes être modernes, car l'emploi des catégories intellectuelles grecques :

> [...] *risque* de nous imposer les idées que les Grecs se faisaient d'eux-mêmes et de leurs rapports sociaux. [6]

Autrement dit, bien que l'économie grecque conserve un intérêt pour les économistes contemporains, la pensée économique des Grecs, quant à elle, ne possède plus qu'une signification ethnologique, sans commune mesure avec l'intérêt que leur pensée dans les autres domaines continue de susciter. Que l'on décide d'analyser directement l'économie grecque en lui appliquant les outils réputés universels de l'économie politique, ou qu'à l'instar des anthropologues soucieux de spécificités, l'on préfère élaborer des instruments théoriques *ad hoc*, le langage économique des Grecs est en tout état de cause cantonné dans le rôle d'objet d'étude, et ne devient jamais celui du théoricien. *A fortiori*, nul ne songerait sérieusement à tirer de la pensée économique grecque le moindre enseignement en vue d'une meilleure compréhension de l'économie moderne, ou de l'économique en général.

---

3. M. Finley, *Économie antique*, I, trad. fr., Paris, 1975.
4. J. Hicks, *Une théorie de l'histoire économique*, IV, trad. fr., Paris, 1973.
5. P. Vidal-Naquet, Préface à M. Finley, *L'Invention de la Politique*, trad. fr., Paris, 1985.
6. M. Godelier, *L'Idéel et le Matériel*, Paris, 1984, p. 291 n. Nous soulignons.

Le motif le plus fréquemment évoqué pour justifier ce discrédit, est que les Grecs ne parleraient d'économie que par une simple *homonymie.* Les rares ouvrages conservés qui portent le *nom* d'« Économique » seraient écrits par des auteurs secondaires, à preuve le Pseudo-Aristote, auteur non identifié des *Économiques* jadis attribués au Stagirite. À supposer que les indices contenus dans le livre I de la *Politique* d'Aristote, soient assez concluants pour permettre d'attribuer à celui-ci le premier livre des *Économiques* (les autres étant certainement apocryphes), il n'en resterait pas moins que les thèmes qui s'y trouvent abordés n'entretiendraient qu'un lointain rapport avec ce que l'économie est « réellement ». Tout comme les *Économiques* de Xénophon, il s'agirait d'une sorte de mémento pratique à l'usage des familles, où sont abordées, pêle-mêle, les relations de l'honnête homme avec son épouse, ses enfants, ses domestiques et son bœuf de labour ! Si économie il y a, ce n'est par conséquent qu'une économie *domestique* par opposition à l'économie tenue pour seule vraie, à savoir l'économie *politique.*

Quand parfois les Grecs s'intéressent à des phénomènes que les Modernes accepteraient par contre de tenir pour pleinement économiques, ils le font sous d'autres rubriques. Par exemple, lorsque Aristote mentionne la découverte des effets de monopole par Thalès, ou les techniques d'organisation des marchés urbains, ou encore les principes de la fixation des prix, il le fait dans la *Politique*, dans un traité d'histoire des institutions politiques, la *Constitution d'Athènes*, et dans un traité de morale et de droit, l'*Éthique à Nicomaque* ; et encore, sans rassembler explicitement ces divers phénomènes sous un concept générique, ni celui d'« économique » ni celui de *chrématistique* (art d'acquérir les richesses).

Quant au jugement que les Modernes peuvent porter sur les *mérites* de la contribution aristotélicienne dans ce domaine, une inoubliable saillie de Schumpeter permet de s'en faire une idée :

> Dans ses œuvres [celles d'Aristote] le charme de Platon brille par son absence et Là la place nous trouvons] un sens commun modeste, prosaïque, légèrement médiocre et plus que légèrement teinté d'emphase. [7]

Sans entrer dans la discussion de savoir comment il est possible d'être modeste et emphatique à la fois, il semble néanmoins envisageable de donner raison à Schumpeter sur un point : son concept de l'économique n'est vraisemblablement pas l'une des contributions les plus originales d'Aristote, et constitue presque certainement un lieu commun pour son époque. Mais encore faut-il rappeler : d'une part, que ce sont précisément les « lieux communs » de la pensée grecque qui forment l'héritage le plus précieux pour nous, et que, d'autre part, de ce qu'Aristote utilise un concept existant avant lui, il n'est nullement permis de conclure ni qu'il interprète ce concept

7. J. Schumpeter, *Histoire de la pensée économique*, *op. cit.*, I.2.I.3.

trivialement, ni que l'interprétation qu'il en donne est réfutée par la pensée qui allait suivre.

La mauvaise querelle faite aux Grecs en général et à Aristote en particulier, repose à cet égard sur un point d'étymologie. Le mot « économie » dérive du grec *oïkonomia* qui désigne l'organisation (racine : *nem*-) du foyer (*oïkos*). Sans doute serait-il extrêmement imprudent de prétendre dériver le *concept* moderne d'« économie » du concept grec *d'oïkonomie* sous prétexte qu'il existe entre les deux une filiation lexicale (d'ailleurs historiquement complexe). Il est en revanche permis d'avancer l'hypothèse d'après laquelle la conception moderne de l'économique est un déplacement de la problématique initialement construite par les Grecs ; et ce déplacement, s'il a engendré un ordre de connaissances largement inconnu des Anciens, a eu aussi pour prix exorbitant un obscurcissement profond et durable du domaine d'objets lui-même.

Il faut reconnaître à H. Arendt le mérite, exceptionnel chez nos contemporains, d'avoir saisi l'opposition existant pour la pensée grecque entre politique et économique.

> Nous avons du mal, écrit-elle dans *La Condition de l'homme moderne*, à nous rendre compte que pour les Anciens le terme même « économie politique » eût été une contradiction dans les termes : tout ce qui était « économique », tout ce qui concernait la vie de l'individu et de l'espèce, était par définition non politique, affaire de famille. [8]

Mais, à vrai dire, la notion d'« économie politique » n'eût pas été une telle contradiction. Elle eût au contraire correspondu à une réalité non seulement possible, mais en fait tout à fait concrète, encore que jugée parfaitement monstrueuse : la réduction de la Cité à une sorte de macro-foyer ou de famille élargie.

En grec, l'autorité du chef de famille sur sa domesticité, porte le nom de « despotique », en tant que la servitude y est impliquée (le « despote » étant le chef de famille comme maître d'esclaves). Or, ce qui fait précisément la spécificité de la Cité, est qu'elle est foncièrement distincte d'une organisation domestique, et que la structure du pouvoir qui s'y manifeste est d'une toute autre nature. Seulement, que cette distinction puisse n'être pas effectuée ou conservée, est une possibilité constamment menaçante, qui caractérise l'organisation des peuples les plus nombreux, qui sont ceux que les Grecs nomment barbares. De fait, les Barbares, au lieu d'être les citoyens d'une véritable Cité ne sont que les valets d'un maître, même lorsqu'ils ont eux-mêmes à leur tour des valets qu'ils martyrisent. Ils vivent donc par définition sous des régimes *despotiques* ; car le despotisme n'est pas seulement l'exercice d'une autorité excessive, *quantitativement* trop peu limitée, mais une confusion des genres : l'enfant bâtard de la domesticité et de la Cité. Il est, si l'on veut, une chimère, un corps composé de membres disparates, empruntés à des êtres incompatibles. Mais

8. H. Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, II, trad. fr., Paris, 1961.

une chimère bien réelle et dangereuse, que l'on peut à tout moment rencontrer sur son chemin au sortir de la Cité et qui, telle le sphinx, archétype des chimères, peut aussi bien s'en emparer. C'est pourquoi il convient d'apprendre à résoudre l'énigme de l'essence de l'homme, animal politique et non pas domestique, bien que le pouvoir doive aussi s'exercer sur lui.

Le thème de la distinction du politique et de l'économique est récurrent chez Aristote. Il apparaît dès la seconde phrase du premier livre de la Politique, dans un texte dont la précision lexicale s'oppose aux confusions dans lesquelles les Modernes allaient entrer :

> Tous ceux qui s'imaginent que magistrat *[politikon]* et roi *[basilikon]* et chef de famille *[oïkonomikon]* et maître *[despotikon]* sont identiques, ne s'expriment pas comme il convient. Ils ne voient en effet entre eux qu'une différence numérique et non d'espèce ; ainsi, si l'on exerce l'autorité sur un petit nombre, on serait un maître ; si ce nombre est plus grand, un chef de famille [ou patriarche] ; s'il est encore plus grand, un magistrat [ou homme politique] ; comme s'il n'y avait aucune différence entre une grande famille et une petite cité. Quant au magistrat [ou homme politique] : si un homme seul exerce le pouvoir, alors il serait roi ; et si au contraire, conformément à la science politique, il est alternativement gouvernant et gouverné, il serait magistrat. Or cela n'est pas vrai. (*Politique*, 1252 a 7 sq.)

Contrairement à ce qu'affirme par ailleurs H. Arendt, bien loin d'avoir ignoré le social, Aristote s'emploie dans le texte qui suit immédiatement, à en fournir une description génétique ; destinée à établir la différence de nature entre l'économique et le politique, celui-ci étant le *produit d'une morphogenèse sociale dont l'économique est l'étape initiale.* Si l'homme ne se définit assurément pas chez lui comme animal social, la raison n'en est pas dans l'absence d'un concept de société, mais inversement dans l'évidence du caractère pléonastique de la notion d'animal social, car tous les animaux (et même tous les végétaux sexués) sont sociaux.

Pourtant, au stade de la socialité simplement sexuelle, l'économique n'est pas encore constitué. Seules, pour le moment, deux de ses composantes se sont manifestées : d'une part, la relation entre l'homme et la femme ; d'autre part, la relation entre le géniteur et ses enfants (relations dont Aristote indique un peu plus loin qu'elles n'ont pas en grec de dénominations spécifiques).

Or, de même que l'économie politique moderne comporte au minimum des *ménages* et des *entreprises*, la famille aristotélicienne comporte une troisième composante : la relation de commandement qui lie maître et serviteur ; le premier se caractérisant par sa faculté de prévoir (donc de prendre des décisions), l'autre par sa force physique (donc par son aptitude à l'exécution).

La grande différence anthropologique entre la société grecque et la nôtre, gît assurément sur ce point. Le foyer s'est progressivement scindé en deux entités séparées : le ménage comme unité de consommation, et l'entreprise comme unité de production. Cette séparation fonctionnelle a provoqué une réduction de la problématique de l'économie qui, de domaine général de l'*oïkos*, s'est transformée en domaine de

l'entreprise et de ses relations avec les ménages. L'unité de l'économique, dans sa différence avec le politique, s'est perdue de la sorte ; donnant naissance au domaine hybride de l'« économie politique », moyen terme entre l'individuel et le communautaire (et bientôt traité en marché).

Avant de revenir sur cette transformation décisive, il convient de présenter trois observations importantes. La première est qu'Aristote distingue d'emblée le pouvoir de la force, en montrant que dès la phase initiale de l'organisation sociale, la force est subordonnée ; et qu'elle l'est, qui plus est, naturellement :

> Celui qui grâce à son intelligence est capable de prévoir est par nature celui qui commande, et il est par nature le maître ; celui qui, grâce à sa puissance corporelle, est capable de produire ce qu'on lui a commandé est gouverné, et il est serviteur par nature ; c'est pourquoi le maître et le serviteur ont un intérêt commun. (*Politique*, 1252 a 31 sq.)

Nous sommes ici aux antipodes de la position moderne qui voit dans la force (ou dans la violence, qui est la force appliquée, non aux choses, mais à autrui) l'interaction sociale fondamentale, et dans la coordination monopolistique de la force, le principe du politique. Pour Aristote au contraire, les hiérarchies économiques, dans toute la mesure où elles sont naturelles et correspondent à un intérêt commun, ne sont pas soutenues par la force (ni – ce qui revient au même – par la menace de son emploi). D'où cette seconde observation, que la servitude dont il est traité ne se confond en aucune manière avec son homonyme en grec, l'*esclavage* qui, lui, a pour origine la violence, c'est-à-dire la guerre :

> Les mots « servitude » *[douléia]* et « serviteur » *[doulos]* sont pris dans deux sens différents. Il existe en effet une sorte de « serviteur » et de « servitude » en vertu d'une loi [ou convention] ; cette loi est une sorte d'opinion commune d'après laquelle ce qui a été vaincu à la guerre revient au vainqueur. (*Ibid.*, 1255 a 5 sq.)

> Il est donc clair [...] qu'il n'y a pas [seulement] d'un côté des serviteurs par nature, et de l'autre des hommes libres. (*Ibid.*, 1255 b 4 sq.)

> Tels n'ont d'homme libre que le corps, tels n'en ont que l'âme, car il est bien évident que si le corps suffisait à distinguer les hommes libres autant que les statues des dieux, tout le monde conviendrait que le reste des hommes doit devenir leurs serviteurs. (*Ibid.*, 1254 b 32 sq.)

> Il est clair aussi qu'il y a des cas où cette distinction existe réellement et qu'alors il est avantageux et juste pour l'un d'être serviteur et pour l'autre d'être le maître, et que l'un doit obéir, l'autre exercer l'autorité qu'il lui est naturel d'exercer, et donc être maître. Mais une mauvaise pratique de cette autorité est nuisible à tous les deux [...] aussi y a-t-il une communauté d'intérêt et une amitié *[philia]* réciproque entre serviteur et maître qui le sont par nature ; alors qu'il en va inversement lorsque leurs rapports ont été déterminés, non de cette façon, mais par la loi ou la violence. (*Ibid.*, 1255 b 5 sq.)

On ne saurait certainement mieux dire que l'esclavage, relation économique établie par la *violence*, non seulement n'est *pas* pour Aristote la forme normale de la hiérarchie économique mais qu'elle en est même à ses yeux une forme pathologique. Contrairement aux clichés véhiculés par ceux qui soit ne l'ont pas lu, soit n'y sont pas parvenus malgré leurs efforts, à aucun moment le Stagirite ne se fait le défenseur d'une relation autorisant à vendre ou acheter un homme (plutôt qu'à louer son travail), et d'exercer sur lui un quelconque droit arbitraire de vie et de mort, ou permettant de lui faire subir des sévices. Dans aucun texte il ne se fait le doctrinaire de l'esclavage au sens propre, ce système par contre en vigueur dans les deux pays qui ont les premiers proclamé l'universalité des droits de l'homme, les États-Unis de George Washington et la France des Lumières. Aristote ne parle que de la nécessaire subordination des hommes entre eux en vue de la production. Autrement dit, il ne parle que de l'organisation du travail dans un monde où l'automation ne s'est pas intégralement substituée à l'homme :

> En effet, si chaque instrument pouvait, par ordre ou par pressentiment, accomplir son œuvre propre ; si, pareilles aux statues légendaires de Dédale ou aux trépieds d'Héphaïstos, qui, aux dires du poète, « pouvaient d'eux-mêmes entrer dans l'assemblée des dieux », les navettes tissaient d'elles-mêmes et les plectres jouaient de la cithare, alors les maîtres d'œuvre n'auraient nul besoin d'ouvriers, ni les maîtres de serviteurs. (*Politique*, 1253 b 33 sq.)

La troisième observation est donc que le despotisme, cet exercice inapproprié de l'autorité de maître, peut également frapper les relations du travail et les corrompre ; que cela se produit dans tous les cas où la subordination est forcée, ou ne correspond pas aux intérêts mutuels des acteurs de la hiérarchie, à savoir dans tous les cas où elle ne se justifie pas par la supériorité effective du décideur (dans le domaine où s'applique sa décision) ; étant bien entendu – car Aristote ne prend jamais l'idéal pour la réalité même – que la hiérarchie des mérites et des compétences ne se laisse pas toujours facilement identifier, et qu'elle peut par conséquent faire l'objet d'un débat et d'un enjeu conflictuel.

Le fait incontestable que la Grèce ait été néanmoins *véritablement* esclavagiste, est sans aucun doute un fait historique et anthropologique d'une importance considérable. Mais il ne doit pas occulter cet autre fait, non moins considérable, qu'Aristote nous permet de penser la hiérarchie du travail *en général*, et pas uniquement (ni même principalement) sa figure esclavagiste. Or, ce fut justement l'un des torts de l'économie politique moderne que d'avoir supprimé cette question décisive ; soit en la neutralisant par sa réduction au problème théorique de l'ajustement de l'offre et de la demande de travail sur un marché parfait ; soit en lui appliquant au contraire directement la catégorie (d'ailleurs grecque) de lutte des classes. Car, s'il est vrai que les classes se constituent sur la base de la distribution des acteurs sur les différentes positions du système de production et de consommation, celui-ci n'en demeure pas moins inéluctablement sujet à hiérarchisation ; en sorte que ce qui est en cause, ce ne

sont pas tant les classes, comme effets induits de la hiérarchie fonctionnelle du travail, que les formes prises par cette hiérarchie en fonction des finalités assignées au système et des techniques chaque fois disponibles.

Parce qu'elle ne sépare pas la problématique de la consommation de celle de la production, l'économie aristotélicienne présente à cet égard l'avantage d'être plus complète que l'économie moderne qui est vouée pour sa part à faire d'une consommation indéterminée la fin de la production, ce qui revient à faire de la maximisation de la production le but de la production elle-même. Alors que, devenue « économie politique », l'économie a pour fin chez A. Smith la « richesse des nations », par opposition au bonheur des personnes, la production a pour finalité la finalité même de l'*oïkos*, à savoir le bonheur (ou bien-vivre) de ses membres, qui n'est jamais confondu avec la consommation. Les biens de consommation sont, au même titre que la santé, des conditions *sine qua non* du bonheur ; mais ces *conditions* n'en sont pas les *constituants*. À l'inverse, une accumulation excessive de biens de consommation peut, autant que leur carence, faire obstacle au bonheur :

> Car la quantité de ces biens suffisante pour « vivre bien » n'est pas illimitée, contrairement à ce que Solon prétend dans ce vers : « Nul terme de richesse aux hommes n'est prescrit. » (*Politique*, 1252 a 7 sq.)

C'est pourquoi l'économie doit être soigneusement distinguée de son instrument auxiliaire, l'art d'acquérir des richesses ou *chrématistique*, activité d'ordre technique, en elle-même dépourvue de finalité.

Or donc, ce que les Modernes ont nommé « économie politique », et en référence à quoi ils imaginent pouvoir juger souverainement de l'« économie domestique » aristotélicienne, aurait été plus proprement appelé « chrématistique politique », science de l'accroissement de la richesse (des nations). Cette science prétendument « économique » a pour trait essentiel de renoncer à la recherche des finalités économiques de la production. Or :

> Il paraît nécessaire qu'il y ait une limite à toute forme de richesse, mais nous voyons le contraire se produire dans les faits ; tous les entrepreneurs [« Chrématizomènes »] accroissent indéfiniment leur richesse en espèces monnayées. La cause de ceci est l'étroite affinité de ces deux formes d'acquisition ; leurs emplois empiètent l'un sur l'autre, parce qu'elles ont le même objet : pour toutes deux, les biens possédés servent au même usage, mais non dans le même but : celle-ci vise à amasser, celle-là vise à autre chose. De là vient que certaines gens voient dans la simple accumulation des biens l'objet de l'économie et persistent à penser qu'on doit conserver intacte ou augmenter indéfiniment sa richesse en espèces. La cause de cette disposition est la préoccupation de « vivre » et non pas de « bien vivre » ; comme un tel désir n'a pas de limite, on désire pour le combler des moyens eux-mêmes sans limite. Ceux mêmes qui aspirent à « bien vivre » recherchent ce qui contribue aux jouissances du corps, et comme ceci paraît dépendre des biens possédés, toute leur activité tourne autour de l'acquisition d'argent ; c'est de là qu'est venue la seconde forme de l'art d'acquisition.

Comme la jouissance dépend du superflu, on recherche l'art qui procure le superflu indispensable à la jouissance ; et si on ne peut se le procurer par cet art d'acquisition, on essaie de l'avoir par un autre moyen et l'on fait de chacune de ses facultés un usage contraire à la nature. Ce n'est pas le propre du courage, par exemple, de procurer de l'argent, mais de donner de l'assurance ; ni non plus le propre de l'art militaire ou de la médecine, dont les fins sont respectivement la victoire et la santé ; et cependant ces gens-là en font des moyens de s'enrichir, pensant que c'est là le but et que tout doit s'orienter vers lui. Ainsi donc, nous avons traité de la forme non nécessaire de la chrématistique, de sa nature et de la raison pour laquelle nous en avons besoin ; au sujet de la forme nécessaire, nous avons montré qu'elle est différente de l'autre, qu'elle est naturellement une partie de l'économie (celle qui concerne la subsistance) et qu'elle n'est pas, comme l'autre, sans limite, mais possède des bornes précises. (*Politique*, 1257 b 38 ad.)

Il est certes possible, voire souhaitable, de conduire une étude spécifique et spécialisée de la chrématistique, comme technique de production et d'échange. Cet art de multiplier les biens de consommation et les capitaux est d'ailleurs utile non seulement au chef de famille (homme économique) mais aussi au magistrat (homme politique) :

Il est utile même pour les hommes politiques de connaître ces méthodes ; car beaucoup de cités ont besoin de ressources financières et de moyens de ce genre [Aristote vient de donner des exemples historiques de formations de monopoles] pour s'en procurer, tout comme une famille, mais en plus grande quantité. C'est pourquoi certains hommes politiques se spécialisent dans la politique financière. (*Ibid.*, 1259 a 33 sq.)

Ceci est en l'occurrence d'autant plus vrai qu'Athènes possédait un secteur public minier assez développé. Simplement, la chrématistique bien comprise est *dans un cas* un instrument de l'économique, *dans l'autre* un instrument de la politique ; et elle ne doit ni être confondue avec elles ni devenir une activité sociale autonome. Si bien que la valeur de la chrématistique est finalement conditionnée par celle des sciences économique et politique auxquelles elle doit être subordonnée. Ainsi, les choses demeurent dans l'ordre aussi longtemps que la chrématistique à destination privée sert les finalités de l'*oïkos*, et que la chrématistique à destination publique sert les finalités de la Cité. Le désordre, lui, commence lorsque la production publique se substitue à la production privée et lui fait obstacle (en l'empêchant soit de procurer la subsistance, soit de s'effectuer selon les règles justes de l'échange [9]) ; ou surtout lorsqu'elle engendre l'« économie politique », c'est à dire lorsqu'elle conduit à placer l'organisation du foyer sous la tutelle directe des autorités. Car alors le foyer, en tant qu'unité autonome, disparaît ; il est remplacé par une Cité qui se fait macro famille. Les membres des foyers deviennent tous les domestiques d'une autorité totale qui organise l'ensemble de l'activité sociale ; et alors le *despotisme politique* s'établit. Pareillement, lorsque le chef de famille se réduit au rôle d'entrepreneur et soumet

9. Voir plus loin.

toute sa maisonnée au seul impératif d'une accumulation indéfinie des biens de consommations et du capital, sans davantage prendre en considération les intérêts spécifiques des différentes catégories de membres de l'*oïkos* (épouse, enfants, employés), le *despotisme économique* s'installe.

En pratique, le despotisme économique consiste à soumettre femmes, enfants et serviteurs à une autorité indifférenciée, sans tenir compte de leurs spécificités fonctionnelles :

> Car la nature ne fait rien avec parcimonie, contrairement à ces artisans qui forgent des couteaux de Delphes [les équivalents antiques des couteaux de l'armée suisse], mais elle fait chaque chose pour un seul usage ; chaque instrument ne peut remplir parfaitement sa fonction que s'il sert, non à plusieurs usages, mais à un seul. (*Politique*, 1252 b 1 sq.)

C'est en vertu de ce principe que, en dépit du caractère sexiste et patriarcal de la société grecque, Aristote insiste sur la différence fondamentale qui sépare les femmes des serviteurs :

> Chez les Barbares, la femme et l'esclave ont le même rang. La raison en est que ce qui par nature commande ; ils ne l'ont pas ; et leur communauté n'est que celle d'une esclave et d'un esclave. (*Ibid.*, 1257 a 5 sq.)

La femme est un être libre, sur lequel l'autorité qui peut être exercée doit être analogue à celle que les magistrats exercent sur les citoyens dans une démocratie ; tandis que les enfants sont pour leur part assujettis à une autorité de type royale :

> Le père a une autorité fondée sur l'affection et la supériorité de l'âge : c'est précisément le caractère distinctif de l'autorité royale [...] Un roi doit avoir une supériorité naturelle, bien qu'il soit de la même race que ses sujets ; or telle est justement la relation du plus âgé au plus jeune, du père à l'enfant. (*Ibid.*, 1259 b 11 ad.)

Les *opinions* que Aristote pouvait défendre sur ces sujets, bien qu'elles dussent paraître singulièrement progressistes à ses contemporains, n'en sont, bien sûr, pas moins liées à la situation anthropologique de la société grecque. Mais il ne nous importe pas ici de comparer ces opinions avec celles qu'il est possible d'avoir dans la société qui est désormais la nôtre. Le fait que l'attitude à l'égard des enfants n'a guère changé, alors qu'au contraire une transformation radicale, encore qu'extrêmement récente, a commencé de se manifester dans les rapports entre les sexes, est de ce point de vue indifférent. Il est patent qu'aussi progressiste que pût être sa vision du rôle des femmes, elle n'allait ni jusqu'à préconiser ce qu'il nommait la « gynécocratie », ni jusqu'à envisager l'hypothèse d'une dyarchie à l'intérieur du couple. Mais nous ne sommes ici concernés que par la remarquable universalité des *catégories* qu'il utilise et qui sont encore applicables pour décrire des circonstances dont il n'avait pas même l'idée. L'essentiel est que la discussion du statut des femmes, des

enfants, des serviteurs et des employés soit intégrée de plain-pied dans l'analyse économique ; que cette discussion soit jugée indispensable à l'exploration d'une théorie des mécanismes de la production et de l'échange (chrématistique) ; et qu'elle prenne place au début d'un traité de science politique.

Si en effet l'économique et le politique doivent être pensés dans leur opposition, ils n'en entretiennent pas moins des rapports particulièrement étroits, comme le souligne avec éclat le texte sur lequel s'achève le livre premier (économique) de la *Politique* :

> Sur ces différents points, telles sont nos positions. En ce qui concerne le mari et la femme, le père et les enfants, la vertu propre à chacun d'eux et leurs relations mutuelles, ce qui est bien et ce qui ne l'est pas, et les moyens d'atteindre le bien et d'éviter le mal, ce sont des questions à traiter en parlant des différentes formes de gouvernement. Puisque chaque famille est une partie de la cité, que les personnes dont on vient de parler font partie de la famille et qu'il faut considérer la vertu de la partie par rapport à celle du tout, on ne doit éduquer les femmes et les enfants qu'en considération du régime politique *[politeia]*, du moins si la perfection morale des enfants et des femmes a de l'importance pour la perfection de la cité ; et, de ce fait, elle doit avoir son importance, car les femmes sont une moitié de la population libre et les enfants deviennent à leur tour des membres de la communauté politique. (*Politique*, 1260 b 8 sq.)

Or, il semblerait que nous soyons involontairement entrés dans une contradiction assez sérieuse. Comment serait-il permis de caractériser cette problématique comme introduisant une opposition de l'économique et du politique, si, aux dires d'Aristote lui-même, l'économique n'est qu'une partie du tout formé par la Cité ? Comment, à ce compte, prétendre maintenir la moindre réserve à l'encontre de l'« économie politique », cette simple intégrale macroéconomique des microéconomies domestiques ?

La solution de ce paradoxe réside entièrement dans la structure même de ce système hiérarchique qu'est la Cité. Comme l'a suggéré L. Dumont :

> Une hiérarchie n'est pas dans l'essentiel une chaîne de commandements superposés, ou même d'êtres de dignité décroissante, ni un arbre taxinomique, mais une relation qu'on peut appeler succinctement *l'englobement du contraire* […]. Cette relation hiérarchique est très généralement celle entre un tout (ou un ensemble) et un élément de ce tout (ou de cet ensemble) : l'élément fait partie de l'ensemble, lui est en ce sens consubstantiel ou identique, et en même temps il s'en distingue ou s'oppose à lui [10] ; la hiérarchie ouvre ainsi la possibilité du retournement : ce qui à un niveau supérieur était supérieur peut devenir inférieur à un niveau inférieur. [11]

10. « Vers une théorie de la hiérarchie », in *Homo hierarchicus*, 2e éd., Paris, 1979.
11. *Ibid.*

La Cité est bien *à la fois* « la communauté suprême entre toutes et [qui] inclut toutes les autres » [12], et ce qui est subordonné à la fin suprême entre toutes, qui est le bonheur (ou bien-vivre). Car ce n'est assurément pas la Cité en elle-même et comme un tout qui peut jouir du bonheur, mais seulement les individus qui la composent, et possèdent un foyer. D'un côté, toutes les activités sont ordonnées par rapport à la Cité (et c'est pourquoi la science politique est architectonique) ; de l'autre, la Cité elle-même est ordonnée par rapport au bonheur. Si la Cité pouvait elle-même être heureuse, le bonheur des personnes pourrait lui être sacrifié, les *oïkoi* pourraient être dissous et les individus pourraient perdre toute autonomie au bénéfice de l'autonomie du tout. Mais en vérité la Cité est distincte des foyers, et n'existe que pour les servir. Le bonheur, fin de toutes les fins, n'est pas un état, ni une substance, ni un bien qui pourrait être fourni, mais un système d'actes que seuls les citoyens peuvent accomplir. Quand ils ne confondent pas le bonheur avec la consommation (voire avec la production) des richesses, nos contemporains tiennent qu'il est affaire de goût personnel, et ne doit surtout pas être déterminé par la science. L'idée ancienne que le bonheur peut au contraire être exactement et universellement défini leur est devenue absolument étrangère. Leur est également étrangère cette idée complémentaire que le bonheur, s'il est de même nature pour *tous*, ne peut être obtenu que par *chacun* personnellement ; qu'il ne peut être procuré par rien ni personne d'autre que celui qui en jouit, encore que dans les conditions sociales précises que procure la Cité conforme à son essence. Parmi les actes constitutifs du bonheur, les uns sont individuels (notamment la contemplation de la vérité et du divin), les autres sont sociaux. Même ceux qui sont individuels requièrent la présence d'un environnement social *ad hoc* : sans communauté, pas de langage ; sans langage, pas d'accès à la vérité. Même ceux qui sont sociaux doivent être accomplis individuellement.

Parmi les actes sociaux constitutifs du bonheur, les uns sont économiques ou privés (tels que l'amour, l'amitié, la générosité), les autres sont politiques (gouverner, être courageux au combat, etc.). En sorte que la Cité concourt au bien-vivre par des voies distinctes mais indissociables : de façon directe en tant qu'elle seule fournit l'occasion d'accomplir les actes constitutifs du bonheur, qui ont un caractère politique ; et de façon indirecte en tant qu'elle fournit certaines conditions du bonheur économique (ouverture des marchés, organisation judiciaire, éducation, etc.). Autrement dit, aucune organisation politique qui a pour effet d'exclure les citoyens du gouvernement ou d'altérer leur autonomie n'est digne du nom de Cité ; elle appartient inversement à la pathologie du politique. De même est délétère toute organisation économique qui fait obstacle aux échanges au sein de la Cité, ou qui prive ceux qui en sont membres du bonheur afférent à leur nature.

Une boucle doit s'instaurer entre l'économique et le politique, telle que chacun soit à la fois la fin et la condition de possibilité de l'autre, et sans que leur altérité soit jamais supprimée. L'économique est bien une composante du système politique, et il

12. *Politique*, 1253 a 5.

est bien politique sous ce rapport. Mais il est cependant autonome vis-à-vis de la totalité politique qui l'englobe, et en particulier vis-à-vis de cette autre *composante* du système politique avec lequel il importe de ne pas la confondre : le domaine public ou système de gouvernement.

La conséquence remarquable de cet état de fait est qu'aucune activité ou aucune chose ne se définit *en soi* comme politique ou économique ; et que donc aucune science économique n'est valide si elle ne tient compte de l'évolution possible des rapports entre les deux domaines. Une chose n'est politique ou économique qu'en fonction du système dans lequel elle s'insère à titre principal et auquel elle est directement subordonnée. Le même homme est politique à certains égards et économique à d'autres. Un même acte, un même bien, peut être politique s'il relève de la sphère des relations à caractère public entre *oïkoi* ; et économique s'il appartient à celle de l'*oïkos* ou des relations privées entre eux ; car, bien sûr, le domaine économique n'est pas seulement la somme des relations internes aux *oïkoi* : ils s'étend à leurs relations externes, aussi longtemps qu'elles n'acquièrent pas un statut d'ordre public (notamment judiciaire ou gouvernemental).

Il s'ensuit que n'existe aucun domaine ni substantiel ni structurel de l'économique, mais une détermination anthropologique de son rapport au politique. De ce que tout ce qui concerne la Cité est par définition politique, il n'est pas permis de déduire que tout est *immédiatement* politique. De ce que certaines choses sont consommables par les foyers, il n'est pas non plus permis de conclure qu'elles sont dans tous les cas nécessairement économiques, et de les intégrer *a priori* dans une économie globale ou « économie politique ».

La prééminence du politique en tant que domaine englobant, se manifeste toutefois sur un point : *c'est le politique qui détermine la nature des rapports entre les relations économiques et les relations politiques* ; et c'est du reste pourquoi nous explorons cette question au cœur d'une recherche de science politique. Seulement, la détermination de ces rapports ne saurait pour autant être abandonnée à l'arbitraire des autorités. La relation du *second ordre* entre les relations économiques et les relations politiques du *premier ordre* ne relève pas d'une décision politique du premier ordre. C'est à la Cité comme tout (système du second ordre), et non comme système (du premier ordre) de gouvernement, qu'incombe la fixation des rapports du premier ordre entre économique et politique. Alors que nos contemporains, qui ont abandonné toute souveraineté aux pouvoirs publics, se sont privés du moyen d'empêcher l'absorption despotique de l'économique par le gouvernement, il existe pour les Anciens une norme du second ordre permettant de reconnaître si la répartition entre les deux domaines est ou non conforme à la justice ; une norme supérieure à la seule volonté des pouvoirs publics, qui détermine le politique comme milieu ou lieu commun entre les foyers séparés, et qui s'oppose par conséquent à la résorption despotique des foyers individuels dans un unique « foyer national ».

Nous savons que si la Cité est logiquement antérieure aux parties qui la composent, elle est néanmoins le terme ultime et émerge de leur agglomération : d'abord la

famille, puis le village, puis enfin la Cité. Or, de même que le village ne supprime pas les familles, la Cité ne supprime ni les villages ni les familles ; et elle ne se gouverne pas de la même façon, sauf à dégénérer en despotisme, c'est-à-dire à transporter sur le plan politique le système patriarcal ou royal en vigueur dans les familles. Il est vrai que ce genre de corruption a fini par triompher, et que dès la fin de la République romaine se sont reconstitués les despotismes qu'Aristote considère comme typiques des origines de l'humanité. Bientôt les pouvoirs publics furent abandonnés à un maître, paré du titre fort explicite de Do minus. Mais il fallut attendre l'âge contemporain pour que cette évolution prenne une allure paroxystique, et pour que l'économique tout entier devienne le domaine privilégié de l'action des gouvernements (le libéralisme n'étant lui-même qu'une politique économique parmi les autres).

Après qu'eut commencé le long déclin de la Cité classique, et que les institutions politiques se furent engagées dans le processus d'intégration qui devait conduire à la formation de l'État, la question politique principale cessa graduellement de porter sur le régime politique (structure des pouvoirs publics) pour porter sur le régime économique (structure des foyers). On vit la famille comme foyer autonome se disloquer, et la production se disjoindre de la consommation. Tandis que celle-ci demeurait largement familiale (encore que la part publique fût de plus en plus importante), la production fut d'abord soumise à la tutelle nobiliaire, ecclésiastique ou royale, avant d'être intégrée à l'entreprise, elle-même d'abord princière, puis gentilice, puis bourgeoise et enfin graduellement assujettie à l'État.

Or, c'est au nom de la lutte *contre* le despotisme *économique* que le despotisme *politique* se consolida. Ceux-là mêmes qui auraient été enclins à reprendre la théorie aristotélicienne du gouvernement, pour combattre les virtualités despotiques du politique qu'elle permet de repérer, se persuadaient que, sur le plan économique, cette pensée reposait sur des bases *nécessairement* patriarcales et esclavagistes. Non seulement ils n'en apercevaient pas la nature antiesclavagiste, mais voyaient moins encore son aptitude à admettre l'éventualité d'une dissociation du foyer en entreprises et ménages, pour peu que la production serve une consommation bornée aux conditions du bien-vivre, et que le domaine économique préserve son autonomie. À la place, ils crurent que l'économique *en général* était voué au despotisme, et devait pour l'éviter s'intégrer au politique ; sans comprendre qu'une telle intégration serait à son tour inéluctablement despotique. En fin de compte, le seul argument dont on disposait encore pour ralentir l'évolution engagée, était d'ordre technique (chrématistique) : une production sous le contrôle direct du politique serait plus réduite qu'une production autonome.

Parce que l'organisation économique de l'entreprise autonome passait pour une nouvelle forme d'esclavage, on rêvait *a contrario* de lui substituer un équivalent de ce que l'on imaginait être l'organisation primitive de la famille. De ce que les familles connaissent fréquemment un communisme de *consommation*, on déduisait la possibilité d'un communisme de *production*, égalitaire, non hiérarchique. Ce raison-

nement menait à reconstituer au niveau national l'organisation supposée de la famille primitive, mais en lui superposant le mode de production hiérarchique de l'industrie moderne. Le résultat en fut une tendance à transformer la société entière en une gigantesque entreprise, et le politique en direction administrative. Dès lors, le politique était voué à perdre les derniers traits de la Cité paradigmatique.

En réaction contre le despotisme unificateur de Platon, Aristote avait pourtant déjà indiqué :

> Il est clair qu'une cité à force de progresser ainsi et de s'unifier davantage, ne sera même plus une cité, car la cité est par nature pluralité. En s'unifiant de plus en plus, de cité elle deviendra famille et de famille, individu : la famille, dirions-nous, est en effet plus « une » que la cité, et l'individu plus « un », que la famille. Ainsi, pourrait-on réaliser ce programme, qu'il ne le faudrait pas ; car en fait, on anéantirait la cité. D'ailleurs, il ne suffit pas d'un certain nombre d'hommes pour faire une cité ; encore faut-il qu'ils soient spécifiquement différents : car on ne fait pas une cité à partir d'individus identiques [...] En conséquence, l'égalité [*ison*] par la réciprocité [*antipeponthos*] est la sauvegarde des cités, comme nous l'avons déjà dit dans l'*Éthique*. (*Politique*, II, 1261 a 17 sq.)

Pour que la Cité soit conforme à son essence, il faut évidemment que l'égalité par la réciprocité se réalise dans la sphère du gouvernement :

> Entre hommes libres et égaux, il est nécessaire qu'i' en aille ainsi : comme ils ne peuvent tous avoir le pouvoir en même temps, ils doivent l'exercer pendant un an ou selon quelque ordre de succession pour une période donnée. De cette manière, tous arrivent à gouverner, comme si les charpentiers et les cordonniers échangeaient leurs occupations ou que les mêmes ne fussent pas toujours cordonniers ou charpentiers [...] Ainsi, les uns gouvernent et les autres sont gouvernés tour à tour comme s'ils devenaient d'autres hommes ; et, de même, parmi ceux qui gouvernent, les uns exercent une charge, les autres une autre. D'après cela, il est clair que la nature de la cité n'est pas d'être « une » au sens où d'aucuns le disent, et que ce qu'ils nomment « le bien suprême.. des cités les anéantirait en fait. Or, le propre d'une chose est ce qui la sauvegarde. (*Ibid.*)

Mais l'égalité *politique* présuppose elle-même l'égalité *économique* par la *réciprocité* Pour que le politique soit, comme il convient, une organisation d'hommes libres et égaux, il faut en effet qu'il ne soit par ailleurs assujettis à aucune forme de despotisme économique, c'est-à-dire à aucune autre contrainte que celles qui dérivent de la simple répartition fonctionnelle des compétences et des règles de l'échange juste et réciproque ; à défaut de quoi, le gouvernement serait un gouvernement d'esclaves et non de citoyens.

À l'origine, les individus sont plus qu'inégaux ; ils sont *incommensurables* entre eux. Aux disparités naturelles se combinent les disparités professionnelles (*teknaï*), et à celles-ci s'ajoutent celles de l'effort. Or, force est bien d'égaliser ces inégaux :

Car ce ne sont pas deux médecins qui constituent une communauté, mais un médecin et un cultivateur ; autrement dit, de manière générale, des individus différents et inégaux. Or c'est justement de tels individus qu'il s'agit de ramener à l'égalité. (*Éthique à Nicomaque*, V, 1133 a 16 sq.)

À supposer même que tous soient génétiquement identiques et qu'ils déploient tous le même effort, ils n'en produiraient pas moins des choses différentes, et ils seraient donc encore inégaux du point de vue de leurs productions (*poïeseis*). Or :

C'est la réciprocité proportionnelle de la production (*antipoïesis*) *qui* maintient la cité ensemble (*Éth. à Nic.*, 1132 a 31 sq.) [Car si l'on ne rend pas l'équivalent de ce qu'on a reçu :] Il n'y a plus d'échange, et pourtant c'est l'échange qui nous lie inébranlablement les uns aux autres. (*Ibid.*)

De deux choses l'une : ou bien nous sommes économiquement libres, et il faut bien alors que nous échangions librement nos productions ; ou bien nous sommes économiquement asservis à une autorité qui pourvoit à l'échange à notre place. Dans ce cas, dépourvus de liberté, nous ne pouvons prétendre participer à un libre gouvernement ; car c'est précisément cette commune liberté économique qui, au-delà des disparités individuelles, nous rend politiquement égaux (*homoïoi*), et nous qualifie de la sorte pour un plein exercice de la citoyenneté. Tout le problème est donc d'échanger librement et de façon égale une production (*poiesis*) inégale ; afin d'être en position d'accomplir dans l'égalité la *praxis* constitutive du bonheur, *à commencer* par les actes de gouvernement.

Il importe de souligner que cette problématique n'aurait aucun sens dans l'hypothèse d'un système esclavagiste dans lequel seuls des hommes économiquement oisifs participeraient au gouvernement. Le cas de l'aristocratie spartiate où les citoyens (*homoïoi*) ne peuvent exercer aucune activité productive sans déroger à leur statut, n'est pas envisagé ici. Seuls sont concernés, au contraire, des citoyens qui sont en même temps des travailleurs ; et qui sont libres, non pas en tant qu'ils seraient exempts de toute préoccupation économique, mais en tant qu'ils ne sont pas asservis à une autorité économique qui pourrait disposer de leurs personnes à sa guise ou les transformer en bêtes de somme. Sont donc économiquement libres ceux qui, au-delà du seuil de subsistance, ne souscrivent qu'à des échanges réciproques ou volontaires. Cette liberté est sans doute, par excellence, celle de l'entrepreneur et du travailleur indépendant. Il n'y a cependant aucun motif de ne pas la reconnaître aussi à ceux qui louent volontairement leurs services en échange d'un salaire ; par opposition aux esclaves qui, par définition, travaillent sous la contrainte et sont soumis à la violence d'un maître. Cette reconnaissance est du reste ce qui caractérise la démocratie ; elle est aussi la raison pour laquelle la démocratie rencontre la résistance des penseurs grecs, et d'Aristote parmi eux. Il faut en effet se souvenir que par « démocratie » les Athéniens entendent une participation directe au gouvernement, et non pas un système représentatif. Elle implique donc, non seulement le versement d'indemnités aux

citoyens qu'un revenu trop modeste empêcherait de disposer de la portion de temps libre indispensable à l'exercice du gouvernement, mais surtout l'accès de personnages subalternes, non exercés au commandement, aux magistratures les plus élevées, y compris celles qui s'assortissent des responsabilités financières les plus larges. C'est également pourquoi les riches, afin de se prémunir contre les risques de spoliation, ou, plus simplement d'incurie, tendent à préférer les régimes censitaires (timocratiques). Moyen terme entre les deux, les régimes mixtes – par exemple celui effectivement en vigueur à Athènes, dans lesquels les pauvres peuvent participer (électivement ou par tirage au sort) aux magistratures, mais où les riches ont le privilège d'exercer celles des charges publiques dont ils peuvent supporter personnellement le poids financier (les liturgies) ; ce qui les qualifie ensuite, mieux que les pauvres, pour l'accès aux quelques magistratures électives [13].

Cela posé, il reste à définir les modalités de l'échange libre et réciproque, par opposition à l'échange obligatoire et inégal. C'est le *besoin*, rappelle Aristote, qui rassemble les hommes. C'est aussi lui, par conséquent, qui doit permettre d'établir une proportion entre les productions initialement incommensurables qu'ils échangent. Le charpentier produit des maisons, le menuisier produit des lits. Il n'existe *a priori* aucune relation de proportionnalité entre la valeur d'un lit et celle d'une maison, si ce n'est le besoin que le charpentier a du lit qu'il ne produit pas lui-même et celui que le menuisier éprouve de la maison qu'il est incapable de construire. Le besoin est mutuel. Est-ce pour autant que le menuisier peut exiger la livraison de toute une maison contre le lit qu'il est prêt à céder ? Évidemment pas ; car la maison vient satisfaire un besoin beaucoup plus important que le lit ; en sorte que si l'échange se faisait sur cette base, il serait inégal. Tous ont des besoins. Non seulement le menuisier et le charpentier, mais aussi le cordonnier, le médecin et le cultivateur. Aucun d'entre eux ne peut satisfaire à lui seul ses propres besoins, mais chacun peut satisfaire une partie de ceux des autres. Il leur faut donc bien échanger leurs productions respectives de manière que chacun reçoive, en contrepartie de ce qu'il cède, la satisfaction la plus grande possible de ses besoins. Ils doivent pour ce faire mesurer leurs besoins et leurs productions à l'aulne d'une unité commune :

> Il faut que tous les produits puissent être mesurés par une seule unité. Or cette commune mesure, c'est en fait le besoin, qui assure la permanence des communautés. À supposer en effet que l'on n'ait aucun besoin, ou que les besoins ne fussent pas identiques, il en résulterait que l'échange serait nul ou qu'il s'effectuerait d'une façon différente. Mais par convention la monnaie est devenue le substitut du besoin. (*Éth. à Nic.*, 1133 a 25 sq.)

Combien le cordonnier est-il disposé à donner contre le lit dont il a besoin ? Tant. Combien le menuisier demande-t-il pour son lit ? Tant. Si l'évaluation à laquelle chacun procède de ses propres besoins et de qui est propre à les satisfaire, ne coïnci-

13. On sait toutefois quel fut le destin historique des liturgies, et de l'évergétisme en général, lorsque l'élection remplaça tout à fait le tirage au sort (ce fut le clientélisme romain qui finit par emporter la république).

dait pas avec celle des autres, l'échange serait impossible. Mais heureusement, la monnaie permet de transcender les contraintes du besoin immédiat :

Il faut par ailleurs envisager les échanges à venir. Si l'on n'a pour le moment aucun besoins le jour viendra où on en aura et où l'échange sera possible ; il faut donc que la monnaie en soit pour nous la caution, car celui qui apporte de la monnaie doit recevoir ce dont il a besoin. Sans doute est-elle elle-même sujette à des fluctuations, en ce sens qu'elle ne possède pas toujours le même pouvoir d'achat ; du moins tend-elle à une plus grande stabilité [que les fluctuations du besoin immédiat]. (*Éth. à Nic.*, 1133 b 12 sq.)

L'échange marchand peut certes subir des distorsions, notamment sous l'effet des monopoles, ou de l'inflation qui rend le détenteur de signes monétaires pareil au roi Midas que « son abondance même laisse mourir de faim ». Aristote [14] est très sensible à ce problème qui l'amène à réprouver le prêt à intérêt : il craint que le rendement nominal du crédit ne corresponde pas à un accroissement corrélatif de la production réelle [15]. Mais telle n'est pas la raison pour laquelle il limite soigneusement le rôle du marché au sein de l'économie, en même temps qu'il établit fermement son rôle. Le

14. *Politique* I, 1257 b 15 sq. Son attitude à l'égard de l'accumulation monétaire est plus subtile qu'on ne l'imagine lorsque l'on confond cette question avec celle du crédit (voir note suivante). Faire de l'accumulation d'argent un but en soi est une absurdité, puisque sa destination exclusive est l'obtention des biens permettant de réaliser le seuil de conditions extérieures du bonheur. Il n'existe, cependant, en la matière, que des limites relatives, car même un stock de biens surnuméraires, c'est-à-dire excédant les besoins raisonnables de consommation du foyer, peut encore être affecté à la sphère du *don*. Comme le bonheur consiste, entre autres choses, à être généreux et à jouir de la reconnaissance d'autrui, la chrématistique marchande peut encore recouvrer un sens en vue de l'économie associative (voir plus loin), après avoir accompli sa fonction purement domestique. Mais il peut néanmoins advenir que cette fin soit à son tour incorrectement appréhendée. C'est par exemple le cas de la fausse générosité, du don somptuaire qui a pour effet de placer le donataire sous la dépendance du donateur. Les choses peuvent se détériorer au point où, par le jeu des clientélismes, l'économie associative s'insinue dans la politique et la corrompt. Certains agents en arrivent alors à peser dans la communauté politique d'un poids supérieur à celui que leur vaudraient leur statut de citoyen et leur contribution effective aux affaires publiques. En langage moderne, le libéralisme, protection de la liberté domestique et de l'échange marchand, peut se muer en capitalisme, qui est la conversion en hiérarchie monétaire de la structure sociale tout entière. Il n'existe dans ce cas plus aucun magistrat ni aucun citoyen, mais seulement des employés et des entrepreneurs.

15. Sur la question du crédit, la position d'Aristote est plus malaisée à saisir. Il semble qu'il le considère comme un don gratuit du créancier au débiteur, et non comme une composante intrinsèque du marché. L'économie marchande, par conséquent, serait bornée aux transactions au comptant réglées par l'*intérêt*, tandis que le crédit appartiendrait à l'économie associative, en tant qu'il implique la *confiance* qui est une forme de générosité. Bien que le crédit puisse prendre la forme d'un lien contractuel et soit la condition de possibilité de certaines transactions commerciales, il est traité par Aristote comme un inconvénient unilatéral pour le créancier, sauf si l'on introduit la contrepartie de l'*intérêt* qu'il considère comme un facteur de perturbation de la valeur du signe monétaire. Dans la mesure où l'intérêt augmenterait la quantité des moyens d'échange, sans accroître nécessairement en proportion celle des produits à échanger, il représente un danger de dépréciation de la monnaie et de désorganisation du marché. Aristote comprend donc clairement le mécanisme inflationniste de la création monétaire induite par le crédit. La faute qu'il commet est d'assimiler le prêt en général à l'*usure*, c'est-à-dire à la situation dans laquelle les taux sont trop élevés pour que la production additionnelle correspondant à la couverture des intérêts, soit disponible à l'échéance. Dans un tel cas, en effet, ou bien la créance est illégitimement perdue, ou bien elle se convertit, non moins illégitimement, en servitude du débiteur insolvable. L'obstacle ici n'est ni d'ordre métaphysique ni d'ordre moral ; il est simplement technique. Aristote pensait sans doute que, faute d'une uniformité suffisante des taux de productivité, le marché alignait automatiquement le loyer de l'argent sur les taux les plus élevés, corrélatifs de la productivité la plus faible.

marché doit *en tout état de cause* être complété par d'autres systèmes dans lesquels l'échange, sans cesser d'être réciproque, est néanmoins gratuit, et *avec lesquels il* forme le domaine économique dans son ensemble. S'il a assurément sa place dans la Cité et dans les relations extérieures entre Cités, ce n'est pas lui qui s'applique à l'intérieur de la famille, non plus dans les relations matrimoniales entre les familles, ni dans le cadre des échanges intellectuels ; ou, plus généralement, entre les personnes que leurs types de relations amènent plutôt à s'échanger des dons ou une assistance mutuelle ; et enfin, moins que partout ailleurs, dans le domaine des rapports politiques.

Il n'en demeure pas moins que le système de l'échange marchand, sous réserve de n'être pas identifié à l'économie entière, jouit d'une fonction spécifique qu'il remplit mieux que tout autre. Cette supériorité reste valable, bien qu'il ait de toute évidence pour effet de rendre inégales les consommations disponibles. Or, cette inégalité ne paraît scandaleuse au regard moderne, que dans la mesure où celui-ci confond bonheur (bien-vivre) et consommation. Dès lors qu'une telle confusion s'installe, il est naturel que l'échange marchand finisse par passer pour induire une inégalité du bonheur. C'est en ce sens que le libéralisme est lui-même l'auteur du principe de sa propre élimination. Du point de vue aristotélicien, en revanche, l'accumulation illimitée des richesses en vue d'une consommation non bornée par d'autres fins qu'elle-même, étant un facteur de malheur, il n'y a pas lieu de s'indigner des inégalités à cet égard ; sauf si certains membres de la communauté n'atteignent pas le *seuil* de subsistance et de temps libre indispensable à l'exercice des actes qui, eux, sont vraiment constitutifs du bien-vivre. Il faudrait alors compenser cette carence par le versement des allocations politiques déjà mentionnées, par le financement des repas publics avec le produit des terres du secteur public, voire par une redistribution géographique des terres privées [16] ; étant entendu que l'éducation des enfants et les équipements collectifs sont de toute manière à la charge du Trésor. À ces réserves près, il n'est toutefois nullement question de laisser se substituer un partage égal des consommations au partage égal des magistratures ; ce qui se produirait inévitablement si le peuple cherchait à profiter de sa supériorité numérique pour s'attribuer d'autorité les biens des plus fortunés, ou si quelque tyran démagogue prétendait assumer le rôle de redistributeur.

Parmi les auteurs contemporains, M. Finley paraît un des seuls à avoir remarqué combien Aristote (comme d'ailleurs la plupart des Anciens) était attentif à décrire et prendre en compte l'enracinement économique du politique (du premier ordre : *la* politique) et la dimension économique de la Cité (politique du second ordre). Pourtant, l'affirmation que le choix du régime politique est conditionné par la situation économique de la société, est une des principales leçons des huit livres de la *Politique*. Malheureusement, à l'instar des autres Modernes, Finley tend à assimiler l'économique au seul domaine de la richesse (donc à la chrématistique), ce qui le

16. *Politique*, VII, *passim*.

conduit à limiter son appréciation aux liaisons dégagées par le Stagirite entre pauvreté et richesse d'une part, et démocratie et oligarchie de l'autre. Or, la leçon est de portée plus vaste : il ne suffit pas de dire que le politique dépend de l'économique au sens où la politique est un jeu entre des classes avant d'être un jeu entre des individus, ni que la politique financière est une composante décisive de l'activité gouvernementale, toutes choses qu'Aristote est assurément le premier à avoir montré avec une telle force. Il faut encore voir que, pour lui, le maintien de la rectitude du politique passe par la préservation de l'autonomie de l'économique et, plus exactement, d'un économique lui-même caractérisé par l'autonomie qu'il vise à fournir à l'individu, ainsi que par sa propre autonomie vis-à-vis du système chrématistique de production/consommation.

Certes, cette autonomie de l'économique relativement au politique *et* à la chrématistique, est fort différente de l'aspiration libérale à une autonomie de l'économique *réduit* à la chrématistique relativement à la politique. Elle s'oppose même directement à son idéal de maximisation de la « richesse des nations », puisque, si la demande chrématistique est bornée par l'organisation économique, il faut bien que l'offre chrématistique (donc la production marchande) soit bornée elle aussi (encore que dans une mesure moindre, car il existe quand même une demande publique). Seulement, il importe de ne pas s'y méprendre : ces bornes qu'il s'agit de fixer à la production, n'ont pas d'autre but que de promouvoir la croissance de l'*action.* Celle-ci correspond en quelque manière, et pour partie, à ce que nos contemporains appellent le domaine de la « communication » et de l'« information », et qu'ils jugent à juste titre irréductible à celui de la production ordinaire. Comme l'action, la communication participe à la fois de l'économique et du politique. Mais alors que l'action est, par définition, axée sur des finalités et armée de critères, la communication tend à fonctionner avec la même indifférenciation, la même absence de destination et de mesure que le reste de la chrématistique livrée à elle-même. Au lieu de s'insérer comme l'action dans une économie authentique qui lui donne sa forme (c'est-à-dire qui l'« informe » véritablement) et qui consolide l'articulation (donc aussi bien la différence) entre les moyens et les fins, la communication opère la fusion progressive du produire (fabrication des moyens de communication) et de l'agir interprété comme transfert de discours et d'images, de la présence (signifié) et de la représentation (signe), de l'individuel et du communautaire. Elle tend à dissoudre les interlocuteurs, en les transformant en simples vecteurs de transmission (émetteurs-récepteurs) d'un flux cumulatif, et à annuler leur autonomie (alors remplacée par son simulacre : la diversité des goûts), qui est pourtant le but même de l'action [17].

17. Sous sa forme actuelle, la « communication » ne poursuit pas d'autre but que sa propre augmentation (sa propre *hystérésis*) ; au point d'échapper à toute maîtrise. Elle présente à cet égard cet avantage apparent sur l'économie de l'action, que nul ne peut la maîtriser, pas plus les pouvoirs privés que les pouvoirs publics. Les pouvoirs financiers ne peuvent tirer profit de la communication qu'en se soumettant docilement à ses contraintes propres, et ne peuvent l'exploiter à d'autres fins (politiques par exemple) que de façon marginale (car à perte). De même, la langue de bois que les autorités despotiques cherchent à lui imposer, est emportée par son flux. Ce langage du pouvoir central ne saurait être qu'un élément du système acentrique de la communication, un code parmi

Certes aussi, au point de vue du modèle aristotélicien, tous les individus n'accèdent pas à l'autonomie économique et politique. Tous, tant s'en faut, ne sont pas des chefs de famille autonomes. Mais ceci est une constatation de fait, non le résultat d'un choix. Aussi longtemps que certains hommes seront asservis à autrui, soit sous l'effet de la violence soit sous l'effet d'une inaptitude naturelle à la décision, aussi longtemps que certains autres seront asservis aux nécessités de la subsistance et abêtis par un labeur qui ne leur laisse aucun loisir, aussi longtemps que d'autres encore seront cantonnés à des occupations ou des métiers dans lesquels les facultés intellectuelles n'ont aucune part, ou à des tâches avilissantes (y compris celles qui procurent une richesse considérable), une partie de la population, et peut-être la plus grande, sera privée de la citoyenneté, même si elle se console en s'affublant de son nom. En refusant de lui reconnaître la liberté politique qui comprend la participation directe au gouvernement, Aristote ne cherche ni à ajouter une servitude à une autre ni à justifier la conservation par la force d'une situation par ailleurs évitable (dans les limites de son expérience historique, elle ne l'était pas). Il condamne l'illusion qui consisterait à croire qu'une liberté politique est possible pour ceux qui sont placés dans un état de servitude économique. En parlant de « liberté formelle » opposée à la liberté « réelle », les Modernes (observant le brutal, bien que provisoire, asservissement de larges fractions du peuple à un labeur sans loisir et souvent sans véritable subsistance) n'ont fait que redécouvrir une vue aristotélicienne

---

d'autres, avec lequel les locuteurs peuvent jouer. La généralisation de la communication empêche tout locuteur de dominer à lui seul le discours, parce qu'il ramène tous les niveaux de langage à un seul, et accorde un statut équivalent à tous les signifiés qu'elle véhicule (y compris on éventuelle dénonciation ; ce qui fait toute sa force). Seulement, en éliminant la maîtrise, la communication élimine en même temps la maîtrise *de soi*, qui est la caractéristique de l'action dont le sens finit par se perdre. Contrairement, en effet, à l'image que la communication en donne, l'action n'a pas pour but la maîtrise des autres. Aristote le répète inlassablement, la domination des autres ne procure par elle-même aucun bonheur : elle est d'une certaine façon une forme d'esclavage. L'important est de se maîtriser, mais en comprenant bien que la maîtrise de soi requiert un apprentissage qui ne saurait s'effectuer isolément. Elle suppose au contraire un dialogue soutenu du locuteur avec ses pairs. Ce dialogue est une modalité de l'action même, qu'il revête la figure publique de la délibération politique ou celle, privée, du débat philosophique par exemple. Les interlocuteurs sont égaux par rapport aux catégories qui structurent leur dialogue, au sens où nul ne peut s'instituer maître du savoir ni se prévaloir d'une autorité supérieure pour imposer un accord qui ne serait pas réciproque et raisonné (c'est-à-dire conforme aux catégories) ; mais ils n'en sont pas pour autant identiques, au sens où ils seraient les termes interchangeables d'un processus d'interlocution qui leur imposeraient ses catégories quelles qu'elles soient, et qui agirait à travers eux sans qu'ils aient eux-mêmes à se déterminer à son sujet. À la différence de l'économie de l'action, ce qu'il faut bien nommer la « chrématistique de la communication » puisqu'elle est une technique d'acquisition de la richesse informationnelle) rend ses agents passifs et incapables de rien décider. Ce qu'ils croient décider leur est en fait imposé par les contraintes techniques de la communication. Aucun agent ne peut prendre une vue globale du système dans lequel il est inséré et, partant, de lui-même, ni *a fortiori* déterminer ses fins : il ne maîtrise qu'une infime partie de l'information disponible, et, quand il cherche à s'informer davantage, il se noie sous l'information, ce qui restreint encore son espace de choix. Tant et si bien que les décisions se *font*, mais ne se *prennent* pas, ce dont l'administration bureaucratique est le symbole. Dans un tel système, personne ne se représente lui-même, et chacun travaille à représenter d'autres entités qui pourtant ne se reconnaissent jamais tout à fait dans ce qui les « représente ». On délibère sur les moyens d'accorder entre elles les contraintes du choix, mais on ne délibère pas sur ces fins elles-mêmes, qui sont supposées données. Le planificateur ne s'interroge pas sur les buts de la planification, ni le « décideur » sur les buts de la décision. Ils « agissent » et, cependant, n'ont aucune véritable action, faute de spéculer sur les fins, ce qui est cependant le but ultime de l'économie convenablement comprise.

– sans toutefois l'assortir toujours de son indissociable corollaire, à savoir qu'il n'y a pas non plus de liberté réelle qui ne soit également politique, et ne se concrétise par la maîtrise effective (mais partagée) des affaires publiques.

Les Modernes se flattent enfin d'avoir émancipé l'économique de la tutelle politique sous laquelle les Anciens l'auraient tenu. On voit maintenant en quel sens le contraire plutôt est vrai. Il existe, bien sûr, une *politique économique* aristotélicienne, au sens où il incombe à la communauté politique de statuer sur le droit de la famille, d'organiser les marchés, d'émettre une monnaie, d'arbitrer les litiges commerciaux, de réglementer la propriété et les conditions de son aliénation. Il n'empêche que nulle part l'économique n'est plus autonome vis-à-vis de la politique, et que nul sans doute n'est plus soucieux qu'Aristote de protéger cette autonomie (qui n'est pas compromise par le fait que l'économique est une composante de la Cité). Le politique est le garant de cette autonomie nécessaire à sa propre rectitude. Les fins de l'économique sont certes les fins du politique, mais les fins du politique sont celles du citoyen autonome : autonome par rapport aux nécessités de la subsistance, par rapport à la richesse, et par rapport à n'importe quel maître. Même le libéralisme, dans la mesure où il opère la fusion théorique de tous les foyers en un seul, est en retrait par rapport à cette position. Il n'est après tout qu'une doctrine concernant la meilleure procédure pour accroître la richesse nationale : le développement de l'économie marchande. Mais il est indifférent, en tant que tel, aux autres aspects de la relation entre politique et économique.

L'essentiel, comme on l'a vu, réside dans la définition de l'économique. Alors qu'il inclut chez Aristote le marchand et le non-marchand (qui comprend en particulier la sphère du don/contre-don exhumée par Mauss), la production et l'action – celle-ci embrassant aussi bien la connaissance –, et qu'il s'étend plus généralement à tout ce qui concerne la vie sociale de l'homme – à la seule exception de sa participation à la communauté politique en tant que telle – l'économique a été ramené par les Modernes au domaine de la marchandise, dont on a oublié jusqu'au nom, désormais inutile, de « chrématistique ». Ce faisant, L'économique s'est ouvert à la domination du politique, sous les espèces d'une administration directe ou, plus sourdement, sous celle d'un domaine public qui gère aussi un patrimoine dont le poids relatif permet de faire prévaloir les intérêts.

Si l'économie politique, cependant, s'était réduite à l'adjonction d'une technique, celle de l'accroissement et de la gestion du patrimoine public (à des fins d'équipement ou de stratégie) aux techniques chrématistiques déjà connues des Anciens, son avènement eût constitué un simple progrès par rapport auquel on aurait pu qualifier l'économie ancienne d'« embryonnaire ». Mais dans la mesure où son instrument principal est la manipulation chrématistique, et son but primordial le remplacement de l'économique en général par la seule croissance de la consommation, elle représente en réalité un changement de nature plutôt que de degré. Avec l'économie politique, tout ce qui était non chrématistique, non lié à la production et la consommation de marchandises, tend à disparaître, ou du moins à s'y subordonner. Les fins

de l'économie, qui n'étaient jamais l'accumulation de marchandises, deviennent intégralement chrématistiques. La question des fins propres (non commerciales) de l'économie, et des formes d'organisation économiques et politiques les mieux aptes à y pourvoir, n'est plus posée. Les seules questions qui demeurent sont les suivantes : quelle organisation la politique doit-elle imposer à l'économique pour que la richesse nationale soit maximisée ? Quelle organisation politique y est le mieux adaptée ? Quelles sont les moins despotiques parmi les formes ainsi définies ?

Or, par « fins propres » de l'économie, il ne convient pas d'entendre étroitement, comme le fait H. Arendt, la vie contemplative du philosophe, ni même les seules activités intellectuelles en général, que Aristote qualifie de divines. Il faut encore leur ajouter l'ensemble des rapports volontaires avec autrui qu'il appelle « activités humaines », ainsi que toutes celles (même commerciales) qui les rendent possibles.

Ces diverses activités sont rarement susceptibles d'une évaluation monétaire. Pourtant, elles constituent quantitativement (et pas seulement qualitativement) la majeure partie de l'économique. L'activité interne des ménages, le gros de l'activité associative, leur sont consacrées. Comment l'économie politique, qui raisonne en termes marchands, pourrait-elle en rendre compte ? Et si elle ne le peut pas, comment peut-elle s'assurer néanmoins de la validité de son objet, alors que ses frontières fluctuent en permanence (ce qui est non-chrématistique au temps to peut le devenir au temps t_1 et *vice versa*) et alors qu'il n'est représentatif d'aucun domaine complètement défini de la vie sociale ?

Ce problème peut être considéré sous un angle éthique ; mais il est d'abord scientifique. La science politique, en effet, est aussi science des rapports entre l'économique et le politique (du premier ordre) au sein du système politique global (du second ordre). Si donc la seule science économique disponible est impuissante à rendre compte d'une composante essentielle de l'économique, force est bien pour la science politique de chercher par elle-même à en spécifier le vrai domaine, avec l'espoir peut-être vain que la science économique en viendra à son tour à envisager la révision de son objet.

B – L'économique dans le système politique

À la différence de leurs premiers maîtres modernes, de nombreux économistes contemporains – y compris certains praticiens de l'économie théorique – se flattent de n'accorder qu'un intérêt subalterne à la définition de l'économique : seules les sciences inchoatives s'embarrasseraient de définir leur domaine d'objets, tandis que les plus sûres de leurs principes abandonneraient volontiers cette tâche stérile au loisir des philosophes, pour se consacrer à la place à l'affinement et au déploiement de leurs méthodes.

Il est, toutefois, permis de penser que cette attitude cavalière eût été mieux avisée si l'interprétation donnée au domaine (sa sémantique) ne se répercutait profondément

dans le corps de la théorie et n'avait une incidence sur la place de l'économie parmi les sciences. Il ne s'agit certes pas de préconiser une suspension conservatoire des recherches positives en économie, encore qu'il y ait lieu de s'interroger sur la positivité de travaux menés par des savants souvent étrangement peu soucieux de la concordance entre leurs modèles et le monde. Il s'agit par contre d'attirer l'attention sur un problème qui est loin d'être purement nominal, car il existe une différence essentielle, mais parfois négligée, entre les controverses lexicales sur le choix des mots, qui sont assurément secondaires, et les débats théoriques sur le sens des concepts, qui ne le sont certainement pas. Ainsi peut-on comprendre la remarque de Herbert Simon, lors de son allocution de réception du prix Nobel :

> Bien sûr la définition du mot « économie « n'est pas importante. Comme Humpty Dumpty, nous pouvons faire dire aux mots ce que nous voulons qu'ils disent. Mais la formation professionnelle des économistes et leur champ d'intérêt a par contre de l'importance [18]

Or, s'il est toujours important, en effet, pour ceux qui poursuivent une recherche de savoir sur quoi elle porte, cette question est devenue particulièrement pressante aujourd'hui, car les bouleversements récemment infligés par la science économique à la carte des sciences paraissent bien nous éloigner plus que jamais d'un éclaircissement possible des rapports entre politique et économique. La science économique a connu et continue de connaître une évolution si extraordinaire qu'elle ne peut laisser les autres sciences sociales, et spécialement la science politique, indifférentes. Au moins aussi longtemps que cette situation se prolongera, la spécialisation routinière ne sera plus de mise, et les divers secteurs des sciences sociales ne pourront plus être valablement explorés isolément. Mais, comme dans toute révolution, les cadres de référence étant atteints, il n'en est que plus malaisé de prendre une vue globale et sereine des événements.

Dans la phrase que suit immédiatement le passage cité, H. Simon s'en prend à :

> [...] L'idée étroite d'après laquelle l'économie ne serait concernée que par les phénomènes d'agrégation de l'économie politique. (*Ibid.*)

Il y oppose, non certes un retour à l'économie domestique, mais au contraire un élargissement au « riche domaine du comportement humain rationnel ». On ne saurait exagérer l'ampleur du changement de perspective qui s'exprime de la sorte. Non seulement l'extension moderne de l'économique depuis les foyers jusqu'à la Cité entière est entérinée, mais sa restriction au domaine chrématistique, c'est-à-dire à celui des richesses, est levée à son tour. Ce n'est plus uniquement la production, l'échange et la consommation des richesses en général qui est considéré, mais, en outre, désormais l'« action humaine rationnelle » dans sa totalité, qu'elle concerne

18. « Rational decision making in business organization », in *Models of Bounded Rationality*, II, Cambridge (Mass.), 1982.

localement les foyers ou globalement la Cité, et qu'elle porte ou non sur les richesses. Si bien que la science économique ne se présente plus ni comme l'étude de l'action humaine dans le cadre des foyers particuliers, comme elle l'était chez les Anciens, ni comme celle de la richesse des nations ou de la chrématistique générale, comme elle l'était chez les Modernes, mais désormais comme celle du comportement en tant qu'il peut être décrit en résultante d'une procédure de décision rationnelle. Cette transformation serait moins préoccupante si elle indiquait simplement la montée en puissance d'une discipline scientifique et le développement de ses facultés d'investigation. Mais, en réalité, elle provient autant d'une faiblesse que d'une vigueur nouvelle : c'est faute de pouvoir acquérir une compréhension de son propre domaine régional, que la science économique en vient à dériver loin de lui, et la capacité supplémentaire dont elle se dote est en partie un moyen de se dissimuler l'échec qu'elle n'a pu surmonter. Il est sans doute souhaitable d'acquérir la science de l'« action humaine rationnelle » ; il l'est non moins de repérer la place de l'économique au sein de l'ordre social.

En dépit des apparences, les adjectifs « humain » et « rationnel » ne viennent guère limiter cette théorie générale entre toutes. Est, en effet, tenu pour rationnel tout comportement auquel on peut associer une suite d'opérations obéissant à des règles formelles cohérentes et permettant- certaines conditions étant données – de réaliser des buts déterminés d'après certains critères (qui comprennent ordinairement l'« économie » des moyens, c'est-à-dire leur minimisation). Bien que réputés spécifiquement humains, en tant qu'ils caractérisent normalement l'activité cognitive de l'homme, de tels comportements peuvent être rapportés à des procédures formelles de traitement de l'information qui, à leur tour, peuvent être aussi bien mises en œuvre par des « systèmes de traitement de l'information » non humains, à savoir les ordinateurs. L'hypothèse sous-jacente est, en effet, que les conduites humaines, quel que soit leur degré de complexité, correspondent à des procédures explicitables de traitement logique d'une information mesurable. On reconnaît facilement ici un projet leibnizien vieux de trois siècles, mais qui trouve en l'occurrence son commencement de réalisation.

Il apparaît d'emblée que ce domaine d'objets n'est spécifiquement rattaché ni à l'économique en tant qu'il s'oppose au politique, puisque, en principe, les comportements politiques peuvent parfaitement s'y intégrer, ni à la chrématistique, sinon dans la mesure où le concept de « richesses » est élargi à la maximisation des fins et à la minimisation des moyens, sans impliquer toutefois ni matérialité, ni transactions sociales.

La première conséquence paradoxale de cette conception est qu'elle conduit à juger rationnels des comportements qui relèvent par ailleurs de la psychopathologie et sont donc, par définition, irrationnels. H. Simon rappelle [19] ainsi que le processus du refoulement décrit par Freud est le moyen efficace (en ce sens « économique ») que

19. Cf. « Rationality as process and as production of thought », in *Models..., op. cit.*

le psychisme emploie naturellement pour survivre à des événements qui, sans lui, menaceraient de le désorganiser. Il montre, de même, que la psychiatrie (en particulier celle de Watzlawick et de l'École de Palo-Alto) peut consister à aider le patient pris entre des finalités contradictoires (*double-bind*), et par conséquent empêché de les réaliser « économiquement », à établir entre elles une hiérarchie qui les rende à nouveau compatibles et réalisables.

La seconde conséquence, plus implicite, est que la rationalité d'une organisation sociale est relative à la connaissance que détient le modélisateur des procédures de décision qui y ont cours et de la hiérarchie des fins qui la caractérise. Il peut ainsi arriver que certains comportements auxquels l'observateur ne parvient pas d'abord à associer une rationalité conforme à ses propres critères, s'avèrent ensuite rationnels quand il y arrive enfin. Ce n'est pas assez, à cet égard, que de découvrir la loi fonctionnelle de comportements en apparence erratiques ou aléatoires ; mais il faut encore s'assurer que cette loi manifeste également une « économie de moyens » en vue de fins consistantes avec la survie de l'organisation considérée. La difficulté est ici que ce qui est appelé à survivre est l'*identité* de l'organisation, alors même que cette identité peut se prêter à des interprétations divergentes [20].

La troisième conséquence est que la rationalité « abstraite » et « illimitée » de l'*homo oeconomicus* classique ou néo-classique n'est plus qu'un cas particulier de la rationalité « réelle » et « limitée » (*bounded*) ainsi définie ; un cas particulier théorique et irréaliste, dans lequel la limitation matérielle de la capacité humaine à acquérir et traiter l'information n'est pas prise en compte. La conception nouvelle de l'économie s'est, en effet, développée en opposition délibérée à cette conception traditionnelle, et c'est cette opposition qui constitue en définitive son dernier lien fondamental avec l'économie moderne (en tant que chrématistique générale).

L'économie moderne avait dû se résoudre à de telles fictions parce que sa volonté de traiter mathématiquement ce qui était alors son objet par excellence, la valeur marchande, l'obligeait à recourir à la mathématique à cet égard bien trop pauvre qui avait été édifiée en vue des phénomènes physiques de l'âge newtonien, à savoir essentiellement le calcul intégral. Utilisant un instrument dont le principal mérite était d'être disponible, mais qui était en fait inadapté, la science économique s'enfermait dans une modélisation extrêmement contraignante, valide seulement dans des conditions idéales de linéarité, d'information parfaite, etc. – situation que l'apport plus tardif de la topologie algébrique n'a du reste pas fondamentalement modifiée. Devant l'absence d'alternative mathématique, le refus obstiné de renoncer à la mathématisation, alors considérée comme le réquisit de la scientificité et la condition de la prévision, a donné lieu à l'élaboration de modèles toujours plus compliqués, destinés à intégrer un nombre croissant de comportements sociaux observés, dans l'espoir d'un rapprochement tendanciel avec la réalité. L'idée de l'économie simonienne, sous ce

20. Cf. J.-L. Vullierme, « Modélisation Stratégique et Stratégie de la Modélisation », in A. Demailly et Le Moigne (éd.), *H. Simon et le Paradigme, STS*, Aix-en-Provence, 1986.

rapport, est qu'au lieu d'accroître sans cesse la sophistication d'une théorie inadéquate pour réduire une à une les distorsions existant inévitablement entre elle et le monde observé, il est préférable de changer de perspective, pour entreprendre la description de l'intelligence humaine réelle, telle du moins que l'intelligence artificielle s'emploie – en partie avec succès – à la simuler. De même que le paradigme ptolémaïque était mort sous le poids des hypothèses additionnelles dont il lui avait fallu peu à peu se charger, afin de combler l'écart de plus en plus patent entre ses prévisions et les observations toujours plus exactes de l'astronomie moderne, et avait été remplacé pour cette raison par la Révolution copernicienne ; de même, le paradigme néo-classique en économie étouffe sous le poids d'une mathématisation surchargée parce que construite sur des bases incorrectes, auxquelles la « Révolution de l'Intelligence » semble offrir un substitut.

En dépit de ses propres limitations [21], l'œuvre de H. Simon représente incontestablement une contribution majeure à la connaissance de l'action sociale Son mérite est notamment de passer par ce détour pour s'appliquer à l'économie politique, au lieu de plaquer sur cette dernière, comme on le fait d'habitude, les normes d'une rationalité irrespectueuse des faits. Elle traite l'économie politique comme une simple manifestation locale de l'action rationnelle ou, plus précisément, comme un phénomène d'agrégation de ces manifestations locales de l'action rationnelle que sont les activités microéconomiques des entreprises et des ménages. Au lieu de s'interroger sur le comportement d'un *homo oeconomicus*, pour le cas scolastique où un tel monstre existerait dans la société ou bien serait pour elle un idéal digne d'être poursuivi, il s'agit d'analyser les modalités générales du traitement de l'information par des machines de Turing finies ; puis les modalités spécifiquement humaines de ce traitement ; puis encore leur mise en œuvre dans le cadre plus particulier des activités de production, de consommation et d'échange constitutives de la micro-économie ; et, enfin, les modalités de leur agrégation macro-économique. Or, il convient de noter qu'aussi novatrice que soit cette approche, elle n'en admet pas moins -ne serait-ce que de manière implicite- la délimitation *moderne* de l'économique. Bien que son « économie de l'action » soit d'une entière généralité, elle s'applique *en particulier* à un économique chrématistiquement défini. Son champ virtuel est, certes, bien plus vaste, puisque la science des organisations à laquelle elle donne naissance, vaut – entre autres choses – indifféremment pour les organisations « économiques » (au sens ancien) et politiques, et puisque l'administration de l'entreprise et l'administration publique y font l'objet d'une modélisation largement homogène, mais elle n'en continue pas moins de se rapporter de façon *moderne* à l'économique.

Rien n'interdirait *a priori* d'articuler cette théorie « transversale « tic l'action sur une redéfinition non triviale des rapports entre politique et économique. La théorie

21. L'une des limitations principales de sa conception de la rationalité est d'ignorer la constitution spéculaire et herméneutique des fins ultimes, pour s'en tenir à la dérivation et à la satisfaction de buts intermédiaires à partir de fins ultimes qui sont en définitive « substantivement » définies (voir note précédente).

simonienne de l'action est plus riche que l'exploitation « économique » qu'il en fait lui-même ; et ce n'est pas parce que, en tant que membre de la corporation des économistes contemporains, il s'en tient aux démarcations régionales couramment admises par ses collègues, que sa théorie de l'action leur serait indéfectiblement liée. Un découplage pourrait se produire, par exemple si l'action humaine était soumise à une distinction entre l'action à finalité communautaire autonome (politique), et l'action à finalité individuelle ou simplement collective (économique). On verrait alors pourquoi ces finalités séparées requièrent des procédures institutionnelles différentes. Pourtant, il faudrait, pour ce faire, se doter des instruments théoriques permettant de séparer les procédures spéculatives d'élaboration des fins ultimes, des procédures logiques de dérivation des fins intermédiaires à partir des précédentes ; au lieu de se borner à *constater* uniquement l'existence de fins donnant lieu aux organisations politiques et d'autres donnant lieu aux organisations économiques, dans le cadre et les limites d'une conjoncture anthropologique donnée. Or, s'il est relativement facile de rationaliser une organisation sur la base de fins données (par exemple la recherche d'un profit monétaire), il l'est bien moins de rationaliser la formation même des fins dernières. Cela supposerait une compréhension de l'organisation humaine qu'aucune théorie de l'action qui ne serait pas aussi une théorie du système politique, ne peut par elle-même posséder.

Quoi qu'il en soit, ce n'est pas en un seul sens que H. Simon est et se dit « économiste ». Il est « économiste » au sens moderne où il s'occupe de chrématistique générale (mais en adoptant en l'espèce une perspective principalement micro-économique). Il est « économiste » au sens contemporain où il s'occupe de l'« économie de l'action humaine rationnelle ». Il est même « économiste » au sens ancien (mais à vrai dire très atténué) où il accorde un primat aux individus et aux [équivalents contemporains des] foyers. Que la même dénomination soit choisie pour désigner les deux premiers domaines serait sans importance, si elle n'était l'indice d'une caractéristique essentielle de l'économie contemporaine. La volonté de tenir ensemble, à toute force, ces deux aspects, en même temps que l'impuissance à y parvenir effectivement, fait de la science économique une discipline équivoque, à la fois insuffisante à l'égard de son domaine d'origine et impériale vis-à-vis des autres.

De cette situation, H. Simon est loin d'être l'unique responsable [22], bien au contraire. Comme il le dit lui-même, la science économique s'est :

22. Il est possible de l'étendre à la corporation des économistes tout entière. Par exemple : la « spécificité de l'économie théorique trie se~ trouve ni dans le domaine qu'elle étudie ni dans les méthodes qu'elle applique. elle réside plutôt dans un ambitieux mais fragile projet de synthèse entre deux types d'objets scientifiques différents, dont l'un est représenté par la logique de la décision sociale et l'autre par le système de production et d'allocation des richesses. [...] C'est dans la tentative acharnée pour fonder leur intersection qu'il faut chercher en dernière analyse l'originalité méthodologique de l'économie théorique. Cette volonté délibérée de trouver une correspondance entre ces deux projets constitue, cependant, actuellement, un obstacle majeur à l'élaboration de propositions théoriques susceptibles d'être véritablement significatives. [...] Les exemples ne manquent de constructions le plus souvent subtiles, mais rendues systématiquement ambigu es par le projet qui les anime de satisfaire en même temps des critères de validité d'ordres différents et difficilement compatibles entre eux. » C. Schmidt, *La Sémantique économique en question*, Paris, 1985, Conclusion.

[...] lancée dans bien des excursions et des incursions à l'intérieur de la science politique et des autres sciences sociales voisines, [ce qui] a engendré une certaine dose d'hybris dans la profession [23].

Or, il ne s'agit pas sur ce point d'une autocritique, dans la mesure où la « théorie de l'action humaine rationnelle » ne procède pas d'une simple *exportation* des méthodes de la science économique moderne aux autres secteurs de la vie sociale, mais – à l'inverse – d'un *retour sur* l'« économie » de la réinterprétation donnée de l'action sociale en général. La véritable « hybris » consiste plutôt, en effet, à réviser la théorie de l'action sociale en généralisant les méthodes de la science économique moderne sans prendre acte de l'échec de ces méthodes sur leur terrain d'origine. Tandis que H. Simon fait de l'économie politique un cas particulier de la théorie de l'action rationnelle, les économistes en état d'« ébriété » font des divers domaines de l'action sociale autant de cas particuliers de l'économie politique moderne et de sa théorie des marchés.

À cette « hybris », le nom de C. Becker restera vraisemblablement attaché dans l'histoire des idées, comme le symbole d'une extension paroxystique de l'« approche économique » (en fait, la théorie néo-classique des marchés) au comportement humain en général [24]. Sans s'abandonner aux caricatures auxquelles cette orientation est propice, il est permis de la résumer en affirmant que, sans qu'il soit préalablement besoin de modifier les principes de l'analyse margina liste, tous les comportements humains, quel que soit leur objet, sont susceptibles d'être modélisés *comme si* il s'agissait d'activités marchandes compréhensibles en termes d'allocation optimale de ressources rares en vue de fins concurrentielles : phénomènes électoraux, justice pénale, conduites matrimoniales, etc. Cette démarche n'est d'ailleurs nullement isolée, bien qu'elle ne puisse pas valablement se réclamer – comme elle le fait souvent – des précédents de Condorcet et Bentham, ou de tous ceux qui, après eux, tentèrent d'imposer une analyse mathématique des phénomènes sociaux ; car ce n'est pas la même chose, d'une part, que de préconiser l'établissement de modèles mathématiques des structures de décision et, d'autre part, que de préconiser l'établissement de modèles de la décision isomorphes aux modèles de marché [25].

La généralisation de la théorie des marchés exige, bien entendu, que les valeurs non monétaires soient ramenées ou bien à des valeurs monétaires ou bien à des quantités présentant des propriétés formelles équivalentes. Or, il se trouve que la recherche d'*équivalents* monétaires est une des industries favorites de l'économie théorique

23. « Discours de Stockholm » (voir plus haut).
24. Cf. G. Becker, *The Economic approach to Human Behavior*, Chicago, 1976.
25. Il faut en réalité distinguer entre a) l'analyse mathématique des faits sociaux ou « mathématique sociale » ; b) la mathématique de la décision qui est une partie de la précédente ; et c) l'analyse « économique « de la décision qui est une prise de position théorique particulière au sein de la précédente. La plupart des études évoquées sous la rubrique « Analyse économique des faits sociaux » (voir les exemples recensés par J. Attali dans son *Analyse économique de la vie politique,* Paris, 1972) ne sont « économiques » qu'au second sens, et sont donc assez improprement dénommés.

contemporaine. Elle prend directement sa source dans l'élargissement moderne de l'économie (chrématistique) au domaine public : dans la mesure où, d'un côté, les institutions publiques n'ont qu'exceptionnellement une structure proprement marchande et où, de l'autre, elles jouent cependant un rôle prépondérant dans l'« économie globale », force est bien de substituer des prix « fictifs » (*shadow prices*) aux prix de marché absents mais néanmoins indispensables à une évaluation chrématistique. Il ne nous importe pas ici d'analyser les diverses méthodes permettant de déterminer des prix fictifs [26]. Qu'il suffise de mentionner celle de Becker lui-même, dont le principe consiste à opérer les calculs en termes d'unités de *temps*. Si le temps est bien la ressource rare ultime, alors toutes les autres valeurs, y compris l'argent, peuvent y être ramenées. Cette idée d'allure banale (*Time is Money*) représente pourtant un incontestable raffinement de la vision étroitement monétaire de l'économie moderne, voire une sorte de « régrès » intéressant, bien qu'un peu maladroit, vers la conception ancienne : l'accumulation de signes monétaires et de biens de consommation (au sens usuel) ne saurait être le seul but de l'économique. Il doit aussi pourvoir à la production de temps libre, c'est-à-dire de loisir. Réciproquement, la production n'est pas seulement consommatrice du capital monétaire, elle est non moins consommatrice de loisir : elle est négoce, *neg-otium* (non-loisir).

La difficulté est que le loisir ne se réduit pas aux activités récréatives en tant que conditions de possibilité de la production (renouvellement de la capacité psychophysiologique de travail). Il possède d'autres propriétés que la théorie du temps libre néglige. C'est ainsi qu'il n'est pas une quantité homogène comme la monnaie, un bien fongible. Sa valeur dépend des activités auxquelles il est effectivement consacré. Le temps n'a pas du tout la même valeur, en effet, selon qu'il est « vide » ou « intense » » ; autrement dit, selon qu'il est consommé par un agent capable de l'affecter à des activités intensives (telles que la connaissance) ou par un agent qui en est incapable. De surcroît, il n'est pas entièrement transférable : si certaines activités permettent d'acheter du loisir, de le stocker, il existe néanmoins une limite supérieure à la possibilité d'en transférer les surplus, qui est conditionnée par la volatilité du temps en même temps que l'inélasticité de la demande solvable le concernant.

Mais le problème de l'« approche économique du temps » n'est pas tant dans les propriétés intrinsèques de celui-ci, que dans les caractères de sa production et de son allocation (transaction et consommation). L'économisme peut bien traiter toute chose, y compris le temps, *comme si* elle était une marchandise ; il ne peut pas pour autant *muer* toute chose en marchandise. L'« économie contemporaine » est devenue davantage qu'un langage ; elle est désormais une langue à part entière, non seulement syntactiquement close, mais en outre sémantiquement complète. Elle est en principe en mesure de convertir toute chose dans sa langue, et de coder ainsi économiquement tout phénomène. C'est alors évidemment la vieille fable du roi Midas qui revient à l'esprit, mais en l'occurrence inversée : en fait, la langue économique ne convertit

26. Cf., par exemple, L Squire & H. Tak, *Economic Analysis of Projects*, Baltimore-Londres, 1975.

rien en or, mais elle se représente tout sous forme monétaire – et ce faisant- elle abdique sans le savoir la richesse sémantique qu'elle s'illusionne de posséder. En effet, aussi complète qu'elle soit, une langue, cependant, peut être plus ou moins pauvre. Elle peut laisser échapper une grande partie du sens que les objets qu'elle décrit possèdent dans d'autres langues. Les langues les plus riches sont, par définition, les langues du second ordre, celles qui sont aptes à décrire la description des objets dans d'autres langues. Cela, la « langue économique », qui est du premier ordre, ne peut y parvenir, elle qui détruit aussitôt les valeurs qu'elle profane en les traduisant/trahissant, chaque fois qu'elle fait d'elles des marchandises.

Face à cette « hybris » de l'économisme conquérant, défini par la traduction systématique en langue économique moderne, c'est-à-dire en termes de marchandises de tous les faits sociaux, H. Simon offre incontestablement une alternative [27]. Au lieu de dériver l'action en général de l'action sur un marché à la manière de G. Becker, il dérive celle-ci de celle-là et fait de la rationalité marchande une simple figure de la rationalité cognitive. La modélisation économiste en forme de « comme si » devient modélisation cognitiviste en forme de « comment ». C'est sur cette base qu'il peut montrer que la théorie néo-classique des marchés repose sur une conception incorrecte de la rationalité. Si bien que, loin de suggérer la généralisation de cette théorie, il s'emploie à la remettre à sa place, en remplaçant notamment les modèles d'optimisation dans un contexte d'information parfaite, par des modèles de simple « satisfaction » dans un contexte d'information limitée. La théorie économique n'est plus, dès lors, qu'un domaine étroit à l'intérieur du vaste domaine de la théorie de la cognition (fusion de la psychologie cognitive et de l'intelligence artificielle).

Il reste néanmoins que si les frontières de la *science économique* ont volé en éclats, dans la ligne ouverte par Simon ou dans celle poursuivie par Becker, le *domaine régional de l'économique*, lui, ne s'est pas modifié depuis l'âge moderne : il est toujours conçu chrémastistiquement comme marché. Or, c'est précisément la réduction de l'économique au domaine marchand qui est contestable et brouille le plus gravement ses relations avec le politique. Les développements *contemporains* de la science économique n'ont pas, à cet égard, les conséquences qu'on imagine. Soit qu'elle cherche à imposer aux autres ses concepts, soit qu'au contraire elle se renouvelle en empruntant les leurs, la plus mathématisée des grandes sciences sociales se bâtit chaque jour un empire fondé sur une compréhension problématique de l'écono-

27. J. Attali, *Analyse économique*, *op. cit.*, partant de la juste intuition d'après laquelle « Un modèle économique est déjà un modèle politique d'abord parce que l'activité économique est partie intégrante de la structure des systèmes politiques ; ensuite, parce que le modèle économique présuppose un certain nombre de choix politiques » (I.3), préconise une autre alternative consistant à « remettre les modèles économiques à leur place véritable, c'est-à-dire à les considérer comme sous-modèles de modèles politiques » (Conclusion II). Seulement, bien qu'elle soit plus profonde que le projet économiste primaire qui tend à faire des modèles sociaux en général, et des modèles politiques en particulier, des « sous-modèles des modèles économiques », cette attitude n'en est pas moins économiste à son tour. Car les « grands projets » que la science politique est censée faire dans cette perspective, devront « s'inspirer de toutes les méthodes de la science économique » (*ibid.*). En conséquence, c'est bien à un politique codé (et mutilé) dans la langue économique, qu'il s'agit d'intégrer la modélisation de l'« économique », en l'espèce classiquement interprété comme domaine de la marchandise.

mique, dans lequel le politique se voit contraint de perdre son autonomie et son identité. Il ne se laisse plus repérer qu'au travers de ses manifestations épiphénoménales (la politique et les politiques). Il n'est plus guère qu'un recours contre les dysfonctions des institutions marchandes, un exutoire à l'insatisfaction qu'elles engendrent, le lieu où sont recueillis les problèmes insolubles qu'elles ne peuvent traiter, ou encore une activité commerciale comme une autre.

La magnifique prospérité de la science économique ne l'empêche pas de demeurer perpétuellement en quête d'un objet dont l'identification recule à mesure qu'elle-même progresse, car, bien sûr, le domaine régional de l'économique ne saurait être ni celui de l'action en général, ni celui du seul marché. Qu'il s'agisse du raffinement esthétique (à la Debreu) de modèles d'économie mathématique voués à n'entretenir aucune relation directe avec les choses, d'une complexification indéfinie (à la Malinvaud) de modèles classiques qui gagnent en « réalisme » en intégrant chaque fois de nouvelles variables, de l'exploration (à la Scitovsky) de zones jusque là trop négligées, ou de la prise en compte (à la Muth) de relations encore mal comprises, ou encore de l'édification (à la Simon) d'une théorie générale de l'action par intégration à un domaine plus vaste, ou même par absorption (à la Becker), l'économie théorique déploie un génie multiforme digne de respect. Ceux qui lui reprochent d'envahir le reste du savoir avant d'avoir seulement commencé d'apporter une réponse valide à ces problèmes « spécifiques » (la prévision en matière de prix et de croissance notamment) se trompent sur la méthode, car ce n'est certainement pas à partir de ses théories classiques qu'elle pourrait y parvenir. Par ailleurs, si ses contributions authentiques aux autres sciences sociales sont encore modestes, elle n'en ouvre pas moins des directions de recherche significatives pour elles. Et bien qu'elle n'ait, à vrai dire, guère de chance de satisfaire par ses propres forces toutes ses ambitions, elle suscite du moins une réflexion pluridisciplinaire qui pourrait s'avérer fructueuse. Mais le problème est ailleurs, très en amont de son extension et de son « dédoublement » : il est dans la détermination régionale de son domaine, là où le rapport au politique est premier. L'« origine du mal » se trouve dans l'économie *moderne*, et c'est donc auprès d'elle qu'il faut la rechercher.

Dès le début de la science économique moderne, la relation au politique fait sérieusement problème. L'économie politique doit-elle porter sur ce qui relève de la politique économique (tarifs douaniers, manufactures royales, etc.) et donc varier en fonction du domaine d'intervention politique ; ou bien, plus généralement, sur la production et les finances « nationales », considérées du point de vue que l'on devait plus tard nommer « macroéconomique », et qui inclut le précédent ? Dans la première hypothèse, quelles sont les limites de ce secteur ? Sont-elles naturellement données, ou faut-il les fixer par une décision purement volontaire ? Dans la seconde, a-t-on affaire à une totalité, le bien commun (ou *common-wealth* au sens patrimonial), dans laquelle la distinction entre État et société civile n'est pas pertinente, ou,

inversement, convient-il d'extraire le bien commun de toute intervention étatique ? Aussi longtemps que l'on ne sait pas réellement ce que sont le politique et l'économique, ces questions doivent demeurer sans vraie réponse. Des *préférences* doctrinales peuvent bien être exprimées, mais elles sont *antérieures* à la théorie et non fondées sur elle.

Si, comme beaucoup semblent le croire, il est possible au politique de pénétrer directement *dans* le domaine de l'économique et se fondre avec lui, alors notre distinction entre les deux domaines est incorrecte. Si, en revanche, le politique peut seulement agir ou rétroagir *sur* l'économique (et *vice versa*), ou bien se substituer en tout ou partie à son domaine, elle peut être acceptable. Cela ne préjuge en rien des avantages ou des inconvénients éventuels de telles interventions ou substitutions. Mais cela implique que les deux domaines sont chaque fois déterminés, sans l'être d'une manière fixe ou immuable. En d'autres termes, les deux domaines évoluent historiquement en raison inverse l'un de l'autre, au sens où une activité qui était d'abord politique peut devenir ensuite économique et réciproquement ; les modifications qui se produisent dans la répartition n'entraînant pas nécessairement un changement du niveau de l'activité sociale totale. Dans certains cas, une plus grande extension relative du politique provoque une diminution de l'activité économique en valeur absolue ; dans d'autres cas, le résultat est inverse. Quoi qu'il en soit, une fois la répartition (provisoirement) fixée, l'action d'un domaine sur l'autre est toujours de nature exogène ; le politique peut évidemment prendre pour objet sa propre action sur un élément de l'économique, il peut même quelquefois s'approprier complètement cet élément, mais celui-ci ne peut être en même temps économique et politique.

Pour valider notre hypothèse, il faut éliminer toutes les définitions fixistes qui assignent une fois pour toutes aux deux domaines un ensemble d'objets déterminés, ainsi que celles qui ne discriminent pas entre les deux, sachant qu'une même définition peut à la fois être fixiste et non discriminante. Par exemple, la définition de l'économique comme domaine de la production, de l'échange et de la consommation des biens matériels et des services qui leurs sont associés, est simultanément fixiste et non-discriminante. On admet ainsi que tel objet, qui est toujours économique, est politique chez tel peuple et non chez tel autre, parce que le premier soumet sa production et sa distribution à des règles politiques. Selon l'hypothèse proposée, au contraire, le bien n'est pas économique dans les deux cas : ou bien le politique se charge de sa production et de sa distribution et il est alors politique, quitte à devenir économique *à l'issue* du procès de production et de distribution, ou bien il est économique, étant bien entendu que les deux domaines ne peuvent pas ne pas être en interaction (même l'abstention ou la passivité des pouvoirs publics constitue une prise de position politique). D'où il ressort que production et distribution des biens matériels et des services qui leur sont associés, ne sont pas *intrinsèquement* et *nécessairement* des activités économiques ; et que par conséquent, si une science peut en être faite, il ne s'agit pas *à proprement parler* de « science économique ». *Dans la*

mesure où l'« économie politique » serait une telle science, son objet serait mal constitué [28].

Les économistes modernes – du moins quand ils consentent à expliciter leur position – utilisent alternativement deux types très hétérogènes de définitions du domaine économique, chacun se subdivisant à son tour en plusieurs versions bien distinctes. La première catégorie, parfois dite « substantielle » (au sens où certaines choses seraient économiques dans leur substance même), définit fixement l'économique comme le domaine des choses matérielles ; la seconde, parfois dite « formelle », le définit comme celui des allocations rationnelles de ressources, domaine qui est *a priori* identifié à celui des structures de marché. L'une et l'autre possèdent un contenu intuitif puissant : *a*) le pain est économique parce qu'il est un bien matériel, produit et consommé de façon matérielle ; b) le pain est économique parce qu'il a un prix. Nous verrons néanmoins que ces deux conceptions deviennent inconséquentes (du point de vue de l'intuition même) lorsque leurs implications logiques sont tirées jusqu'au bout.

Considérée dans toute sa généralité abstraite, la première catégorie de définitions (en abrégé : D1) est admise aussi bien par le commun des mortels que par des auteurs par ailleurs aussi différents que A. Smith, K. Marx ou A. Marshall. Elle correspond au domaine des richesses *matérielles* (par opposition aux richesses morales qui peuvent en dériver le cas échéant ou être conditionnées par elles, mais ne se confondent pas avec elles). Au sens large (D 1.1), il s'agit de l'ensemble des choses de l'univers qui sont composées de matière (ou d'énergie), y compris l'air, la lumière, ou le corps humain, pourvu qu'elles puissent être consommées pour satisfaire une utilité (besoin naturel ou désir artificiel) et possèdent à ce titre une valeur d'*usage.* En un sens plus étroit (D 1.2) – qui se combine partiellement avec la catégorie D 2 –, il s'agit seulement de celles parmi ces choses qui peuvent en outre faire l'objet d'une transaction, et possèdent à ce titre une valeur d'échange : sauf exception, l'air et la lumière naturelle ne peuvent être échangés, et sont donc exclus de l'ordre économique D 1.2.

Malgré leur évidence naturelle, ces deux types de définitions sont prises dans un dilemme dont les deux branches sont également inacceptables : ou bien (respectivement D 1.1.1. et D 1.2.1.), elles renoncent à distinguer entre les utilités *directes* (objets d'une consommation immédiate par les agents) et les utilités *indirectes* (conditions de possibilité des précédentes), et elles intègrent alors indifféremment l'univers entier dans le domaine de l'économique, y compris les choses qui ne peuvent être ni appropriées ni partagées ; ou bien (respectivement D 1.1.2. et D 1.2.2.) elles s'en tiennent strictement aux utilités physiques directement consommables, les « biens matériels », auquel cas elles excluent tout bonnement les *services* hors de l'économique.

28. Même conçue comme chrématistique, l'« économie » reste incertaine de son objet, car l'extension du domaine des « richesses » n'est pas immédiatement donné.

La fausse alternative (D 1.2.3.) qui consisterait à n'inclure, en sus des biens matériels que les seuls services échangeables qui seraient eux-mêmes consommateurs de biens matériels intermédiaires, ne ferait que déplacer la difficulté, puisqu'il n'existe dans le monde *aucun* service qui ne soit consommateur de matière (ou d'énergie) et qui ne soit échangeable. En sorte que cette concession apparemment anodine ne ferait rien de moins que neutraliser complètement le principe de matérialité caractéristique de la catégorie D 1., en n'ouvrant indistinctement la porte à la *totalité* des prestations sociales [29]. Quant à la pseudo-solution (D 1.2.4.) qui consisterait à *assimiler* aux biens matériels les services consommés dans leur production, non seulement elle violerait le principe de matérialité, mais elle aurait en outre pour effet paradoxal d'exclure de l'économique les services qui font eux-mêmes l'objet d'une consommation finale, en incluant au contraire – par le canal des biens matériels qui servent à les produire – ceux qui font l'objet d'une consommation intermédiaire.

Toutes les définitions qui précèdent sont condamnées soit à s'auto-invalider en mettant entre parenthèses le principe de matérialité qui leur sert de référence, et en intégrant du même coup à l'économique (en plus de la masse exagérément grande des biens matériels consommables, dont la seule restriction éventuelle concerne l'échangeabilité) toutes les prestations sociales de quelque nature qu'elles soient, soit à réduire au contraire l'économique au domaine des biens physiques matérialisés, sans pouvoir prendre en compte aucune prestation, pas même leurs services qui produisent les biens et qui assurent leur échange. Elles ne sauraient donc en toute hypothèse être acceptées.

C'est paradoxalement un auteur *matérialiste*, K. Marx, qui leur a porté la critique la plus puissante, en adoptant une position (D 1.3.), qui pourrait à première vue passer pour voisine de D 1.2.4., mais qui est en fait fondamentalement différente : au lieu de s'efforcer désespérément d'intégrer à l'économique quelques services en les assimilant à des biens matériels par destination, il s'agit de montrer que les biens matériels eux-mêmes ne sont économiques que dans la mesure où ils sont tous, comme les services, les produits d'une même réalité matérielle : la *force de travail.* L'économique se laisse alors définir comme le domaine des produits de la force de travail, sous réserve qu'ils puissent être consommés et échangés. Cette conception présente l'avantage insigne d'éviter une intenable dichotomie avec les biens et les services. Elle présente aussi, nous le verrons, l'inconvénient de n'être pas discriminante, ou, plus exactement, de ne pouvoir se rendre discriminante qu'au prix d'une médiation (concernant la valeur d'échange) qui, lorsqu'elle devient explicite, anéantit purement et simplement la théorie dont elle se réclame.

Les définitions D 1. et D 1.2. accordent un privilège indu à la valeur d'usage. Or Marx a remarqué que l'usage, s'il est assurément une condition nécessaire de

29. Cette position est pourtant encore tenue par quelques auteurs contemporains : « Pour nous [...] toute activité finalisée peut avoir un aspect économique par son Contenu même, c'est-à-dire si sa réalisation implique directement ou indirectement l'usage de moyens matériels », M. Godelier, *Rationalité et irrationalité en économie,* I, Paris, 1969, p. 31.

l'économie, est cependant si loin d'en être une condition suffisante, qu'en toute rigueur :

> La valeur d'usage comme telle est en dehors du domaine d'investigation de l'économie politique. [30]

Les agents du système de marché sont aveuglés par ce qu'il appelle le « caractère fétiche de la marchandise » [31], c'est-à-dire l'illusion qui porte à attribuer la valeur d'une marchandise à la valeur de son usage, sans voir qu'elle dérive de la valeur de la force de travail qui lui est « incorporée ». Les définitions visées sont incorrectement matérialistes : la valeur économique des marchandises n'est pas, comme elles le croient, celle de leur matérialité d'objets physiques, mais celle du travail qui est matériellement nécessaire à leur production. Pour Marx, le véritable matérialisme est celui qui traite le travail, ou plus exactement la force de travail, comme le seul bien authentique, le seul qui possède une valeur quantitativement mesurable indépendamment des prix de marché (et donc indépendamment de l'existence historique d'un marché).

La difficulté à laquelle on se heurte ici est que la notion d'incorporation (de cristallisation ou de fixation) est purement métaphorique : ni le travail ni sa valeur ne sont à proprement parler incorporés à quoi que ce soit. Pourtant, après avoir dénoncé l'erreur manifeste qui consiste à prendre les biens matériels pour la substance de l'économie, Marx doit à toute force parer aux conséquences dangereuses de sa propre analyse, à savoir l'élimination complète de toute matérialité et de toute substantialité du domaine économique. C'est pourquoi il en vient à adopter à son tour ce qui est indubitablement une autre forme de « fétichisme » : l'idée que le travail est une substance homogène capable de se transmettre aux biens matériels, idée comparable à celle des alchimistes qui croyaient que la chaleur est une substance (le « phlogistique ») qui s'incorpore aux objets :

> Le temps de travail matérialisé dans les valeurs d'usage des marchandises est à la fois la substance qui en fait des valeurs d'échange, donc des marchandises, et la mesure qui détermine la grandeur de leur valeur. [32]

Les vaines contorsions théoriques auxquelles il est contraint de se livrer pour parvenir à cette homogénéisation des travaux humains en un « travail général abstrait » sont tout à fait remarquables. Ce n'est pas directement la quantité de travail qui détermine la valeur économique d'un bien, mais la quantité de travail *socialement* nécessaire à sa production :

---

30. *Critique de l'économie politique*, in *Œuvres : Économie*, I, Paris, 1965, p. 278.
31. *Capital*, I.1.4., in *Œuvres...*, *op. cit.*, p. 604.
32. *Critique de l'économie politique*, in *Œuvres…*, *op. cit.*, p. 280.

[...] dans un état donné de la société, dans des conditions moyennes de production, avec une moyenne sociale d'intensité et d'habileté dans le travail employé. [33]

Ce n'est pas non plus la seule quantité de travail utilisée « en dernier lieu », mais aussi celle « appliquée *antérieurement* dans la matière première de la marchandise, et la quantité de travail consacrée aux outils, aux machines, aux bâtiments dont on s'est servi pour le travail » [34]. Ce n'est pas davantage directement la quantité de travail qualifié ou « complexe » :

Ce genre de travail se résout en un composé de travail simple, en un travail simple d'une puissance plus élevée [35].

Or, logiquement, un travail qualifié renvoie à la totalité des travaux consommés dans le processus de formation : entretien du travailleur pendant l'apprentissage, entretien des professeurs, travail éducatif. Le principe d'antériorité évoqué à l'instant s'applique sans défaillance ; il impose la prise en compte de tout le travail qui a été matériellement nécessaire à la formation des professeurs eux-mêmes, et *ainsi de* suite jusqu'à ce qu'enfin la culture entière de la société, c'est-à-dire les activités sociales matériellement nécessaires à sa constitution, puis de proche en proche l'histoire entière, soient impliquées.

Peut-être Marx aurait-il recouru à quelque notion d'amortissement de la culture et l'histoire, rendant leur coût négligeable par heure de travail, afin de neutraliser cette conséquence dirimante pour sa théorie... Mais nous ne le saurons jamais pour cette simple raison que la méthode de réduction (du travail complexe au travail simple) qu'il avait promise dans la *Critique de l'Économie politique* [36], et dont il avait à plusieurs reprises réitéré l'annonce dans le *Capital* [37], n'a pas été élaborée, et finit par se résoudre – dans les derniers textes – à une « supposition ». Il va sans dire qu'une semblable lacune sur un thème aussi décisif chez un auteur tel que Marx ne peut avoir qu'une seule cause : une difficulté théorique insurmontable. Le travail humain concret ne peut se réduire à un travail abstrait mesuré en heures de travail qu'au prix d'une gigantesque médiation englobant toute la société.

Il pourrait néanmoins sembler que le procédé de passage à la limite est particulièrement pervers, et qu'il est possible de s'entendre entre gens raisonnables pour faire « comme si » le problème du travail qualifié n'existait pas. C'est effectivement ce que semble suggérer Marx dans une note du *Capital*, lorsqu'il rappelle qu'en gros l'essentiel de l'économie de son époque est formé d'une sorte de degré zéro du travail qualifié :

33. *Salaire, Prix et plus-value*, in *Œuvres…*, *op. cit.*, p. 504..
34. *Ibid.*, p. 503.
35. *Critique de l'économie politique*, I, in *Œuvres…*, *op. cit.*, p. 282.
36. *Capital*, p. 283.
37. *Ibid.*, p. 572, 601, 749.

D'ailleurs il ne faut pas s'imaginer que le travail prétendu supérieur (*skilled*) occupe une large place dans le travail national. [38]

Mais, d'une part, l'histoire (notamment coloniale et postcoloniale) devait ultérieurement prouver que dans des conditions de production égales (en termes d'outils de travail et d'organisation) la productivité du travail varie fortement en fonction de l'environnement culturel. D'autre part, les partisans des définitions précédentes pourraient à ce compte refuser qu'on leur applique un passage à la limite : n'est-il pas possible de s'entendre entre gens raisonnables pour admettre pragmatiquement telle ou telle catégorie de services dans une économie définie par les biens ?

Or, si aucun travail pris en particulier n'a de valeur *en soi*, s'il n'est pas possible de le commensurer aux autres travaux en passant par la substance commune d'un travail général abstrait mesuré en heures de travail, force est bien de passer par une autre médiation, inacceptable pour Marx, celle du marché. Au lieu de considérer que la valeur d'échange d'un bien oscille – par les mécanismes de l'offre et de la demande – autour d'une valeur fixe, celle du nombre d'heures de travail général abstrait « incorporé » en lui, il faut admettre que la valeur d'échange d'un bien oscille autour de la valeur d'échange spécifique des travaux concrets qui ont permis sa production.

Marx ne cherche nullement à nier que le travail soit présent sur le marché comme une marchandise, appelée « puissance de travail » ou « force de travail », qu'on peut acheter ou vendre, et qui possède par conséquent un prix de marché. Comme il veut néanmoins dégager l'existence d'un travail impayé constituant la plus-value extorquée par l'entrepreneur au travailleur, il lui importe de prouver que ce prix de marché est inférieur à la valeur « réelle » du travail effectivement fourni. Comment se détermine cette valeur « réelle » ? La réponse des économistes classiques est tautologique : par le prix de marché du travail. Celle de Marx est qu'elle se détermine par la valeur du nombre d'heures de travail général abstrait, telle qu'elle est facturée par l'entrepreneur à son client, sous la forme du prix de la marchandise produite par ce travail. Ce prix « réel » est distinct du prix du marché du travail, tel qu'il est payé par l'entrepreneur à ses employés (notamment) sous la forme d'un salaire. Est introduite ensuite ici l'idée que la somme acquittée par l'entrepreneur correspond au prix des marchandises entrant dans la reproduction de la force de travail des employés ; somme qui se décompose en deux parties : le salaire, qui est le prix de tous les biens qui sont nécessaires à la subsistance du travailleur (dans des conditions sociales historiquement données), et le coût des biens consommés dans la reproduction de la classe des travailleurs (à savoir essentiellement les frais d'apprentissage). D'où il suit que le travail reçoit deux prix au lieu d'un seul : *a*) le prix de reproduction de la force de travail (payé par l'employeur à l'employé) ; b) le prix de la marchandise produite grâce à cette force de travail, exprimée en heures de travail général abstrait compre-

38. *Capital*, VIII, in *Œuvres…*, *op. cit.*, p. 750 n.

nant la production des biens de production (prix payé par le client à l'entrepreneur). La différence de ces deux prix constitue le profit.

Il convient de noter que cette théorie n'est susceptible d'aucune vérification empirique, puisque, d'une part, l'offre et la demande « influent » dans des proportions inconnues sur le prix de vente de la marchandise, et que, d'autre part, le nombre d'heures de travail général abstrait entrant dans sa composition demeure indéterminé, comme on l'a vu. Tout ce que nous pouvons empiriquement constater est un écart entre prix de marché : prix des produits vendus par l'entrepreneur, prix des salaires (et autres coûts para-salariaux), prix des biens de production. Mais il est matériellement impossible d'en déduire le prix de l'heure de travail général abstrait, pour le comparer au prix de l'heure de travail concret sur le marché du travail.

Nous étions partis de l'affirmation (D 1.3.) que le domaine économique était celui de tous les produits de la force de travail, et nous aboutissons à la conclusion (D 2.) qu'il est le domaine de tous les biens (à commencer par la force de travail), ayant un prix de marché. Cette remarque serait triviale s'il n'y avait d'autre économie que l'économie marchande. Mais qu'en est-il des produits de la force de travail *hors des systèmes de marche ?*

Il est certes facile de montrer que le travail alors s'échange d'autres manières, par exemple par un réseau d'obligations personnelles ; et Marx ne paraît aucunement embarrassé lorsqu'il s'agit de décrire « les formes précapitalistes de la production ». Seulement, comment fait-il pour distinguer les prestations économiques de celles qui ne le sont pas ? À vrai dire il ne se pose pas même la question, tant la réponse lui paraît évidente : Le travail est une réalité in temporelle qui peut prendre des formes différentes.

Le travail est économique dans la mesure où il engendre des productions pourvues d'utilité, qu'elles soient ou non des marchandises. C'est ainsi que Robinson dans son île a :

> [...] divers besoins à satisfaire, et il lui faut exécuter des *travaux utiles de genre différent*, fabriquer des meubles, par exemple, se faire des outils, apprivoiser des animaux, pêcher, chasser [...]. Malgré la variété de ces fonctions productives, il sait qu'elles ne sont que les formes diverses par lesquelles s'affirment le même Robinson, c'est-à-dire simplement des modes divers de travail humain. (*Capital* I, IV, in *Œuvres..., op. cit.*, p. 610 sq.)

Un seul domaine d'activité semble exclu de l'économique :

> De ses prières et autres bagatelles semblables nous n'avons rien à dire, puisque notre Robinson y trouve son plaisir et considère une activité de cette espèce comme une distraction fortifiante. (*Ibid.*)

Cela signifie que le travail, qui n'exige pas même d'être socialisé, commence là où le plaisir et le loisir s'arrêtent.

Transportons-nous maintenant de l'île lumineuse de Robinson dans le sombre Moyen Age européen. Au lieu de l'homme indépendant nous trouvons ici tout le monde dépendant, serfs, vassaux et suzerains, laïcs et clercs. Cette dépendance personnelle caractérise aussi bien les rapports sociaux de la production matérielle que toutes les autres sphères de la vie auxquelles elle sert de fondements. (*Capital I*, IV, in *Œuvres...*, *op. cit.*, p. 610 sq.)

Ici ce n'est pas seulement le loisir qui sort de l'économique, mais le culte, la guerre, les œuvres et l'esprit, les soins maternels, les jugements des tribunaux, etc. Toutes ces activités sociales consomment du temps et de l'énergie, toutes se matérialisent en quelque façon. Pourquoi ne sont-elles pas économiques ? Deux hypothèses peuvent être envisagées et deux seulement : ou bien Marx est subrepticement et sans s'en apercevoir revenu à un matérialisme vulgaire, du type D 1.1., accordant l'« économicité » aux seuls produits du travail dont l'évidence matérielle provoque le fétichisme ; ou bien, et c'est le plus probable, il a involontairement introduit une référence à la *marchandise.* Sont économiques dans une société non marchande les prestations sociales qui *seraient* sur le marché dans une société marchande, et elles seules. Parce que dans une société capitaliste les prières sont exclues du marché, Marx les considère comme non économiques dans tous les cas :

La dîme à fournir au prêtre est plus claire que la bénédiction du prêtre. (*Ibid.*, p. 612.)

Elle lui *paraît* plus claire parce que ce qu'il a en vue, ce ne sont pas les prestations sociales utiles (la prière est utile pour le fidèle qui en éprouve le besoin) et échangeables, mais les transactions marchandes !

La notion de travail est inconnue de la plupart des sociétés [39]. La langue grecque, par exemple, possède toute une constellation de mots qui désignent chacun tel ou tel aspect de ce que le travail est pour nous, mais elle n'en a aucune appréhension globale. Marx, quant à lui, ne prend pas soin de le définir, car le travail est une notion première dans la société industrielle. Techniquement, le terme recouvre l'ensemble des conversions d'énergie ; étymologiquement, il signifie la torture, puis la peine prise à l'ouvrage. Ce n'est qu'au XVII^{e} siècle que le mot adopte définitivement ce sens, et que le « travailleur » cesse d'être un bourreau pour devenir à l'inverse celui qui peine à exercer une tâche *obligée.* Mais qu'est-ce qui distingue n'importe qu'elle prestation sociale assortie d'une obligation, comme les soins maternels ou la bénédiction pastorale, d'un *travail*, sinon précisément le caractère *non marchand* de ces

39. Si le travail était un bien matériel, et peut-être le seul commun à tous les hommes, il serait difficilement compréhensible que seuls les Modernes aient pris conscience de son existence. Mais le travail est invisible. On ne peut l'appréhender que dans ses effets, ses produits, ou ses conditions de possibilité. On peut observer une tâche en train de s'effectuer, mesurer sa durée, évaluer ses résultats, et calculer la quantité de biens matériels consommés pour permettre son effectuation. Mais le travail en lui-même est rigoureusement intangible et immatériel : « Le travail est apparemment une catégorie toute simple. De même l'idée de travail dans cette généralité en tant que travail tout court – est vieille comme le monde. Et pourtant, saisi dans cette simplicité du point du vue économique, le « travail « est une catégorie tout aussi moderne que les rapports qui font naître cette abstraction simple ». *Introduction générale à la critique de l'économie politique*, in *Œuvres*…, *op. cit.*, p. 258

activités dans la société moderne ? Si le service des serfs à leur seigneur, ou celui des esclaves à leur maître, sont interprétés comme un travail, c'est *rétrospectivement*, en tant qu'ils ont toute l'apparence d'un travail salarié sans salaire :

> Le travail n'a pas toujours été une *marchandise*. Le travail n'a pas toujours été un travail salarié, c'est-à-dire du travail libre L'esclave ne vend pas son travail au maître, non plus que le bœuf ses services au paysan. L'esclave est vendu une fois pour toutes et son travail est compris dans le marché. C'est une marchandise que le propriétaire peut un jour remettre en d'autres mains. Il *est* marchandise ; mais le travail n'est point *sa* marchandise. Le *serf ne* vend qu'une partie de son travail. Loin de recevoir une redevance du propriétaire de la terre, c'est à lui de fournir une redevance. Le serf appartient à la terre et il rapporte des fruits au maître. Le *travailleur libre*, en revanche, se vend lui-même et se vend au détail. [40]

La principale singularité du travail salarié, d'après cette conception, est qu'il donne l'apparence d'être intégralement rémunéré.

> C'est cette fausse apparence qui distingue le *travail salarié* des autres formes *historiques* du travail. Sur la base du salariat, même le travail non payé paraît être payé. Dans le cas de *l'esclave*, au contraire, même le part du travail qui est payée apparaît comme ne l'étant pas. Bien entendu, l'esclave doit travailler pour vivre, et une partie de sa journée de travail est destinée à remplacer la valeur de son entretien. Mais comme il n'y a point de marché conclu entre lui et son maître, point d'acte d'achat ni de vente entre les deux parties, tout son travail paraît être abandonné pour rien. [41]

Le travail *salarié*, donc le *marché*, devient ainsi la *référence universelle* du travail en général ; et c'est ce qui est économique dans un système marchand qui est considéré comme économique à la fois dans les systèmes prémarchands et dans les systèmes postmarchands, faute de tout autre critère pour discriminer entre les prestations sociales économiques et les prestations sociales tout court. Dans une économie` planifiée, le choix se situe entre inclure l'activité sociale entière dans le domaine de l'économie, et n'inclure que les activités qui *seraient* marchandes dans un système de marché. Cette dernière solution est justement celle que les économistes ont adoptée.

Une fois reconnue l'inconsistance des définitions matérialistes fétichistes, de la forme D 1.2., le matérialisme se reporte sur le critère du travail, qui, en lui-même, s'avère totalement non disciminant. C'est ainsi que l'effort historique le plus vigoureux pour relativiser le concept de marché, celui de Marx, en vient contre toute attente à asseoir sur le marché tout son concept de l'Économique.

Entre le travail de Léonard de Vinci qui produit la *Joconde* et le travail du portraitiste de Montmartre qui produit une « croûte », qu'y a-t-il de commun ? Il est patent que le temps consacré à la peinture par l'un et par l'autre est ici sans signification. Dira-t-on que l'un (mais lequel des deux ?) a consacré « plus » de travail à son

40. *Travail salarié et capital*, in *Œuvres…*, *op. cit.*, p. 205.
41. *Salaire, Prix et plus-value*, in *Œuvres…*, *op. cit.*, p. 514.

œuvre que l'autre ? Ni le temps de travail ni son intensité ne sont pertinents en cette affaire. Nous ne pouvons prendre en considération un « état moyen » de la production de peintures en termes de productivité horaire. Nous ne pouvons d'avantage apprécier le travail antérieur qu'il a fallu accumuler pour accomplir le travail de production des deux peintures. Il faudrait pour cela additionner le travail des fabricants de pinceaux, celui des fournisseurs de pigments, celui des paysans qui ont nourri Léonard, celui des artisans qui l'ont habillé, celui des maîtres qui lui ont fourni sa culture artistique, etc. Une fois de plus il faudrait remonter de proche en proche à la société tout entière, notamment l'organisation politique de la Renaissance, sans laquelle le mécénat et, avec lui, *la Joconde*, eussent été impossibles.

L'analyse marxienne ne peut se poursuivre si une distinction tranchée est maintenue entre la valeur de la force de travail et la valeur marchande. Ne pouvant remonter la série complète des travaux nécessaires à l'accomplissement d'un travail donné, il faut supposer (ce qui est certainement faux) que cette quantité est équivalente à la somme des consommations nécessaires à la reproduction des conditions immédiates de ce travail. Il faut en outre supposer que ces consommations ont une valeur marchande, c'est-à-dire qu'elles sont acquises sur un marché. Il faut enfin supposer que le travail dont il s'agit, acquis par un entrepreneur, est revendu par lui sur un autre marché pour un prix supérieur à celui de sa reproduction, le profit étant la résultante de la somme algébrique de ces deux prix. Si l'ouvrier est un peintre et l'entrepreneur un marchand [42], la valeur de la reproduction de la force de travail du peintre est la valeur marchande des biens indispensables pour la consommation minimale du peintre (loyer de son atelier, nourriture qu'il absorbe, etc.) ; la valeur marchande du tableau, donc la valeur globale du travail effectué par le peintre, est la somme pour laquelle le marchand s'en dessaisit sur le marché de l'art ; le profit est le résultat de la comparaison des deux valeurs marchandes. Arrivés à ce stade, nous constatons que la différence d'interprétation entre Marx et les économistes libéraux n'est plus qu'une question de nuances. Quel que soit leur cadre théorique de référence, ils ne peuvent comprendre un phénomène économique qu'en le ramenant à un marché (existant réellement ou non). Simplement, Marx considère que la valeur de travail du peintre est égale à la valeur marchande du tableau moins les frais de production non salariaux, la plus-value étant extorquée grâce à l'organisation capitaliste du travail ; les libéraux considèrent pour leur part que le profit rémunère le travail commercial du marchand et le risque financier qu'il accepte de courir au lieu de consommer son capital paisiblement. Le débat peut se prolonger de façon récurrente jusqu'à la question de l'accumulation primitive du capital, mais sans changer les termes. À défaut de méthode effective pour déterminer la quantité de substance-travail indépendamment du marché, il demeure indécidable.

42. Cet exemple tiré de l'artisanat est représentatif de la situation salariale du travail qualifié. La situation serait strictement identique dans une structure industrielle. Simplement il interdit la fiction marxienne d un travail « simple ».

La nécessité d'*inventer* un marché, même lorsqu'il n'existe pas, est attestée par la situation de l'économie à l'époque de Marx. Ce n'est véritablement qu'à la fin du XIX[e] siècle que se constitue un véritable marché du travail dans des conditions minimales d'équilibre de l'offre et de la demande d'emploi. Au cours de toute la phase antérieure, le coût de reproduction de la force de travail est *supérieur* à la valeur du travail sur un marché de l'emploi alors caractérisé par une disproportion considérable de l'offre de travail par rapport à la demande. Cette disproportion fait tendre la valeur du travail vers zéro, alors que le coût de sa reproduction, exprimée en valeur marchande des biens consommés par les ouvriers, tend au contraire à augmenter sous l'effet de la croissance de la population ouvrière. C'est la raison pour laquelle la Révolution industrielle entraîne une paupérisation initiale qui serait autrement inexplicable. Si, inversement, la valeur marchande de la force de travail sur le marché de l'emploi augmentait plus vite que le prix des biens consommés par les ouvriers, leur niveau de vie s'élèverait et ils pourraient même épargner, participant ainsi au partage des plus-values. Ce changement put se produire dès lors que l'activité atteignit un rythme tel que l'industrie absorba l'essentiel de la main-d'œuvre disponible en même temps que les gains de productivité abaissèrent le prix des biens de consommation. Quand, en revanche, les gains de productivité en viennent à diminuer l'offre d'emploi à nouveau, le niveau de vie ouvrier décroît jusqu'au moment où les prix à la consommation décroissent à leur tour.

La clé de ces évolutions réside dans l'existence simultanée de trois valeurs au lieu de deux : valeur marchande des produits du travail, valeur de la force de travail sur le marché de l'emploi, valeur marchande des biens assurant la reproduction de la force de travail. Il ne serait possible de ramener la seconde à la troisième, comme le fait Marx, sous la forme d'une valeur « sociale » de la reproduction (par opposition à sa valeur minimale), que si le processus de reproduction était entièrement effectué au sein d'une économie de marché intégrale ; car alors le salaire serait bien la source unique de l'achat des biens permettant la reproduction de la force de travail. Or, cette condition n'est pas toujours historiquement réalisée.

L'économie de la première moitié du XIX[e] siècle n'est certes pas une économie de marché intégrale, mais une économie en train de *devenir* de plus en plus marchande. Des trois valeurs du travail, une seule est complètement marchande, celle des produits manufacturés, qui sont davantage consommés par la bourgeoisie (produits de luxe et consommations industrielles intermédiaires) que par les ouvriers. Les biens de consommation entrant dans la reproduction de la force de travail sont largement acquis *hors* marché : ils sont *donnés* à l'ouvrier, d'abord par le jeu des dernières solidarités rurales, puis par celui de la charité obligatoire (lois sur les pauvres) ou gracieuse. La demande d'emploi excède l'offre à un tel point que le marché du travail ne peut encore fonctionner normalement. Si le prix du travail était vraiment fixé par le marché, les ouvriers recevraient beaucoup *moins* qu'ils n'ont besoin pour survivre. Les taudis qui symbolisent la situation sociale de la Révolution industrielle en Angleterre en sont à la fois le symptôme et le facteur d'oblitération. L'ouvrier d'alors

n'est pas rémunéré au prix d'un hypothétique marché du travail, mais *au-dessus* d'un tel prix, à savoir, en effet, au prix de la reproduction de sa force de travail ; prix qui à, son tour, n'est que partiellement fixé par le marché. De 1795 à 1834, est en vigueur la règle dite de Speenhamland qui fixe un revenu minimal sous forme d'une allocation financée par un impôt paroissial sur les revenus immobiliers. Les effets pervers de cette mesure furent si graves (elle conduisait à préférer le chômage à l'occupation d'un emploi), qu'elle fut abolie par l'amendement à la Loi sur les pauvres, et remplacée par l'augmentation du nombre des ateliers de charité, de sinistre mémoire. De 1835 à 1860, début de la multiplication des nouvelles lois sociales, s'étale une période d'un quart de siècle durant laquelle les salaires sont insuffisants et les prestations sociales complémentaires particulièrement réduites. Dickens publie *Oliver Twist* et 1838. Le *Capital* paraît en 1867. Pourtant, même durant cette période extraordinairement misérable, ce ne sont pas les salaires (donc le marché du travail) qui peuvent soustraire les ouvriers anglais à une mort pure et simple, mais les fournitures en nature que l'ouvrier reçoit parcimonieusement de la charité privée et publique, à travers ce qui reste encore des anciennes solidarités et ce qui provient peu à peu des nouvelles [43]. Ces prestations n'ont laissé pour ainsi dire aucune trace comptable précisément parce qu'elles échappent au marché. Seule la littérature romanesque en a conservé le souvenir. On peut du reste remarquer que, si la France a pour sa part largement échappé à la paupérisation du type anglais, la raison en revient non seulement au ralentissement de la croissance démographique, consécutif aux guerres de la Révolution et de l'Empire, mais surtout à la fixité beaucoup plus forte de sa population rurale. Même les industries conservent longtemps un caractère rural qui garantit l'exercice des solidarités traditionnelles. L'agriculture demeure principalement une production de subsistance compatible avec un artisanat de subsistance (vêtements, etc.). Les industries sont le plus souvent les industries de luxe, ayant une implantation très ancienne, qui utilisent une main-d'œuvre qualifiée, donc spécifique, et ne sont pas susceptibles d'inciter à un exode rural massif. Lorsque, enfin, l'industrie moderne fait son apparition, elle exerce une pression si forte sur l'emploi que les salaires français sont les plus élevés d'Europe (encore qu'assez modestes).

L'analyse économique, que ce soit celle de Marx ou celle des libéraux ne prend pas en compte ces solidarités, ou plutôt ne les prend en compte qu'en les assimilant à des prestations marchandes, au moyen de divers procédés d'estimation dont le caractère incertain est dissimulé par la forme économétrique de leur présentation : les

43. Le prix de la. reproduction de la force de travail » n'est pas fixé à cette époque par le marché du produit manufacturé dans la mesure où l'ouvrier n'en était alors que marginalement consommateur. Les biens et services minimaux qu'il consomme lui sont fournis soit en nature par l'entrepreneur directement après que celui-ci se les fut procurés hors marché (dans ses propriétés personnelles) soit par les solidarités rurales qui existent encore ou les solidarités urbaines qui se mettent en place et sont les unes comme les autres non marchandes ; le solde seulement faisant l'objet d'un salaire (marchand) et éventuellement des revenus d'un surtravail (souvent par le canal marchand de la prostitution). Le salaire n'est alors que par exception mais il est vrai dans des proportions croissantes la totalité de ce que l'ouvrier a besoin pour « reproduire sa force de travail », donc de sa rémunération effective obtenue principalement par des moyens non marchands.

économètres en arrivent à accorder une valeur monétaire à des productions extérieures au marché, alors même que leur introduction réelle sur le marché a eu pour effet d'en bouleverser les cours. Marx, quant à lui, préfère en nier implicitement l'existence. Bien qu'il vive dans une économie encore faiblement marchande, et qui ne le deviendra d'ailleurs jamais complètement, il décrit un système intégralement marchand où l'ouvrier consomme uniquement des marchandises acquises au prix du marché au moyen d'un salaire fixé au prix du marché, obtenu en échange d'un travail producteur de marchandises. Il fait *comme si* le travail et la reproduction de la force de travail recevaient un prix de marché déterminable et capable de les solder. S'il ne s'inquiète pas de devoir recourir à ce type de conceptualisation par le marché, c'est qu'il croit que l'effort, le temps, les prestations en général, sont des réalités *intrinsèquement* économiques, et que les prix de marché ne sont qu'un instrument neutre pour les calculer. Alors que le système de marché ou système capitaliste n'a qu'une existence *historique* transitoire, le système d'évaluation du travail en termes de prix de marché (des marchandises) est virtuellement universel. Il suffit que l'unité de compte représente l'unité de travail, pour que l'activité de Robinson même ait un prix.

Marx se refuse à voir que si toute prestation consommatrice de temps ou d'effort est économique, alors tout ce qui est social est *ipso facto* économique aussi, et que, par conséquent, sa propre théorie selon laquelle les classes qui dominent le processus de production et d'échange dominent la société entière, se réduit alors à une tautologie de la plus extrême trivialité. Si, au contraire, ne sont économiques que les prestations qui aboutissent à un produit physique séparé, comme le sont les objets des consommations ouvrières de son temps, il retombe dans le fétichisme précédemment dénoncé. Marx paraît hésiter entre les deux options. En fait, il choisit la troisième : sont économiques les prestations consommatrices de temps ou d'effort auxquelles il est possible d'attacher un prix de marché, soit qu'elles sont effectivement marchandes, soit qu'elles auraient été marchandes dans un système de marché. Il ne lui traverserait pas l'esprit de tenir pour économique une relation sexuelle (sauf bien sûr si elle est vénale), nonobstant le temps qu'elle nécessite, l'énergie qu'elle consomme, et son caractère foncièrement transactionnel. Il ne considérerait pas non plus comme économique la chanson que la jeune fille fredonne à sa fenêtre, à moins qu'elle ne génère des droits d'audition. Le critère de matérialité du travail qu'il place au fondement de l'économique ne permet pas de discriminer entre les aspects économiques et les aspects non économiques de l'activité sociale, mais a pour effet d'occulter le rôle qu'il accorde à cet égard au marché. Ayant sélectionné les activités qui sont ou seraient marchandes dans un système de marché, il lui est facile de montrer qu'elles n'étaient pas toujours marchandes dans les économies antérieures. Il semble alors que son concept de l'économie soit radicalement indépendant du concept de marché, bien qu'il en dérive directement.

L'équivoque eût été levée si Marx avait mené à son terme la critique du fétichisme de la marchandise, et s'il l'avait étendue à la matérialité du travail. Il aurait

peut-être vu dans ce cas que rien de matériel n'est jamais l'objet d'une transaction économique ou d'une transaction marchande, ni les « biens », ni le « travail ». Ne sont échangées que des *prestations*, quelle que soit la forme sous laquelle elles se matérialisent et quelle que soit la quantité de travail qu'elles impliquent. Seule une illusion nous incline en effet à croire que ce sont les biens ou le travail qui sont directement échangés. Les biens peuvent acquérir une signification juridique (comme choses avec lesquelles nous entretenons des relations dont l'exclusivité nous est garantie par les tribunaux) ; ils peuvent aussi le plus souvent être consommés ; le travail peut acquérir une signification subjective (en tant qu'effort) ou objective (en tant qu'œuvre utile). Mais jamais personne au monde n'a acheté un bien ni un travail. On n'achète que des *prestations*, c'est-à-dire finalement des *services*. Pour vendre un bien encore faut-il le produire à l'acheteur, le lui rendre disponible, mettre par conséquent en œuvre une ou plusieurs prestations ; et réciproquement, il n'existe aucun bien dont la transaction n'exige une ou plusieurs prestations. On ne peut acheter que la *fourniture* d'une chose. Or, une fourniture n'est pas en elle-même un bien. Elle peut seulement se matérialiser par un bien et être matériellement conditionnée par un travail. Par exemple, ce n'est jamais de l'or que l'on achète, mais de l'invention de gisement, de la concession d'exploitation, de l'extraction, du traitement des minerais, de la fonte, du pesage, du poinçonnage, du gardiennage, de la livraison, etc., ou toutes ces choses à la fois. Aucune d'entre elles n'est un « bien matériel » ni une « force de travail ». Pareillement, l'on n'achète pas un mois de puissance de travail, mais telle série de prestations qui seront effectuées durant un mois avec un horaire et dans des conditions déterminées.

Sans nous en apercevoir, lorsque nous parlons de l'« achat d'un bien », nous employons une image, une figure de rhétorique appelée techniquement *métonymie* qui consiste « dans la désignation d'un objet par le nom d'un autre objet qui fait comme lui un tout absolument à part, mais qui lui doit ou à qui il doit lui-même plus ou moins, ou pour son existence ou pour sa manière d'être » [44]. Et comme l'usage fait de cette métonymie un emploi obligatoire, elle constitue ce qu'on nomme une catachrèse de métonymie. Pour éviter une description trop longue encore que beaucoup plus exacte, nous parlons d'« acheter un bien » au lieu d'« acheter une prestation matérialisée par un bien ». Ainsi se consolide l'illusion fétichiste dans laquelle nous nous trouvons.

Dans *Misère de la philosophie*, puis à nouveau dans le *Capital*, Marx dit tout le mal qu'il pense de l'analyse linguistique des illusions. Il se gausse de Proudhon qui

> [...] dans un ouvrage économique politique a dû rentrer dans de longues dissertations sur l'étymologie et d'autres parties de la grammaire [45] ; déclarer que (des) expressions irrationnelles, sont pure licence poétique, c'est tout simplement une preuve de l'impuissance de

44. P. Fontanier, *Figures du discours*, Paris, 1922.
45. *Misère de la philosophie*, I, in *Œuvres…*, *op. cit.*, p. 32.

l'analyse [46] ; ces expressions ont cependant elles-mêmes leur source dans les rapports de production dont elles réfléchissent les formes phénoménales [47].

Or, Marx fait ici un bien mauvais procès : il n'y a aucune différence de structure entre une illusion intellectuelle et une illusion linguistique. Proudhon est parfaitement fondé, du point de vue même de l'analyse de Marx, à mettre en cause la signification de l'expression « valeur du travail ». Après que Ricardo eut établi que la valeur d'échange des marchandises se résolvait en valeur du travail, il restait à Marx à démontrer que le salaire ne représente qu'une partie de cette valeur. Ce faisant, il a manqué de voir que la valeur du travail ne reçoit une détermination économique qu'en tant que condition de possibilité des prestations échangées, sans qu'il y ait de corrélation nécessaire entre la quantité de travail d'une part et les valeurs d'échange et d'usage de ces prestations.

Ce qui est sûr en tout cas, c'est que tout espoir de délimiter le domaine de l'économique par la voie matérialiste a été perdu en chemin. Ni la matérialité des biens, ni celle du travail ne sont opératoires sous ce rapport ; au point que Marx lui-même ne peut, comme ont la vu, éliminer la référence universelle au marché, cela en dépit du fait patent que cette élimination était le but essentiel de son œuvre.

Les économistes contemporains, comme on l'a rappelé, ont quant à eux progressivement abandonné la définition matérielle de l'économie, pour adopter à sa place une définition dite « formelle », d'après laquelle l'économie est le domaine des allocations rationnelles de ressources rares en vue de fins déterminées (D 2). Cette définition est impeccable mais une condition très forte que l'activité sociale soit *intégralement* marchande, condition qui n'a jamais été réalisée historiquement, pour la raison qu'elle est impossible [48].

Comme il a été remarqué à diverses reprises, la théorie économique libérale, sous sa forme achevée, ne traite pas de l'économie mais du marché. Ceci vaut de sa bran-

46. *Capital*, in *Œuvres…*, *op. cit.*, p. 1032 n.
47. *Ibid.*, p. 1032.
48. La définition donnée n'est en effet que la description de la structure de marché. Elle est à cet égard tautologique ce qui en l'espèce n'est pas un défaut. Si une ressource n'est pas « rare », elle ne peut être offerte sur un marché puisqu'on peut alors se la procurer sans la contrepartie d'un paiement. Au besoin c'est l'introduction du marché qui rend rare ce qui hors de lui serait abondant sans que pour autant la quantité de ressource varie. Considérons par exemple le cas des plages. Si elles sont privatives nul ne peut y accéder rang acquitter un prix d'achat ou de location. Les plages sont donc rares. Si les mêmes plages sont publiques, elles deviennent abondantes, même si elles sont alors plus incommodes. De même l'allocation n'est rationnelle qu'eu égard à la rareté. L'accès libre aux plages est irrationnel dans une structure de marché puisqu'elle contredit le principe d'appropriation : celui qui investit dans l'acquisition ou l'aménagement d'une plage n'en retire aucune contrepartie. Inversement l'accès payant justifie l'investissement, et en fait le rend possible. Si la fin déterminée est l'accès commode (individuel) à des plages aménagées (sachant que leur aménagement requiert un investissement personnel) l'allocation des plages au plus offrant est par définition la seule solution rationnelle. Pour que la définition libérale de l'économie qui est valide parce que tautologique soit vraie, il faut et il suffit que toute l'économie soit marchande. Mais comme l'économie est circulairement définie par le marché la définition ne peut être mise en cause ou appréciée qu'à partir d'un autre critère de définition de l'économique.

che keynésienne comme de la famille néo-classique. Ses règles et ses résultats ne valent que dans la mesure où la société est marchande, et elles valent alors pleinement. En revanche, pour tout ce qui est hors marché, cette théorie est irréparablement déficiente.

Lorsque les économistes libéraux se consacrent à la théorie des marchés, la rationalité qu'ils déploient est incontestable. Aussitôt qu'ils abandonnent le marché pour s'intéresser à l'économie « réelle », il leur faut altérer considérablement tous leurs principes. Ce n'est pas dire, cependant, que l'économie réelle ignore le marché, mais simplement qu'elle ne s'y ramène pas, et qu'elle ne s'y ramène jamais. On peut, bien sûr, *supposer* que toute l'économie est marchande, et même que tout est marchand. Il suffit dans ce cas de construire une succession de modèles de marchés articulés les uns sur les autres : marché des biens et des services, marché de l'emploi, marché de la monnaie, marché politique, etc. Du marché des produits manufacturés qui a le premier retenu l'attention des économistes, il a en effet fallu passer à celui de la terre (et progressivement de toutes les ressources naturelles), du travail, puis à celui de la monnaie dont la conceptualisation présente, toutefois, des difficultés particulières liées au fait que l'État y dispose d'un monopole de l'offre dont la signification est extrêmement variable selon la structure du crédit dans un pays donné, et selon que la valeur relative des monnaies est ou non fixée par un étalon métallique. Une étape supplémentaire est franchie, lorsque le modèle du marché est étendu aux valeurs non monétaires : le soutien accordé aux hommes politiques est conçu comme un paiement de leur réponse positive aux demandes d'avantages qui leur sont présentées par les électeurs ; la peine judiciaire est conçue comme le prix à payer pour l'accomplissement d'actes socialement nuisibles ; etc. Le stade suprême est atteint lorsque, enfin, la vie intellectuelle de l'individu est modélisée sous la forme d'allocations de ressources rares (les idées, l'attention) à des fins particulières, et lorsque le même modèle est reproduit au niveau de l'entreprise et du gouvernement.

Les critiques du libéralisme peuvent bien s'obstiner à montrer la relativité du concept de rationalité, leurs attaques sont vaines puisque le mot de « rationalité » n'est que le *nom* donné à la structure de marché. La véritable pierre d'achoppement est ailleurs : dans l'indétermination complète du domaine économique, car si tout est marché, rien ne l'est. Or, l'affaire est d'autant plus grave que, quoiqu'on en pense, les libéraux modernes ont en réalité tenu à *restreindre* ce domaine. Le puritanisme, en effet, consiste largement à *soustraire* de la sphère marchande les valeurs dites « morales » qui sont réputées « sans prix », et à faire obstacle à toute « transaction » à leur sujet.

L'obstacle est partiellement surmonté de manière pragmatique. Bien que la structure de marché soit virtuellement universelle, n'est considéré comme économique que ce qui peut être comptabilisé et géré dans le cadre d'une *politique économique* et c'est la *comptabilité publique* qui, en attribuant à certaines choses plutôt qu'à d'autres une valeur monétaire, devient ainsi la source de détermination du domaine de l'économie. Sont des produits économiques ceux qui entrent dans la composition

du produit national. Tant et si bien que le concept libéral d'une économie distincte du politique se voit radicalement subverti : l'économie, qui demeure indéterminée quand elle se définit par elle-même, en vient à être circonscrite politiquement. Cette innovation théorique (qui est en pratique beaucoup plus ancienne que le libéralisme), a du moins le mérite de placer sur le même pied les valeurs de l'économie du marché et celles des économies non marchandes. La comptabilité publique des économies planifiées, grâce à l'emploi de certains procédés techniques *ad hoc* [49], devient commensurable à celle des économies de marché. Ce ne sont pas tous les biens et services qui sont comptabilisés, mais uniquement ceux dont la valeur *pourrait* être fixée par le marché, même si elle est en fait attribuée hors de son intervention, et même s'ils ne sont l'occasion d'aucune transaction monétaire.

Un décalage s'établit nécessairement entre la sphère des transactions monétaires effectives et la définition politique de l'économique comme domaine des évaluations monétaires. Il est, en effet, possible d'admettre dans la comptabilité publique des activités qui ne font l'objet d'aucune transaction monétaire, comme d'en exclure certaines dont les transactions, pour être effectives, n'en sont pas moins « moralement condamnables ». La politique monétaire, contrainte qu'elle est d'ajuster la quantité de monnaie en circulation, donc l'offre de monnaie, aux transactions monétaires effectives (sauf à engendrer les effets pervers que nous connaissons sous le nom d'« inflation » ou de « récession »), est prise dans cette contradiction. Elle ne peut se fonder sur les résultats de la comptabilité publique que dans la mesure où celle-ci est réaliste, ce qu'elle n'est jamais tout à fait. Une économie peut paraître en expansion alors même que le niveau d'activité est stationnaire, voire récessif, soit parce que le domaine de l'évaluation comptable s'est entre temps élargi, soit parce que des transactions qui n'étaient pas monétaires, le sont devenues. Inversement, une économie peut paraître stagnante alors même que son niveau d'activité s'est accru dans le cas où les transactions se sont « démonétisées » et échappent, par conséquent, simultanément au marché et à la comptabilité publique.

La *politique économique* est grandement affectée par une telle situation dans laquelle le marché, sans jamais s'étendre à l'ensemble des activités est pourtant la référence obligée des évaluations. Non seulement la politique monétaire doit être capable d'anticiper correctement le niveau des transactions monétaires sur la base d'évaluations globales qui peuvent contenir des éléments transactionnels non marchands, mais la politique économique dans son ensemble devient nécessairement incertaine de sa propre finalité. Faut-il accroître le niveau des transactions monétaires et des revenus monétaires ? Ou faut-il accroître celui des consommations effectives et des productions capables de les satisfaire ? Mais qu'est-ce qu'une consommation et une production qui ne peuvent être évaluées, même fictivement, en termes de marché ? De nouveau, la « solution » est pragmatique. La politique économique se réduit à équilibrer autant que possible des comptes extérieurs, tout en assurant simultanément

49. Voir plus haut la notion voisine de *shadow price.*

une augmentation des recettes de l'État, des investissements, et des consommations monétaires des ménages – ou, plus concrètement, à établir un compromis viable entre ces divers objectifs. La difficulté technique de réaliser un compromis de ce genre est en vérité si grande que la double question fondamentale de la définition de la sphère de l'économique et de la finalité des politiques publiques d'après cette définition, est généralement laissée dans l'ombre – alors même que l'absence de réponse à cette question est peut-être le principal facteur d'échec des politiques économiques.

Si l'on admet, en compagnie d'excellents auteurs, que l'économique n'a acquis une place centrale dans la vie sociale qu'à l'époque moderne, il faut pondérer aussitôt cette affirmation d'une autre constatation : c'est aussi à l'époque moderne que l'économie a perdue jusqu'à sa définition et, partant, son sens. Nous ne savons plus ce que A. Smith prenait pour acquis, à savoir la signification de la notion de richesse (des nations). Si la richesse est le bien-être, ainsi qu'il le croyait, elle ne peut faire l'objet de la science économique que dans la mesure où le bien-être est la marchandise. Si la richesse n'est pas tout le bien-être, la science économique doit porter non seulement sur la formation de la richesse comme marchandise, mais encore sur le rapport énigmatique entre marchandise et bien-être. Dans une société où tout serait marchand, ce problème n'existerait pas. Seulement, aucune société ne peut devenir intégralement marchande, la question de l'existence du marché ne pouvant notamment relever elle-même d'un marché, sauf à le détruire.

Ce que nous savons à ce stade de l'analyse, c'est que la distinction entre ce qui est matériel et ce qui ne l'est pas, est non pertinente en économie, et que toute définition moderne du domaine économique repose implicitement sur l'existence d'une sphère d'activités déterminée à l'intérieur de laquelle tout est l'objet d'évaluations monétaires, alors que de telles évaluations supposent l'existence d'un marché qui se révèle le plus souvent fictif. Les économistes d'obédience marxiste critiquent l'économie de marché comme étant fétichiste, sans pouvoir eux-mêmes définir en fin de compte l'économique en général autrement que par le marché, car la réalité non marchande qu'ils prétendent lui opposer, à savoir le travail, ne devient un concept économique que s'il est traité comme une marchandise. Les économistes d'obédience libérale qui, eux, définissent l'économique à partir du marché, sont pour leur part placés dans l'alternative ou bien d'étendre son domaine à toutes les choses (y compris celles qu'ils souhaiteraient maintenir hors marché) ou bien de le circonscrire aux seules valeurs monétaires, sachant que l'évaluation monétaire, parce qu'elle ne peut se borner qu'aux marchés existant effectivement, est susceptible d'une extension arbitraire.

Parvenus à ce stade de confusion, auquel aucun économiste n'est en mesure de circonscrire le domaine économique, il est peut-être permis de considérer l'hypothèse que nous envisagions précédemment. Si en effet l'économique est trop réduit quand il se règle sur le critère matériel, s'il est trop indéterminé quand il se règle sur le critère formel, s'il dépasse les limites des marchés existant effectivement, sans s'étendre

à la sphère de tous les marchés fictifs possibles, et si, malgré tout, nul ne peut douter de sa réalité, c'est bien qu'il faut s'enquérir ailleurs de sa définition.

Le concept grec de l'économique n'est pas traversé par la question de la matérialité. Matérielles ou non, choses ou activités sont économiques si elles répondent à un certain type d'organisation. Peu importe d'ailleurs si elles font l'objet d'une production (*poïesis*) *ou* d'une action (*praxis*), *ou* si elles exigent peu ou beaucoup de temps ou d'efforts. Ce n'est pas non plus la rationalité (*logos*) qui les spécifie, puisque leur rationalité n'est nullement exclusive de celle du domaine extra-économique. Ce n'est pas davantage l'existence, réelle ou supposée, d'un marché qui est déterminante : certaines valeurs économiques peuvent être marchandes, d'autres ne le peuvent pas.

Est économique par définition ce qui relève de l'organisation des foyers, par opposition à ce qui relève de l'organisation de la communauté politique. Est donc économique ce qui est organisé par un foyer ou par plusieurs. Est donc politique ce qui est organisé par la communauté tout entière. Pour s'exprimer en langage moderne, le domaine de l'économique est celui de l'activité sociale privée (individuelle ou collective). Cette activité a deux aspects : l'un, interne, est celui de *l'économie domestique* qui règle les relations familiales et professionnelles à l'intérieur du foyer, ainsi que la production et la consommation internes de [biens et] services ; l'autre est externe, et bien qu'elle ne possède pas de nom spécial en grec, ce n'est pas faire violence à la conception dont nous parlons, que de l'appeler économie *sociale.* L'économie sociale règle tous les rapports qui ne sont ni publics ni domestiques entre les hommes. On peut dire, toujours en substituant un vocabulaire moderne à l'absence d'un lexique grec approprié, que l'économie sociale se divise à son tour en *marchande* pour tout ce qui concerne les transactions sur un marché, et en *associative* pour l'ensemble des activités en vue desquelles les hommes s'associent – obligatoirement ou non – en dehors du politique, du domestique, et du marché, telles que les relations d'amitié, de clientèle, d'alliance matrimoniale [50].

On pourrait sans doute objecter à ce concept de l'économique que le foyer *grec* a une structure très particulière, et qu'il ne serait donc pas généralisable. Mais l'objection est irrecevable dans la mesure où le *concept* de foyer est en lui-même beaucoup plus large que sa détermination anthropologique chez les Grecs. Que le foyer se réduise à la famille nucléaire, voire à l'individu, et qu'il s'étende au clan, au lignage, etc., et qu'il inclue ou non l'entreprise, le même type de conceptualisation demeure applicable. L'organisation humaine est politique si elle s'étend à la communauté autonome, elle est économique dans tous les autres cas – ceci quelle que soit la place qui est historiquement faite au marché. Il n'est pas nécessaire d'introduire une dichotomie entre les catégories de foyers, et l'on peut aisément imaginer une grada-

50. Cette acception de l'« économie sociale » est bien entendu à distinguer de celle plus courante désignant la sphère d'activité des associations sans but lucratif au sens du droit contemporain et plus généralement la sphère qui n'est ni chrématistique ni interne à chaque foyer ni politique.

tion complète de relations sociales infra-communautaires soumises aux catégories de l'économie.

Une même activité peut avoir lieu dans le cadre du marché, du foyer, de l'association, ou de la vie publique. L'enseignement en est une illustration frappante. L'éducation peut parfaitement être publique au sens où les pouvoirs publics y pourvoient directement ou en partie, et où ses autres phases, qui sont déléguées à d'autres institutions, restent placées sous leur contrôle. Elle peut également avoir lieu sur le marché, comme l'attestait déjà la prolifération des sophistes, dont la seule caractéristique était d'attendre une rémunération de leur enseignement. Elle peut avoir lieu dans le cadre d'associations de réciprocité, de générosité, de clientélisme. Elle peut enfin avoir pour cadre le foyer domestique.

Les solidarités traditionnelles que nous admirons dans les cultures éloignées, ne sont pas l'expression d'une chaleur humaine plus grande ou d'une spiritualité plus élevée des Primitifs, mais simplement le résultat d'un système social complexe qui oblige les uns à fournir aux autres certaines prestations que seule la solvabilité permettrait de se procurer sur un marché. Inversement, l'absence – d'ailleurs relative – de telles solidarités dans les sociétés modernes n'implique en aucune manière un matérialisme plus grand. Les philosophes se sont vainement épuisés à chercher la cause de l'apparition soudaine d'un goût forcené du profit chez les Modernes. Non seulement le profit n'a rien de spécifiquement matériel, mais il est, au contraire, beaucoup plus abstrait que n'importe laquelle des prestations sociales exécutées ou attendues par les Primitifs. Dans une société intégralement marchande, la monnaie est, comme l'on dit très justement l'équivalent général de la valeur, ce qui signifie que la monnaie, entité abstraite, peut être en principe convertie en quelque prestation sociale concrète que ce soit, matérielle ou non. Les Modernes recherchent la même chose que les Primitifs, à savoir l'échange des prestations sociales ; simplement ils le font d'une autre manière, en les convertissant en monnaie. Accumuler de la monnaie n'est rien d'autre qu'accumuler une disponibilité de prestations sociales, et la valeur de la monnaie dépend entièrement de la quantité comme de la nature des prestations offertes sur le marché. Or, une situation dans laquelle *toutes* les prestations sociales possibles sont marchandes, n'existe pas. Une série, généralement majoritaire, d'actes sociaux demeure « hors de prix ». Nous devons simplement apprendre à les identifier. Lorsque le marché pénètre brusquement dans une économie non marchande ou très faiblement marchande, ce qui est arrivé en Europe et dans ses colonies à partir du XVI^{e} siècle, c'est l'ensemble des rapports sociaux qui s'en trouvent réorganisés. Le principal danger d'un tel développement est que l'ensemble des prestations sociales devienne marchand *avant* que l'ensemble des agents puisse se rendre solvable sur le marché ; car alors, l'agent ne peut plus se procurer aucune prestation, ni sur le marché, ni hors de lui.

La paupérisation spectaculaire du peuple anglais entre le XVI^{e} et le XIX^{e} siècle n'a pas d'autre explication. Alors que l'industrialisation mettait sur le marché des prestations nouvelles (coton, produits manufacturés, etc.), la généralisation du mar-

ché supprimait la raison d'être des prestations non marchandes (disponibilité des communaux, etc.). Avant que l'activité industrielle ait pu techniquement atteindre un niveau permettant d'employer une large partie de la population active (si tant est que cette notion soit elle-même facile à définir), elle avait déjà pour condition de possibilité l'extension du marché à la terre et à la main-d'œuvre. Les paysans qui, naguère, pouvaient exploiter la terre sans en être propriétaire, et en partager les produits sans les acheter, se voyaient désormais placés dans l'obligation d'acquitter tous leurs besoins en monnaie, sans pouvoir encore se procurer cette dernière, puisque l'on se trouvait dans le cadre d'une organisation industrielle embryonnaire. Il fallut attendre près de trois siècles pour qu'un équilibre s'établisse entre le progrès industriel et la solvabilité des masses – intervalle marqué par la détresse si fortement décrite par tous les auteurs, quelle que fût par ailleurs leur doctrine économique. Les systèmes de charité qui apparaissaient, depuis la Loi sur les pauvres de 1601, jusqu'aux diverses lois sociales du XIX^{e} siècle, n'étaient que des procédures précaires de compensation transitoire d'une insolvabilité durable. S'il avait été possible d'établir une société duale dans laquelle seuls les travailleurs dont l'industrie avait progressivement besoin auraient été plongés dans le système marchand, tandis que les autres eussent prolongé leur vie traditionnelle, la tragédie sociale de la Révolution industrielle aurait été évitée. Malheureusement, l'industrie ne pouvait en fait se développer sans que la terre ne devînt d'emblée et intégralement une marchandise, jetant ainsi sur le marché une main-d'œuvre massive qu'il ne pouvait que très lentement absorber.

Cette évolution a largement échappé aux théoriciens tant libéraux que socialistes. Les premiers parce qu'ils ne comprenaient pas que des améliorations techniques comme le marché et l'industrie, capables d'augmenter la quantité des richesses disponibles, puissent néanmoins entraîner la misère ; les seconds parce qu'ils attribuaient cette pauvreté à l'injuste prix payé pour le travail par les capitalistes. Les libéraux commettaient une erreur en s'imaginant que les prestations sociales traditionnelles pouvaient se traduire automatiquement en valeurs monétaires. Ils oubliaient que prestataires et bénéficiaires de prestations étaient les uns et les autres insolvables, la solvabilité ne pouvant leur venir que d'un emploi dans l'industrie, à la condition supplémentaire que l'offre et la demande de travail soient à peu près en équilibre. Les socialistes commettaient d'une certaine manière une erreur plus grave encore, en ne comprenant pas que le « juste prix » sur un marché est, par définition, le prix fixé par le marché, et que, si les ouvriers étaient sous-payés, ce n'était pas par rapport à la valeur intrinsèque de leur travail, notion dépourvue de contenu, mais par rapport à leurs besoins de prestations sociales anciennes devenues indisponibles sous l'effet de la généralisation du profit. Si les capitalistes avaient généreusement renoncé à leurs marges de profit, l'investissement et, avec lui, l'emploi industriel, se seraient interrompus, sans pour autant que le niveau de vie augmentât, bien au contraire. Les essais de coopératives ouvrières échouaient d'ailleurs sur cet écueil : ou bien elles dégageaient une marge d'auto-financement et maintenaient alors le niveau des salaires en-dessous du seuil socialement acceptable, ou bien elles renonçaient à

l'investissement et disparaissaient. L'idée que les consommations somptuaires des capitalistes étaient la cause de tous les malheurs était une erreur complète, puisque ces consommations, qui n'étaient jamais assez grandes pour empêcher l'épargne, fournissaient un débouché à l'industrie. La « cause de tous les malheurs » n'était rien d'autre que l'émergence d'une organisation industrielle de la production, qui ne pouvait se développer qu'en détruisant d'abord ce qu'elle ne pourrait compenser que bien plus tard. Autrement dit, ce n'était pas la croissance de l'économie qui provoquait un matérialisme contraire à la dignité humaine, mais la croissance brutale de la *part* relative de l'économie marchande au *sein* de l'économique qui déréglait son fonctionnement global. Cette croissance de la part de l'économie marchande, n'était pas en elle-même une croissance de l'économique tout court, mais à l'inverse un facteur de décroissance provisoire. Ce n'est que l'habitude moderne de confondre économie et économie marchande qui a oblitéré aussi totalement ce phénomène, auquel la comptabilité macroéconomique polarisée sur les prix, était nécessairement aveugle. L'industrie s'attribuait unilatéralement comme ressources l'ensemble du sol et de la main d'œuvre, tout en étant incapable de fournir en retour des prestations suffisamment nombreuses pour qu'un tel échange soit équilibré.

Lorsqu'ils débattent des limites de l'économie de marché, les Modernes le font presque toujours dans le seul cadre d'une alternative entre libre entreprise et intervention ou secteur public, en écartant l'autre alternative entre économie de marché et économie non marchande au sein de la sphère privée (donc économique en général). Or, l'intervention politique peut porter sur cette démarcation, sans pour autant prendre la forme d'une extension de la sphère publique. Le marché est en fin de compte le domaine des choses aliénables et saisis sables, par opposition à la fois au domaine politique où la participation à la communauté autonome (la citoyenneté) est lexicographiquement placée au-dessus des transactions marchandes, ne pouvant en principe être achetée ni vendue, et par opposition au domaine « associatif » qui comprend les choses privées qui ne peuvent être cédées ou qu'un éventuel créancier ne peut nantir.

La frontière du marché est essentiellement déterminée par le statut juridique des contrats, tel qu'il dérive du système politique dans son ensemble. Que ce statut soit formellement fixé par des dispositions positives, ou par des règles de droit naturel, est en l'occurrence sans importance. En toute hypothèse, aucune communauté politique ne peut accorder une liberté illimitée de contracter, alors même que ce n'est qu'à cette condition que l'économie pourrait devenir intégralement marchande. Le libéralisme se laisse tout entier définir sur ce point : il est la doctrine qui préconise une liberté de contracter aussi étendue que possible, voire intégrale, telle que tous les agents de la société puissent librement convenir de s'échanger mutuellement n'importe quelle prestation dans des conditions déterminées par eux, et telle que les pouvoirs publics n'ont d'autre raison d'être que d'assurer l'exécution pleine et entière des contrats ainsi passés, à l'exclusion de quoique ce soit d'autre. Même la propriété

est dérivée de la liberté de contracter : elle est un certain statut mutuellement accordé aux co-contractants dans leur rapport avec la disposition des biens (c'est-à-dire des prestations sociales). Une propriété est un bien dont son bénéficiaire peut user et abuser sans que quiconque ait là-dessus un droit de regard. Les servitudes, y compris de droit public, venant grever la propriété ainsi définie, doivent elles-mêmes être produites par un contrat librement passé.

Si l'on peut tout mettre sur le marché, y compris son corps, sa santé, son temps et ses obligations morales ; si tout ce qu'on n'y met pas peut encore être saisi par des créanciers ; si, enfin, aucune prestation n'est disponible hors marché, la communauté politique se dissout, ainsi que le marché lui-même. Le problème n'est pas tellement de se garantir soi-même contre les effets défavorables pour soi de ses propres contrats, il est plutôt de garantir les tiers non contractants contre les torts qu'ils peuvent indirectement subir du fait de ces contrats avec autrui. Ceux-ci pourraient, en effet, stipuler une discrimination des tiers sur le marché, l'établissement de monopoles, provoquer une pollution ou des actes scandaleux pour les tiers, empêcher la participation à la défense du territoire, ou favoriser les intérêts d'un ennemi, etc. Pour que la communauté puisse fonctionner, il faut donc exclure du marché un certain nombre de choses.

Cette exclusion peut être le fait des pouvoirs publics dont les dispositions positives sont elles-mêmes inaliénables ; elle peut aussi être le fait des obligations inaliénables de l'économie sociale, par exemple de statuts reconnus en dehors de toute règle positive. Même en admettant l'inutile fiction proposée par les doctrines contractualistes, d'après laquelle les agents sociaux passeraient tous et dans les mêmes termes un marché (en fait un quasi-contrat) entre eux, et un autre avec la communauté, permettant à celle-ci de fixer certaines limites aux contrats ultérieurs, il n'en resterait pas moins que le premier acte du marché serait de restreindre le marché, et d'établir politiquement un domaine d'économie non marchande. C'est d'ailleurs en vue de structurer le marché d'une façon viable que l'économie politique comme science du contrôle optimal de l'économique par les pouvoirs publics (politique économique), a été promue paradoxalement par les libéraux eux-mêmes.

L'idée d'un marché intégral n'a pu historiquement demeurer plausible que parce que le libéralisme fut d'abord un combat pour découper une sphère marchande à l'intérieur d'une économie sociale traditionnelle, dominée par la coutume, les prescriptions religieuses et l'ordonnancement féodal du monde. Bien que le développement du marché ait d'abord été, sans aucun doute possible, une politique monarchique (le mercantilisme) destinée à favoriser à la fois la puissance extérieure et l'unité intérieure des royaumes européens durant la période de déféodalisation, le libéralisme s'est présenté comme une volonté de soutenir le marché contre les résistances traditionnelles. Il s'agissait, en fait, d'obtenir simplement un transfert de son contrôle politique de la Couronne aux marchands eux-mêmes. Une fois ce transfert opéré, et en dépit de l'élan qui lui avait été donné, le marché se heurta à l'opposition de plus en plus vive des ouvriers, et de tout ceux qui, pour des raisons diverses, s'associaient à

leurs intérêts sur ce point (Église catholique, intellectuels déclassés, noblesse foncière, etc.). De nombreuses limites lui furent imposées qui n'étaient plus un héritage de l'économie sociale non marchande traditionnelle, mais cette fois un produit de l'action politique positive des gouvernements, confrontés au désordre du marché lui-même et à la montée du socialisme. Le marché, pris entre ces deux limitations, celle, antérieure, de l'économie sociale, et celle, postérieure, de la politique, ne put à aucun moment acquérir une dimension maximale.

Existent pourtant en faveur de son maintien plusieurs arguments techniques puissants. Dans une société où l'information sur l'évolution de la demande effective est structurellement imparfaite, les prix de marché permettent un ajustement rapide et assez satisfaisant de la production. La planification centralisée est à la fois moins précise et plus lente. Son coût de gestion est en outre très élevé. Elle tend par conséquent à diminuer en proportion les échanges. S'additionnant encore à ces inconvénients les effets sociaux négatifs de la bureaucratisation, tels qu'ils sont apparus en Union soviétique et dans les pays placés sous sa dépendance, les partis socialistes eux-mêmes renoncèrent presque partout à entreprendre la réduction complète du marché qu'ils avaient d'abord envisagée. L'extension qu'ils finirent par lui accorder fut progressivement presque aussi grande (et aussi limitée) que celle préconisée par les libéraux, quand du moins ceux-ci avaient la sagesse de borner le marché afin de le conserver.

Ni les entraves au marché, ni son ampleur, ne sont, néanmoins, spécifiques de la structure de l'économie *moderne.* La lecture d'Aristote montre, en effet, que l'un et l'autre sont compatibles avec le concept antique de l'économie. Le phénomène industriel joue de ce point de vue un rôle essentiellement quantitatif, en conduisant le marché réglementé à être globalement plus actif que les marchés relativement plus libres qui, ici ou là, l'avaient parfois précédé. C'est plutôt par la réduction drastique de la sphère de l'économie domestique, et par le transfert d'une large partie de l'économie associative dans la sphère du politique, que l'économie moderne se distingue.

À l'économie domestique fut graduellement retirée son extension initiale. Après que les serfs et surtout les esclaves, dont le libéralisme s'était d'abord fort bien accommodé, eurent été entièrement éliminés, et que les travailleurs domestiques furent entrés dans la sphère marchande, les lois fiscales ramenèrent la famille et le foyer au simple ménage. Le communisme interne de la famille, à laquelle tous contribuèrent de leur mieux en prélevant en tant que de besoin, fut tout au plus cantonné au seul couple, dont les enfants se voyaient séparés par les droits de succession. Les lois civiles retirèrent au foyer ainsi réduit toute autonomie d'organisation. L'enseignement obligatoire le priva de son rôle éducatif, en même temps que la généralisation du droit des sociétés lui retirait son activité productive au profit des entreprises commerciales. Il ne fut bientôt plus que le lieu de consommation de la famille nucléaire.

L'économie associative eut à subir, quant à elle, les transformations de droit positif les plus contraignantes. L'abolition de la féodalité supprima la réciprocité

d'obligations entre le seigneur et ses gens. Les concordats supprimèrent en partie celle entre l'Église et ses fidèles. Le devoir de charité devint facultatif, les éventuels dégrèvements fiscaux étant par ailleurs souvent compensés par l'imposition des libéralités. Les corporations furent disloquées et remplacées par des syndicats d'employeurs et d'employés, dont les litiges sont arbitrés par l'État. Les communautés d'intérêt et d'alliance durent le plus souvent entrer dans le moule du droit des associations. Seule innovation majeure dans ce domaine, les partis politiques sont encadrés par la législation, et ne peuvent guère avoir d'activités productives. Hors du marché, les seules prestations sociales échappant encore au contrôle de l'État (et de la comptabilité publique) sont les solidarités très diversifiées qui vont de l'amitié individuelle aux organisations clandestines, en passant par les résidus de clanisme familial, les relations mondaines, les confraternités scolaires, etc. Bien qu'elles échappent à la conceptualisation économique usuelle, sous estimer leur rôle serait méconnaître l'un des derniers liens puissants entre l'ancienne et la nouvelle économie.

Ce qui fut soustrait à l'économie domestique et associative, sans pour autant entrer dans la sphère marchande, fut absorbé par le politique. Ce que les Grecs avaient connu avec les mines, les arsenaux, les esclaves publics, les tribunaux, devint l'un des deux secteurs essentiels de la production de prestations sociales. L'administration connut un développement sans commune mesure, même avec celle des « despotismes orientaux ». Mais elle se fit non seulement productrice de services communautaires et d'équipements collectifs, régulatrice du marché, ordonnatrice des économies domestiques et associatives, mais aussi fournisseur exclusif de toutes sortes de prestations. En sus de la fonction publique au sens strict, se sont multipliés les industries domaniales et les services publics que leur caractère monopolistique empêche d'intégrer pleinement au marché.

Un semblable phénomène n'est intelligible que si l'on renonce à définir l'économique à partir de la production. L'activité sociale entière n'étant que production, échange et consommation de prestations sociales, ou bien l'économique se confond avec la société et devient par là même une notion superfétatoire, ou bien il n'est qu'une partie de la production, de l'échange, et de la consommation, et il est alors légitime de l'opposer à cette autre partie qu'est le politique. L'activité d'organisation dont se chargent les pouvoirs publics est un coût qu'il convient d'assimiler à une consommation intermédiaire, s'ajoutant aux consommations politiques finales dont l'exemple type est l'armement. Le politique consomme, et c'est la raison d'être de l'impôt, encore que celui-ci ne serait pas nécessaire dans le cas théoriquement possible où le politique produirait biens et services en quantités suffisantes. Pareillement, l'économique consomme et produit. Politique et économique relèvent *ensemble* de la comptabilité des productions et des échanges (sachant toutefois que l'aspect non marchand d'une large part de l'activité rend leur quantification problématique). Toute analyse de l'équilibre entre production et consommation est donc vouée à l'échec si elle se laisse obnubiler par la démarcation entre l'économique et le politique. Il faut, certes, que la production d'une part, et la consommation et les stocks

d'autre part, soient ajustés ; il faut encore que les coûts d'organisation laissent une place suffisante à la consommation. Mais il serait absurde d'étudier ces équilibres à l'intérieur de la *seule* économie, de ne prendre en considération que ceux qui sont marchands ou qui pourraient l'être. La loi d'airain de l'échange qui oblige à équilibrer, sur le long terme à tout le moins, production et consommation ne s'applique que de façon globale. Je puis recevoir d'une certaine entité sociale une prestation en échange de laquelle je ne lui fournis aucune contrepartie directe, à condition que cette entité dispose des surplus nécessaires et qu'elle soit obligée envers des tiers qui sont (au bout du compte) mes propres obligés. Le système du marché est, sous ce rapport, le cas le plus simple et le plus clair, puisqu'il est structuré par une réciprocité immédiate : reçoit celui qui paie. Ces dysfonctions sont donc aussi les plus aisément compréhensibles : erreur spéculative des producteurs sur le niveau de la demande ou l'évolution des coûts ; erreur spéculative des demandeurs sur les disponibilités du marché ; erreur spéculative de l'émetteur de monnaie sur le niveau d'activité, etc. La science économique, telle qu'elle est académiquement constituée, n'est ni inutile comme l'estiment certains, ni omnipotente comme le croient certains autres. Elle apprend peu à peu à comprendre les principaux processus de dysfonctionnement du marché, et à corriger ceux qui sont contrôlables. Mais elle est à peu près impuissante dans le cas général de l'économie non-marchande, lorsque les prestations, au lieu d'être immédiatement réciproques (A fournit à B qui fournit à A), sont unilatérales et circulaires (A fournit à B qui ne fournit qu'à C qui ne fournit qu'à D qui ne fournit qu'à A). Nous sommes alors confrontés à une sorte d'universalisation de ce que les anthropologues appellent l'« échange généralisé », en se référant à des systèmes de parenté transitifs et non symétriques par opposition à l'« échange restreint » entre groupes exogames symétriques.

Mais ici l'échange ne concerne pas seulement celui des femmes, il s'étend à l'ensemble des prestations, des plus immatérielles aux plus tangibles.

Il ne faut pas confondre l'échange circulaire avec le principe du don/contre-don que Mauss avait décrit. Rien n'est formellement plus proche du marché que le potlatch, puisque les prestations sont symétriques dans les deux cas. Le bénéficiaire « paie » obligatoirement le donateur, à crédit et avec les intérêts : il doit rendre l'équivalent de ce qu'il a reçu, et même un peu plus. La principale différence avec le marché est ici que l'initiative de la transaction appartient à l'offre et non à la demande. Cette différence s'estompe pourtant dès que le cycle est enclenché, puisque toute offre est provoquée par une réception antérieure. La spécificité du marché par rapport au potlatch se réduit à l'anonymat de l'un et à la personnalisation de l'autre. On achète les cartes de vœux à celui qui vend les plus belles cartes au meilleur prix, tandis qu'on les expédie à ses parents et à ses amis, après les avoir soigneusement individualisées, et dans l'attente d'un geste comparable.

L'échange circulaire n'est pas une solidarité binaire (A prête assistance à B qui prête assistance à A), mais une solidarité globale. Sa forme la plus voisine de l'échange symétrique est l'alternance fonctionnelle, dont l'illustration la plus pure est

le rapport parent/enfant dans la société moderne. La gratitude que l'enfant doit à ses parents n'y est socialement jamais aussi grande que les devoirs des parents envers lui. C'est ainsi qu'ils sont civilement responsables des dégâts causés par leur enfant, alors que celui-ci, même devenu adulte, n'est nullement responsable des leurs. L'obligation parentale est transitive de génération en génération, sans devenir jamais symétrique. Quand même nos parents auraient été indignes vis-à-vis de nous, nos devoirs envers nos propres enfants n'en seraient pas diminués. La situation du système des pensions est identique : la population active ne capitalise pour sa propre retraite qu'en finançant les retraités. Or, si un dysfonctionnement venait à se produire, la population active devenant par exemple trop peu nombreuse, la société devrait trouver un canal de substitution. De nos jours, celui-ci ne peut être que l'État. Il devrait alors soit puiser dans ses propres stocks, soit trouver à son tour un nouveau canal de financement, faute de quoi le système entrerait dans une crise possiblement fatale pour son organisation. Les autres formes de l'échange circulaire s'éloignent toujours davantage de la symétrie marchande, et peuvent atteindre un degré de complexité non-maîtrisable, si le nombre des catégories d'acteurs en présence est très élevé. La notion de dégradation des termes de l'échange entre pays industrialisés et pays en voie d'industrialisation, par exemple, doit être abordée sous cet angle. Il est clair que, du point de vue marchand, l'échange entre ces deux catégories d'acteurs n'a pour ainsi dire aucune chance d'être équilibré, même si les pays moins développés sont exportateurs de matières premières, puisque ce n'est jamais comme on l'a vu – un objet matériel qui est vendu, mais sa fourniture. Or, celle-ci est elle-même principalement fournie par les pays industrialisés qui seuls peuvent tenir à jour la technologie de production des matières premières. Autrement dit, les pays développés n'achètent pas du pétrole, mais de l'exploration, de la production, du traitement et du transport de pétrole. Comme cette exploration, cette production, ce traitement et ce transport, toutes activités soumises à une évolution technologique rapide, sont fournis par les pays acheteurs, le vendeur vend principalement son abstention d'empêcher par des moyens militaires ou diplomatiques l'exploitation du pétrole situé sur son territoire. En termes financiers, un tel service est presque nécessairement marginal par rapport aux coûts de l'exploitation. En conséquence, il est vain de rechercher un procédé de développement économique marchand qui permettrait à lui seul un rééquilibrage de la balance de base des pays les moins industrialisés.

La seule question réelle est la place de ces pays dans le système mondial d'échanges circulaires. L'introduction violente du système de marché ayant détruit leur autarcie relative et, avec elle, leur propre système d'échange circulaire interne, la décolonisation ayant par surcroît aboli le mécanisme de compensation qui s'était ensuite tant bien que mal mis en place, il reste à savoir si leur paupérisation est ou non un facteur de perturbation pour les pays industrialisés. Si elle l'est, ceux-ci doivent employer un canal non marchand de compensation du déséquilibre, notamment de type fiscal (financement au moins partiel de la dette par les états des pays industrialisés, fourniture gratuite des grands équipements). Encore faut-il que cette charge

ne soit pas incompatible avec la capacité productive des pays développés, et n'entraîne pas des perturbations plus graves que celles qu'elle vient atténuer. Si tel est le cas, le système d'échange des pays développés est voué à une réorganisation radicale.

D'une manière générale, l'aptitude d'un système d'échange à absorber les perturbations qui l'affectent dépend de sa redondance fonctionnelle : si B est défaillant dans son obligation à l'égard de C, il faut que A, D ou E disposent d'un stock de prestations correspondantes et d'une obligation du second ordre vis-à-vis de B ou C, afin que C reçoive ce dont il a besoin pour que le système continue de fonctionner. Si, par exemple, la guerre contraint le roi à lever tant d'impôts que les paysans en sont accablés, il faut que l'Église se sente dans l'obligation, et soit dans la capacité, de porter secours aux indigents. Dans le cas du marché, le monopole est une réduction de redondance : si un seul cesse de fournir, nul ne fournit plus. Lorsque les perturbations sont si fortes que les redondances sont épuisées avant que l'équilibre ne soit rétabli, le système est nécessairement réorganisé. L'un des circuits de prestations disparaît, et sa disparition se répercute sur l'ensemble. Dans l'exemple précédent, les paysans se révoltent, le trésor royal se tarit d'autant plus vite que la répression est coûteuse. La défaite survient, le roi tombe, le système passe sous la dépendance de quiconque, (un autre dynaste, etc.) parvient à compenser le déséquilibre. Ce processus de réorganisation est évidemment spéculaire de part en part.

Ce phénomène une fois compris, il est possible d'étudier avec fruit les déplacements historiques de la frontière entre l'économique et le politique, qui évoluent en raison inverse l'un de l'autre, indépendamment du niveau de la production. Une situation dans laquelle l'économique n'est rien et le politique est tout, est impossible, puisque les échanges de personnes à personnes sont inévitables. Une situation dans laquelle l'économique n'est *presque* rien ou est au contraire *presque* tout est en revanche concevable.

Le développement relatif du politique est susceptible d'entraîner aussi bien un accroissement qu'une diminution de la redondance fonctionnelle. Si par exemple l'État monopolise le réseau d'échange, tout dysfonctionnement dans sa structure entraîne une réorganisation du système. Si, à l'inverse, l'État vient se surajouter au réseau d'échange, sans se substituer à lui, ce qui accroît la redondance, il faut encore que la capacité de production globale soit suffisante pour subvenir à son entretien. La redondance, comme une assurance systémique est à la fois salutaire et coûteuse. Elle est, toutefois, moins coûteuse au bout du compte qu'un système non redondant, sensible au moindre choc.

Il est de l'essence du politique de s'interroger chaque fois sur son rapport avec l'économique. Mais la réponse donnée n'est pas abstraite de la réalité du système tel qu'il existe au moment où l'interrogation est posée. Jamais le politique ne peut s'ériger en ordonnateur tout puissant du système d'échange, pour ce simple motif

qu'il en fait partie. Il peut *se* déterminer par rapport à lui, ce qui contribue à *le* déterminer, et non davantage. Une fois encore, à moins de s'extraire du système, aucune composante ne peut le contrôler complètement. Elle est incontournablement en relation d'incertitude avec lui. Or, c'est la tâche de l'analyse politique que de prendre la mesure de cette incertitude.

7

L'organisation stratégique du système politique

Ce n'est pas pour elle-même que la stratégie est ici abordée, mais pour la place éminente qu'elle ne saurait manquer d'occuper dans une description macroscopique du système politique. La stratégie a en effet ceci de singulier qu'elle se présente à la fois comme le rapport d'extériorité primordial *entre* systèmes politiques et comme une relation constitutive de l'organisation *interne* de chacun d'eux ; en sorte que le stratégique et le politique sont doublement corrélés et doivent être conçus du même mouvement.

Nous considérerons la stratégie en général, entendue comme la dimension conflictuelle du rapport d'extériorité entre systèmes politiques. Nous le ferons sous l'aspect de la stratégie *militaire,* qui en contient tout le principe, lui donne son nom et lui sert de paradigme (sans nous intéresser directement aux stratégies au sens figuré, qui désignent abstraitement la recherche ou la mise en œuvre de méthodes d'économie des moyens en vue d'une fin quelconque et ne sont pas spécifiquement liées au politique). La stratégie en général ne sera pas le nom donné à l'addition des stratégies spéciales ou locales pouvant intervenir entre systèmes, et qui seraient constituées séparément l'une de l'autre : stratégies militaire, diplomatique, financière, commerciale, idéologique, etc. Nous la traiterons comme une activité unique, sinon toujours unifiée, du système politique entier dans sa relation avec l'environnement politique extérieur : mobilisant alternativement ou conjointement les stratégies spéciales qui sont autant de modalités diverses d'elle-même ; accordant selon les cas un primat à l'une ou l'autre d'entre elles, ou les activant au contraire au même degré ; conférant à chacune plus ou moins d'autonomie opérationnelle ; les soumettant ou non, individuellement ou ensemble, au monopole d'une commande.

Par « stratégie militaire », nous entendrons spécifiquement la conception, l'organisation, et la manipulation d'appareils de destruction ou d'empêchement physiques visant les systèmes politiques extérieurs dans leur capacité d'action, cela, quels que soient les types d'appareils mis en œuvre, qu'ils soient matériels ou so-

ciaux ou bien les deux, quels que soient les modes de leur manipulation, qu'ils soient idéels ou physiques ou encore les deux, actifs ou passifs, etc.

La présente recherche ayant pour but d'établir un langage commun pour la description théorique des phénomènes politiques, à quelque catégorie qu'ils ressortissent et quelle que soit leur position dans l'espace ou le temps, il importe assurément d'adopter un vocabulaire assez général pour ne présupposer aucune particularité historique, ni du point de vue des structures (la décision pouvant par exemple être aussi bien de forme acentrique que centralisée) ni du point de vue des appareils. Il convient *a fortiori* de ne pas s'en tenir à un type stratégique singulier en le traitant comme un apax et en le disjoignant de ceux qui le précèdent, l'accompagnent ou lui succèdent, même si ses modalités sont extrêmement originales.

Trop souvent la stratégie militaire passe pour une modalité contingente et agressive de la relation entre systèmes politiques, qui elle-même passe pour n'être que partiellement stratégique. La stratégie militaire serait un accident ou un moment dépassable de l'interaction politique. Nous aurons à consacrer une part de notre effort à tenter d'éliminer cette vue dont l'irénisme dérive d'une conception inadéquate du politique.

Si des systèmes politiques distincts se détachent du tissu de la société humaine, c'est bien qu'une relation stratégique s'est établie entre eux, autour de laquelle se construisent leur identité respective et leurs différences mutuelles. Ils doivent à la fois se conserver dans l'extériorité, et conserver l'extériorité qui les sépare. *A contrario*, si deux systèmes politiques en interaction n'étaient pas séparés par une relation stratégique, ils ne formeraient qu'un seul et même système. Le commerce qu'ils entretiennent, leurs éventuels rapports de bon voisinage, leur synergie, leurs accords, ne suppriment pas leur conflictualité stratégique, ils entrent dans sa composition, tout comme la rivalité, la concurrence, l'émulation, ou l'hostilité. C'est seulement lorsque des changements importants à l'intérieur de l'écosystème politique produisent un déplacement et une concentration de l'agonalité vers des systèmes tiers, que l'ensemble des systèmes appartenant à un même groupe tend à s'intégrer en une unité politique, cristallisée par la relation stratégique du groupe vis-à-vis du reste de l'environnement. Ce genre d'intégration, au demeurant assez rare, n'est que très exceptionnellement paritaire. Le plus souvent, elle est l'effet de la dominance de l'un des membres du groupe, qui, prenant appui sur la communauté des intérêts stratégiques du groupe par rapport aux tiers et sur sa propre supériorité, parvient à juguler ses propres alliés. En sorte que le nouveau système qui s'intègre ainsi, fonctionne généralement davantage comme une extension du système dominant que comme une fusion pure et simple de systèmes plus ou moins égaux. Elle se présente alors comme une sorte de conquête pacifique.

Un système politique *isolé* pourrait sans doute s'affaiblir ou se désagréger sous le seul effet de ses tendances « entropiques » internes ou de facteurs de dissipation endogènes, tels les conflits d'intérêts entre ses agents. Mais la présence dans l'environnement d'un ou plusieurs autres systèmes homologues modifie la nature de ce danger

permanent, et engendre nécessairement un processus de régulation *ad hoc* dont l'émergence est précisément la stratégie. Celle-ci n'est rien d'autre que la réaction adaptative spontanée de chaque système politique à la situation créée par l'existence d'autres systèmes ; et, à plus forte raison, par les menaces déterminées qui seraient induites par leur comportement effectif. Elle est fondamentalement une procédure de protection contre les entraves à sa survie, à la conservation de ses composantes, possessions, structures d'organisation, à ses ambitions, ou plus généralement à son autonomie, du moins dans la mesure où ces entraves, réelles ou supposées, dérivent de l'action immédiate ou virtuelle des systèmes environnants, et dans la mesure par surcroît où elles sont appréciées par des décideurs et rapportées à leurs projets.

La stratégie est par conséquent toujours une organisation de *défense*, l'attaque pouvant être interprétée dans tous les cas comme une modalité particulière de la défense contre les limitations ayant l'environnement politique externe pour origine, y compris quand elle revêt une allure résolument conquérante et belliqueuse. Il n'y a en effet aucune raison de surajouter la notion d'attaque à celle de défense comme une entité irréductiblement distincte, dès lors que sous réserve du changement de signe approprié on peut les ramener à une seule, et dès lors que la défense suffit à donner à l'attaque tout son sens. La règle d'économie intellectuelle connue sous la dénomination de Rasoir d'Ockham, s'applique parfaitement ici : les entités théoriques ne doivent pas être multipliées au-delà du strict nécessaire.

De même qu'un système qui renoncerait à se défendre contre son environnement physique naturel et ne s'organiserait pas pour en tirer ses ressources sans être victime en retour de ses atteintes, serait condamné à périr presque aussitôt ; de même, un système qui renoncerait à se prémunir contre les effets délétères de son environnement politique, et ne s'organiserait pas pour en tirer avantage sans pour autant subir de lésions de sa part, serait à terme voué à disparaître. Que la protection et la dépendance par rapport aux ressources requièrent une disposition à l'attaque est une caractéristique intrinsèque de la situation, non le produit d'un choix institutionnel. Sans doute, des préférences sont généralement permises, qui autorisent à opter pour un *statu quo,* voire une récession limitée, plutôt que l'expansion ou la montée en puissance ; mais la différence n'est que de degré. Elle n'est que la latitude laissée aux décideurs dans le cadre de ce qu'il faut bien appeler la « condition stratégique » des systèmes politiques, et qui est universelle quant à elle. Si d'autres facteurs n'intervenaient, un système politique pourrait bien adopter n'importe quel régime, n'importe quelles valeurs ; il serait néanmoins soumis à l'obligation sanctionnée de se munir d'une organisation de défense compatible, dans sa nature et son niveau, avec le potentiel stratégique des tiers. Et s'il arrivait qu'une doctrine morale lui fasse interdiction de se défendre, que nous la tenions par ailleurs pour bonne ou pour mauvaise, on pourrait en tout état de cause affirmer qu'elle préconise la suppression du politique ou du système, en faveur d'une autre forme de vie (possible ou impossible). Quand même serait-elle juste et digne d'être poursuivie, elle serait étrangère à la théorie politique et ne démentirait donc pas ses lois.

Le stratégique est « co-naturel » au politique et la stratégie militaire n'est pas la conséquence de dispositions psychosociologiques particulières. Quand même un système serait entièrement dépourvu d'intentions prédatrices et serait entouré de systèmes pacifiquement disposés, il serait encore porté à se prémunir contre l'éventualité d'un changement d'attitude de ses voisins ; quelle que puisse en être la cause, le hasard, le destin, la nature humaine, la logique d'évolution sociale de l'un d'entre eux, ou la dynamique de leurs relations collectives. Parce qu'une insurmontable incertitude pèse perpétuellement sur toute anticipation du comportement des systèmes politiques, force est pour chacun d'entre eux de se préparer à la possibilité d'une future action contre soi, ou d'un mouvement désavantageux, et de donner à cette préparation toute l'intensité permise par les circonstances. Or, comme l'organisation d'une défense exige un délai nécessairement non nul et souvent assez long, celui qui patienterait jusqu'à l'exécution manifeste d'une opération adverse pour se donner les moyens d'y parer, serait pris par le temps et souffrirait d'un handicap peut-être décisif. Même s'il n'attendait que d'identifier avec certitude les signes d'une hostilité sans équivoque, il subirait un retard d'autant plus grave sur l'éventuel assaillant ou adversaire, qu'une situation de conflit peut fort bien se faire jour au corps défendant de ses participants.

Si l'on envisage l'hypothèse d'école d'un système politique absolument isolé, c'est-à-dire n'entretenant non seulement aucune relation extérieure, mais ignorant jusqu'à l'existence d'autres systèmes, il ne pourrait pas non plus écarter *a priori* la possibilité abstraite du surgissement inopiné d'un ennemi. Il serait, par conséquent, obligé d'organiser sa défense et de la préparer par avance. Sans qu'il y ait lieu de lui supposer un quelconque délire de persécution ou d'autres traits du même genre, la logique de sa situation le conduirait à elle seule à se prémunir par précaution contre une entité dont il ne saurait à peu près rien et qui pourrait revêtir à peu près n'importe quelle forme. Il devrait pallier les faiblesses de tous les points vulnérables qu'il serait capable de repérer dans sa propre organisation, en vue de résister à une agression possiblement puissante. Le processus ainsi déclenché, nourri par la mémoire collective d'anciennes rencontres avec d'autres peuples ou de guerres intestines entre les ancêtres du système, par l'imagination, ou l'extrapolation déductive à partir de sa propre puissance, serait susceptible de fixer la défense à un niveau relativement élevé. Que le désert, autrement dit l'environnement, soit peuplé de Tartares réels ou putatifs seulement, la défense est un caractère constant de la condition d'existence des systèmes politiques. Pour cette raison notamment, s'il advenait qu'un système unique se formât sur toute la surface de la terre et rassemblât tous les hommes d'un seul tenant, on n'en verrait pas pour autant à coup sûr le désarmement général auquel songent ceux qui associent la réalité stratégique avec un état primitif des sociétés ou l'attribuent à la corruption morale de leur dirigeants. Une hantise de l'Autre se ferait vraisemblablement sentir à un degré sans précédent, qui porterait à scruter l'univers fébrilement, et à s'assurer contre les ennemis que peut-être il recèle.

À plus forte raison les systèmes politiques en interaction avec d'autres doivent assurer leur défense, et pas seulement dans quelques cas localisés. Si un système reposait sur des valeurs qui lui fassent préférer la perte de son autonomie et de son existence à l'organisation d'une défense, il ne pourrait guère durer ni laisser de traces dans l'histoire. Même si, par extraordinaire, il était entouré de systèmes auxquels leurs propres valeurs ou d'autres motifs prohibent toute velléité d'attaque, il serait incapable de faire jamais prévaloir ses intérêts ou sa volonté. Il constituerait une sorte d'impasse dans l'évolution des systèmes politiques.

Bien que la stratégie ne soit pas toute militaire, plusieurs facteurs favorisent cette dimension. D'une part, la simple possibilité que possède l'Autre d'agir lui-même militairement, et le fait que l'action militaire est souvent la réponse la mieux adaptée à une telle menace ; d'autre part, l'aptitude de la stratégie militaire à contrecarrer des limitations non militaires, qui lui permet de remplir diverses fonctions internes au système politique.

La plurivalence des appareils de défense a encore d'autres implications. La défense d'un système politique, fût-elle totalement passive, constitue toujours, en effet, une manière d'agression pour les autres, ne serait-ce que parce qu'elle a la vertu de soustraire, au moins partiellement, son bénéficiaire aux représailles qui eussent suivi ses éventuelles agressions ; et parce qu'elle lui permet de limiter, même passivement, les autres systèmes. Par surcroît, les systèmes de défense possèdent cette autre dualité qu'ils sont pour la plupart convertibles en instruments d'attaque. Chaque système est ainsi amené à se défendre non seulement contre les attaques de tous les autres, mais plus généralement contre leurs défenses, même passives. La symétrie des positions nourrit un cycle de défense contre la défense. Ce cycle n'est cependant pas illimité. Paradoxalement, c'est avant tout l'existence effective de systèmes politiques *déterminés* dans l'environnement qui en *modère* l'intensité. Alors que le système absolument isolé est soumis à une exigence de défense qui n'est bornée que par l'imagination et ses ressources ultimes, le système implanté dans un environnement d'autres systèmes peut se contenter d'ajuster sa défense à celle de ses homologues. Il peut éventuellement se satisfaire de forces plus faibles que celles de ses principaux rivaux, pour peu qu'il atteigne un niveau de défense suffisant pour décourager, compte tenu du contexte, les comportements vraisemblables qu'il estimerait les plus dangereux, ou les limitations inacceptables. Chaque fois que la défense passive ou statique est moins coûteuse que l'attaque, ou qu'une opération restreinte mais correctement ciblée permet de faire pièce à l'adversaire, ou que l'incertitude de part et d'autre sur l'issue d'une confrontation est très élevée, ou bien que l'espérance relative d'un assaillant est faible, la défense peut être déséquilibrée sans être inefficace. Par ailleurs, si la volonté d'échapper aux limitations produites par les voisins est assez forte, un système peut être tenté d'acquérir un potentiel stratégique sensiblement plus important que le leur, afin de réduire l'incertitude sur la résultante des confrontations. Cette option se voit toutefois contrecarrée par plusieurs séries de facteurs : le risque que les autres se prémunissent à leur tour contre un tel écart, ce qui aurait pour effet d'itérer

inutilement la situation précédente à un niveau plus élevé ; l'existence de relations stratégiques multipolaires ; le coût de l'accroissement du niveau de défense.

Les relations entre systèmes sont très rarement bipolaires. Le plus souvent, il est matériellement impossible d'exécuter une manœuvre contre tous les membres de l'environnement à la fois, disposerait-on par ailleurs d'un potentiel incommensurablement supérieur à celui de chaque système pris isolément. Le système qui cherche à acquérir une disproportion de forces lui permettant de l'emporter sur n'importe quel adversaire particulier, suscite durant cette période un rapprochement synergique de l'ensemble des autres, et risque de se trouver par là même en infériorité. Plutôt donc que d'accroître de la sorte unilatéralement sa puissance, il est presque toujours préférable de s'assurer le soutien d'une partie de l'environnement, ce qui constitue l'une des tâches essentielles de la diplomatie. Aussi longtemps qu'un tel avantage est négocié au détriment de tiers, plutôt que par une réduction de son propre potentiel, l'élévation de l'effort de défense peut être modéré.

Quant au coût de la défense, il est un coût d'organisation, largement non mesurable en termes strictement financiers. Non seulement il est extrêmement rare qu'un système affecte ses ressources ultimes à sa défense, sinon à l'acmé de certains conflits, mais il faut surtout bien voir que la nature et le niveau de ses ressources ne sont pas une *externalité*, une donnée pour la défense, mais en dépendent pour une très grande part. D'un côté, celle-ci dépense certaines ressources disponibles ; de l'autre, elle est créatrice, ou au moins transformatrice, de ressources. Elle consomme, organise, et stimule la production du même geste. En tant qu'elle est consommatrice, la défense est subordonnée à un état déterminé de la production, des stocks, et de la distribution. Elle effectue un prélèvement sur les ressources matérielles, humaines et organisationnelles, au sens où ce qui lui est affecté est soustrait à certaines fonctions sociales qui eussent été consommatrices des mêmes ressources. En tant qu'elle est organisatrice et stimulatrice, elle engendre des activités qui n'eussent pas existé sans elles, et s'ajoutent au lieu de se soustraire. Qu'il s'agisse de se procurer des technologies nouvelles, d'assurer la formation des agents, d'établir des circuits de commandement et de contrôle, de promouvoir des équipements collectifs ou des unités de production, la défense doit être traitée comme un investissement productif, plutôt que comme une consommation improductive. Cet investissement ne peut être complètement évalué en termes financiers, pour cette raison qu'il s'effectue largement hors marché, et que son type de rentabilité n'est que marginalement marchand. Le prélèvement sur le court terme est converti en une espérance à long terme, dont la résultante n'est rien de moins que l'état futur du système politique entier, non seulement dans ses valeurs quantitatives, mais surtout dans ses caractères qualitatifs (formes et structures). La planification stratégique obéit par conséquent à trois critères au moins, et non pas au seul critère des ressources immédiatement disponibles. Comme elle a pour vocation de défendre l'*identité* du système, et qu'elle a également pour effet de modifier cette identité, il lui faut choisir, parmi les voies accessibles vers un renforcement du potentiel de défense, celles dont on suppute qu'elles ne contrediront pas

les valeurs fondamentales du système. On s'efforcera par exemple d'écarter les orientations qui auraient trop évidemment pour effet pervers de transformer la hiérarchie sociale d'une façon opposée à celle que les décideurs stratégiques favorisent. Il faut enfin tenir compte du rapport des forces aux différents moments, afin que l'acquisition future d'un appareil puissant ne crée pas dans l'intervalle des fenêtres d'impuissance qui inviteraient les rivaux à l'agression. Lorsque des déséquilibres doivent être temporairement acceptés en vue d'un but ultérieur, ils doivent être ajustés aux déséquilibres consentis par les tiers, afin, d'une part, qu'ils ne puissent exploiter un affaiblissement unilatéral temporaire par une action préventive qui rendrait le but final inaccessible, et, d'autre part, que leur propre déséquilibre provisoire, passivement observé par nous, ne leur permette pas à terme d'obtenir une supériorité irréversible.

Nous constatons à la fois une intrication du stratégique et des autres composants du système politique, et une intrication des composantes de la stratégie. Ceci ne saurait toutefois nous interdire l'étude des spécificités. Au sein du stratégique, la stratégie militaire se distingue par son domaine d'efficacité immédiat et par les moyens qu'elle utilise. Par exemple, elle ne concerne pas comme telle *directement* les menaces d'ordre magique dont on sait l'importance anthropologique. De semblables menaces, chaque fois qu'elles sont éprouvées par un système, font l'objet d'un mode de traitement approprié, encore que le plus souvent en *conjonction* avec l'action militaire qui est foncièrement, mais non exclusivement, physique : les menaces physiques sont fréquemment affrontées avec l'aide de rituels (y compris dans les sociétés modernes), et les menaces rituelles sont aussi fréquemment affrontées avec l'aide de moyens militaires. Négliger cet aspect des choses serait une preuve de ce que l'unité du stratégique demeure inaperçue. La stratégie militaire est pourtant spécifique. Elle s'inscrit dans un complexe stratégique dont elle n'est qu'un élément, qui peut la détourner de ses fonctions premières, autant qu'elle peut elle-même détourner à son profit d'autres stratégies. Il n'en reste pas moins que le trait discriminant de toute stratégie militaire proprement dite est d'employer la manœuvre (au sens large de manipulation, même symbolique) ou l'engagement d'appareils de destruction ou d'empêchement physiques, afin de lever tout ou partie des obstacles politiques exogènes, qui s'opposent aux projets de toute nature de ceux qui la conduisent ; sans que soient créés du même fait d'autres inconvénients qui annuleraient cet avantage. Il est patent qu'une authentique stratégie militaire peut fort bien renoncer durablement à l'engagement (mais non à la manœuvre) pour peu qu'il demeure crédible aux yeux de ceux auxquels la manœuvre est destinée. Il est non moins certain que *la stratégie se définit par rapport à l'origine politique externe des obstacles auxquels elle est censée répondre*, et non par rapport à la nature des projets qui se heurtent à ces obstacles, et qui eux-mêmes peuvent être d'ordre interne et même privé. Ce point est tout à fait central : *la stratégie militaire ne consiste pas en tant que telle à promouvoir des projets politiques contre des obstacles extérieurs quelconques, mais à l'inverse à prémunir des projets quelconques contre des obstacles politiques extérieurs.*

L'autonomie relative dont disposent en effet les décideurs ou opérateurs stratégiques, leur permet de mêler et parfois de substituer leurs propres projets à ceux des pouvoirs publics dont ils dépendent, et *a fortiori* à ceux de la communauté politique à laquelle ils appartiennent. Que leurs motivations soient personnelles ou représentatives, avouables ou non, clairement définies ou non, qu'elles soient le fruit de préoccupations internes ou externes, peu importe à ce stade. Pour qu'il y ait stratégie militaire, il faut et il suffit que l'action comporte la manœuvre (même passive) d'appareils de destruction ou d'empêchement physiques, et qu'elle soit orientée vers des obstacles extérieurs ayant d'autres systèmes politiques pour origine. Si donc il est permis de considérer l'action militaire (dont la guerre n'est qu'un aspect) comme « la poursuite de la politique par l'immixtion d'autres moyens », ce n'est pas au sens où une politique extérieure prédéterminée trouverait dans les appareils militaires un moyen particulier d'exécution ; mais au sens où l'existence de systèmes politiques-tiers entraîne la limitation (volontaire ou non) des projets d'un système politique donné (projets qui ne peuvent s'exprimer que par l'intermédiaire de ses propres composantes), et où ces limitations peuvent être surmontées par des moyens militaires.

Or, il faut souligner à quel point la formule « les projets d'un système politique » est irrémédiablement équivoque, puisqu'elle recouvre aussi bien les projets collectifs de la communauté politique qui forme ce système – tels qu'ils sont interprétés : *a*) par l'observateur ; *b*) par les décideurs et les opérateurs stratégiques (qui peuvent être en partie distincts) – que l'ensemble des projets respectifs de chacun des agents ou groupes d'agents du système, parmi lesquels les décideurs ou opérateurs stratégiques. Rien ne vient garantir l'uniformité ou même la compatibilité de ces divers projets, et rien ne les contraint à être tous politiques à proprement parler. En revanche, la stratégie suppose toujours l'existence d'une politique de l'Autre, à savoir l'existence de systèmes politiques tiers. Dans toute sa généralité, la stratégie militaire est ainsi la réponse à la politique de l'Autre par des moyens particuliers (étant entendu que cette politique doit elle-même être interprétée).

On a coutume d'appeler « stratège » l'opérateur stratégique le plus hautement investi de décision ou le décideur politique le plus proche des opérations. Mais il faut bien voir qu'en toute rigueur le vrai stratège est la communauté politique tout entière en tant qu'elle organise sa propre défense ; le mot « stratégie » désignant littéralement l'acte de « conduire l'armée » et de « faire (du système politique) une armée », tâche dont la responsabilité peut sans doute être dévolue à un individu singulier mais qui incombe en dernière analyse à la totalité des acteurs du système politique, et s'effectue par le canal des processus en vigueur dans ce système conformément à sa structure. Ceci est d'autant plus vrai que le système de défense ne se réduit pas ~i l'armée, appareil particulier, mais s'étend au système politique dans sa totalité comme ensemble des

moyens (ressources et procédures) de défense. C'est en fait la doctrine étatiste qui pose normativement l'existence : a) d'une autorité gouvernementale parfaitement

représentative de la communauté ; b) d'une hiérarchie militaire strictement subordonnée à cette autorité ; c) de fins politiques univoquement formulées et convertibles en buts stratégiques pouvant être militairement atteints. Quoique pour ne pas s'écarter des usages de la langue, nous persistions à nommer « stratège » par métonymie (c'est-à-dire en prenant la partie pour le tout) le décideur ou l'opérateur stratégique suprêmes, nous ne devons pas laisser cependant les mots nous dissimuler la réalité, en l'occurrence que le véritable stratège est une entité collective, une sorte de personne morale au sens des juristes, une organisation complexe dont aucun de ses éléments, aussi puissant qu'il soit, ne peut entièrement connaître et contrôler l'activité, et dont la résultante finale, l'action militaire concrète, est émergente par rapport aux actions individuelles, y compris celles qui sont hiérarchiquement les plus élevées. Non seulement les décideurs ou opérateurs stratégiques supérieurs (que nous nommerons donc « stratèges » pour respecter la formulation habituelle) sont une collection de plusieurs agents en interaction non linéaire ; mais leurs actions s'insèrent en outre dans une organisation également non linéaire incluant la communauté politique, dont la structure, et partant la description, se confondent avec celles du système politique globalement considéré. Toutefois, l'autonomie relative dont les stratèges disposent nécessairement, rend dans une certaine mesure séparable leur conduite propre des intérêts de la communauté politique à laquelle ils sont rattachés, et de ceux des institutions politiques auxquelles ils sont éventuellement subordonnés. C'est pourquoi le choix des stratèges ainsi que la détermination des modes de subordination auxquels ils sont soumis sont des enjeux politiques de toute première importance. La forme canonique de l'armée prussienne n'est à cet égard qu'un cas historique parmi d'autres parfois fort éloignés, comme la mobilisation spontanée et égalitaire des membres du groupe, l'armée féodale composée de segments « molaires » susceptibles de se retourner contre leur commandement, les armées de condottieres dépourvues de liens organiques avec les systèmes qu'ils défendent, les armées commandées par un magistrat indépendant des autres pouvoirs publics, etc. À aucun moment, néanmoins, il ne s'agit d'un menu à l'intérieur duquel il serait possible d'effectuer librement une sélection. L'enjeu n'est à la discrétion de personne en particulier. Chaque fois, c'est dans le cadre d'une organisation donnée du système politique et de contraintes stratégiques conjoncturelles (telles que l'existence de technologies militaires d'un certain type), que se règle le sort du système de défense et donc du système politique.

Il serait tout aussi erroné d'imaginer naïvement que les stratèges exécutent toujours une politique gouvernementale ou communautaire fixée *a priori*, que d'imaginer qu'ils y substituent toujours d'autres visées. Mais il faut comprendre que, quand bien même ils voudraient de toutes leurs forces s'en tenir à un rôle subalterne, ils n'en seraient pas moins contraints en tout état de cause d'*interpréter* spéculairement le contenu des fins qui leur sont assignées, et que cette interprétation ne peut pas être neutre pour ces fins elles-mêmes. Il faut aussi comprendre que l'action stratégique, surtout dans ses phases préparatoires, exerce des effets profonds sur

l'organisation du système politique, soit qu'elle en consolide l'état, soit qu'elle la transforme.

En ces matières, moins qu'en toute autre, vœux pieux et normes doctrinales, ne sont des vérités. Il convient de saisir simultanément deux types de phénomènes contradictoires entre eux. D'une part, il y a chaque fois une certaine communauté d'intérêts et de vues entre les stratèges et les autres composantes du système politique, puisque tous sont du même côté de la relation d'extériorité avec les systèmes-tiers. Cette communauté est accentuée par le fait que les stratèges ne peuvent tirer du système les ressources dont ils ont besoin sans se plier à ses caractères principaux, et par le fait que la défense implique à l'inverse une adaptation du système à ces contraintes ; en sorte que le processus stratégique global qui, rappelons-le, n'est maîtrisable par personne en particulier, associe bon gré mal gré les stratèges aux autres agents, chaque terme constituant en même temps un instrument et une borne pour les autres. D'autre part, ceux qui conduisent et mettent en œuvre la stratégie militaire peuvent être amenés à l'installer dans une perspective plus ou moins étrangère à celle des autorités dont ils relèvent formellement, ou de la communauté dont ils sont membres. Cette tendance centrifuge ne doit pas être ramenée au principe d'autonomisation des relations conflictuelles lors des engagements. Les opérations peuvent certes se dissocier par leur propre mouvement des intentions stratégiques initiales, mais les intentions stratégiques peuvent également diverger d'emblée des intentions politiques qui leur auraient été assignées. Cette divergence peut-être délibérée ou non ; elle peut être justifiée ou non par l'existence de contraintes stratégiques inaperçues par les décideurs politiques, ou par d'autres motifs encore. Les choses peuvent même en arriver au point où les stratèges (accompagnés par tout ou partie des appareils militaires qu'ils dirigent) se retournent contre le système dont ils étaient chargés d'assurer la défense, soit qu'ils se contentent d'exploiter ses ressources à d'autres profits que les siens, soit qu'ils lui deviennent carrément hostiles. Dans ce dernier cas, les relations du système de défense avec le système politique auquel il était originellement rattaché, doivent être analysées en termes d'extériorité stratégique pure et simple : le système de défense devient ou bien l'organe d'un système politique étranger ou bien lui-même un système politique à part entière, faisant ou non la conquête du système politique initial. Dans l'hypothèse où ce dernier n'aurait pas la capacité de s'en défendre en lui substituant un appareil de défense alternatif, il disparaîtrait comme tel par perte d'autonomie ou d'identité.

La relative rareté de phénomènes d'allure aussi perverse s'explique par la contrainte mutuelle dans laquelle le système politique et le système de défense se trouvent matériellement placés d'adapter entre elles leurs exigences respectives. L'idée selon laquelle un système politique donné pourrait se choisir librement tel ou tel système de défense est gravement simplificatrice. En réalité le système politique et son système de défense, autrement dit la partie et le tout, ou plutôt le tout et son aspect stratégique, s'édifient en même temps et de façon entièrement réciproque. Un système politique n'est à chaque moment ce qu'il est que parce qu'il est muni de tel

système de défense à l'exclusion de tels autres ; et un système de défense n'est chaque fois ce qu'il est qu'en tant qu'il appartient à tel système politique (sachant toutefois qu'un *appareil* de défense peut, comme on l'a dit, se dissocier du système politique et donc du *système* de défense tel qu'il était primitivement). La corrélation est si profonde que l'on serait presque tenté d'affirmer : « Dis-moi comment tu te défends (réciproquement : qui tu défends) et je te dirai qui tu es. » À tout le moins il est légitime de parler d'une véritable « organisation stratégique du système politique », au double sens où un système de défense n'est jamais qu'un système politique en tant qu'il est stratégiquement organisé, et où un système politique ne s'organise que sous l'horizon des relations stratégiques qu'il entretient avec son environnement.

Cette liaison intime et constante est partiellement dissimulée par les similitudes existant entre les systèmes politiques, mêmes hostiles, appartenant à un même moment de l'espace et du temps. Faute d'une perspective diachronique qui ferait voir que deux systèmes hostiles en interaction forte, pris au même moment, tendent à se ressembler davantage qu'un unique système considéré à deux époques distantes, l'observateur naïf se laisse obnubiler par les traits distinctifs de leurs organisations politiques alors même que les analogies entre leurs systèmes de défense lui sont visibles ; en sorte que la corrélation entre systèmes politiques et systèmes de défense lui échappe. Il finit par croire que deux systèmes politiquement très différents peuvent avoir des systèmes de défense très semblables, et n'aperçoit pas que deux systèmes politiques qui s'opposent tendent à coordonner leurs systèmes de défense, et que cette coordination même interdit un écart trop profond ou trop prolongé de leurs organisations politiques respectives. Il confond les rivalités doctrinales, nourries par l'hostilité, avec les disparités de l'organisation politique et sociale. La France et l'Angleterre du XVIII^{e} siècle sont plus proches l'une de l'autre, malgré leur inimitié et leurs divergences de toutes sortes, que la France du XVIII^{e} n'est semblable à celle du XIV^{e}, ou que l'Angleterre du XVIII^{e} à celle d'aujourd'hui. Les transformations subies par l'une se sont perpétuellement répercutées sur l'autre et réciproquement, leurs défenses notamment évoluant parallèlement. La même chose vaut pour Athènes et Sparte dont nous voyons les analogies par delà les disparités culturelles et même institutionnelles qui paraissaient les rendre irréconciliables. Nous voyons aussi quel rôle joua l'interaction guerrière, d'Alexandre aux successeurs de César, dans l'homogénéisation des systèmes de l'Europe occidentale à l'Asie mineure. La même chose vaut encore pour l'opposition entre les pays dits de l'Ouest et ceux dits de l'Est, dont les différences sont certes assez considérables pour consolider une conflictualité nourrie par la concurrence de leurs intérêts stratégiques, mais ne sont pas assez grandes pour empêcher toute comparaison. Dans la mesure où leurs appareils militaires sont du même type, tant du point de vue des arsenaux que du point de vue des formes de commandement, il faut nécessairement que leurs structures productives entretiennent aussi quelques analogies, ainsi que leurs circuits de décision. Quant aux différences d'organisation sociopolitique qui demeurent entre eux, elles

induisent non moins nécessairement des différences stratégiques qui, paradoxalement, ne peuvent se maintenir que grâce à la paix.

La relation stratégique, qui paraît purement séparatrice, est en fait un processus unificateur. La perspective de la guerre et, *a fortiori*, la guerre elle-même, font obstacle aux développements radicalement séparés et à la liberté d'organisation des systèmes. Alors que le commerce autorise de très importants écarts entre les systèmes qui le pratiquent ensemble, l'émergence de la dimension militaire du stratégique s'accompagne toujours d'une convergence organisationnelle, dont l'absence serait sanctionnée presque inéluctablement par l'élimination du système le plus faible et sa refonte en un système plus semblable à son rival.

C'est d'ailleurs principalement lorsque la disparité des types de forces est obvie, comme dans le cas des guerres coloniales, que les observateurs s'inquiètent de discerner une corrélation entre la structure du système politique et la nature de son système de défense ; cette corrélation échappant au contraire, on l'a dit, quand les forces en présence sont du même genre. Mais le propre des guerres coloniales [1] est précisément de mettre brusquement en interaction forte des systèmes qui n'entretenaient qu'une interaction faible ou nulle, et avaient donc pu évoluer de manière indépendante. Et ce n'est que lorsque l'adaptation spontanée du plus faible au plus fort est possible, ainsi qu'on l'a vu dans le Japon de l'ère Meiji, que la conquête peut être évitée. Quoi qu'il en soit cependant, adaptation spontanée ou refonte coloniale, la convergence des systèmes en interaction stratégique ne peut être durablement évitée ; ce qui constitue pour chaque système un motif impérieux d'œuvrer afin que leurs voisins leur ressemblent (homologie).

Il importe de saisir que l'évolution des systèmes de défense ne peut se réduire à une adaptation neutre des systèmes politiques aux progrès technologiques disponibles dans le cadre des contraintes de ressources. Ces progrès ne sont assimilés par la stratégie que pour autant que le système politique est prêt à les recevoir. Le mimétisme naturel des systèmes de défense, conjointement à celui des formes culturelles, juridiques, productives, et, plus largement, sociales, des systèmes en interaction, force le parallélisme des structures politiques, lequel conditionne l'usage d'appareils militaires du même genre. Parfois le progrès des techniques militaires consiste à se donner les moyens sociaux d'utiliser efficacement une arme elle-même très ancienne, plutôt qu'à inventer une arme entièrement nouvelle, comme l'a montré le corps des archers anglais à Crécy. Souvent, l'introduction d'un nouveau système de défense entraîne ou suit une véritable révolution sociale sans laquelle il ne pourrait être mis en œuvre.

Une boucle complexe articule ensemble les composantes du système politique qui produit à terme l'homogénéisation des formes politiques dans chacune des sections de l'espace et surtout du temps ; homogénéisation qui, parce qu'elle est univer-

1. Les guerres coloniales s'entendent ici par opposition aux guerres de libération coloniale qui sont *postérieures* à l'interaction.

selle, passe volontiers pour un progrès, alors qu'elle peut fort bien être régressive sur des points fondamentaux, tels que le rapport du système à la réalisation des fins individuelles. Il est historiquement rare que des systèmes contemporains, territorialement proches (relativement aux techniques de transport en vigueur) parviennent à préserver longuement une grande diversité d'organisation. Ou bien une similitude s'établit qui assure l'équilibre, ou bien la confrontation aboutit à la victoire de l'un des systèmes qui phagocyte les autres ou les conforme à lui. Les différences résiduelles frappent l'esprit des observateurs. Elles sont néanmoins plus modestes que celles qui séparent les systèmes politiques dont les défenses peuvent être hétérogènes parce qu'ils sont éloignés dans l'espace ou le temps. Quant à la persistance de systèmes très singuliers au sein d'un écosystème politique donné, elle est généralement due à la compensation des attractions exercées sur eux par plusieurs systèmes dominants rivaux, et à l'indépendance relative qu'ils en tirent. Il s'agit presque toujours de systèmes moins puissants, aptes à se contenter d'un niveau de défense plus faible parce qu'ils sont protégés par la neutralisation des menaces provenant des puissants. Leur sort est par conséquent lié à celui du système dominant *le plus faible*, sa défaite éventuelle entraînant leur entrée dans la sphère d'attraction immédiate du vainqueur (à moins que le coût stratégique de la confrontation entre les dominants n'ait ramené le vainqueur au niveau des plus faibles). Ces phénomènes ne réduisent pas la portée du principe d'homogénéisation stratégique, puisqu'ils ne peuvent se maintenir au-delà d'une confrontation majeure, autrement dit d'un engagement complet des appareils de défense.

Aussi longtemps que les acteurs mesurent malaisément leur rapport de forces, et que cette incertitude inhibe les engagements ou réduit leur ampleur, chacun peut sans doute conserver des spécificités notables. Mais dès qu'intervient la guerre, qui a le pouvoir de rendre toutes choses commensurables entre elles, qui mue les différences qualitatives en différences de simple quantité, le mimétisme organisationnel revêt une intensité d'autant plus considérable qu'il s'articule alors à la montée tactique aux extrêmes et compose ses effets avec les siens. Il perdure même après la capitulation éventuelle de l'un des belligérants et s'inscrit dans le vainqueur, les formes acquises lors du conflit laissant la trace du vaincu sur le système victorieux (la réciproque étant vraie à plus forte raison).

La guerre, que nous pouvons maintenant considérer directement, se caractérise par l'engagement effectif matérialisé des appareils militaires tels que nous les avons définis plus haut, accompagnes ou non d'autres moyens connexes. Dans toute sa généralité, elle vise à l'affaiblissement relatif des systèmes politiques adverses en tant qu'ils sont à l'origine des obstacles, torts, ou limitations qu'il s'agit de surmonter. Cet affaiblissement peut revêtir des modalités extrêmement variables, depuis la simple apparition d'une crainte inhibitrice de certaines actions jusqu'à l'anéantissement physique complet de toutes les composantes du système cible, en passant par la neutralisation des appareils d'exécution, la désorganisation ou la désorientation des circuits de décision, l'attrition des organes productifs, la coupure des appuis extérieurs,

et plus généralement l'établissement d'un écart favorable de potentiel, soit par diminution des ressources adverses soit par accroissement de ses ressources propres. L'essentiel n'est ni l'ampleur des destructions physiques, ni moins encore l'obtention d'un affaiblissement de l'adversaire en valeur absolue. Seul compte son affaiblissement en valeur relative, car il importe d'éviter de subir soi-même des pertes qui excéderaient l'intérêt de l'objectif finalement atteint, même dans le cas où il outrepasserait les espérances initiales. Il reste en effet possible que l'affaiblissement en valeur absolue de l'adversaire aboutisse à son renforcement relatif, ce qui serait assurément désastreux. De plus, l'équilibre à l'égard des tiers, alliés ou non belligérants, doit être pris immédiatement en compte. L'adversaire du moment n'est jamais qu'une pièce sur un vaste échiquier dont les limites sont celles de l'écosystème politique tout entier ; et aussi décisive que soit la pièce, elle n'est qu'un élément de la partie. Une victoire, même complète, qui provoquerait une grave perte de potentiel relatif par rapport aux tiers, tournerait en véritable défaite, le bon voisinage s'intégrant à une relation stratégique susceptible par principe d'acquérir une tonalité agonale. À l'inverse, il est possible qu'un engagement soit avantageux, malgré des risques très élevés de défaite (appréciée d'un point de vue étroitement tactique), ou malgré une impossibilité matérielle d'exploiter directement l'affaiblissement de l'adversaire, voire au prix de l'existence même du système qui le déclenche.

Or, dès l'instant, en effet, où l'enjeu est rapporté, comme il convient, aux intentions des stratèges et non pas aux intérêts intrinsèques du système tels qu'ils sont évalués par un autre observateur (l'historien en particulier), ce qui est irrationnel du second point de vue peut parfaitement être rationnel du premier, en dépit de notre inclination à les confondre. C'est seulement lorsqu'il se trouve que les formes d'organisation garantissent une large communauté de perspectives et d'intérêts entre les stratèges et l'ensemble des autres agents de système politique que ce genre d'écart peut être mis entre parenthèses. Comme on l'a souligné, un écart avec l'appréciation des autres agents n'implique pas nécessairement la malveillance des stratèges, il dérive de l'obligation où ils sont d'interpréter par eux-mêmes l'identité et les valeurs du système qu'ils ont à défendre. Selon que le système leur apparaîtra plutôt comme un territoire, ou comme une population, un régime, une religion, ou quoi que ce soit d'autre, l'enjeu stratégique sera différent. Ils consentiront le cas échéant à des sacrifices qui eussent semblés prohibitifs à l'adversaire d'après son propre système de valeurs, ou au contraire refuseront des concessions qui lui eussent semblé modiques. Ce genre d'incertitudes sur l'axiologie de l'Autre est plus modéré lorsque l'interaction, même guerrière, entre les systèmes est de longue durée, car alors les effets de mimétisme et de coordination tendent à jouer pleinement. Elle n'est cependant jamais nulle, car l'identité d'un système, la hiérarchie de ses valeurs, ne sont à aucun moment une réalité en soi, une donnée substantielle cachée qu'il faudrait mettre à jour. Non seulement la stratégie contribue elle-même à produire l'identité du système qu'elle cherche à préserver, non seulement cette identité est la résultante de l'interaction des acteurs dont chacun dispose d'un point de vue singulier, mais elle

est par surcroît instable. Perpétuellement, y compris durant le déroulement des opérations, les optiques des acteurs internes se combinent entre elles et se combinent avec celles de l'ennemi, lui aussi décomposable en acteurs distincts.

L'importance d'un tel phénomène ne saurait échapper dans un contexte stratégique de dissuasion. Il est des circonstances dans lesquelles la dissociation éventuelle des intérêts des stratèges et des autres membres de la communauté, ou celle des évaluations respectives des adversaires, neutralise l'efficacité de certains gages dont le prix apparent semblait de nature à prévenir un engagement. Il est en revanche d'autres circonstances dans lesquelles la dissuasion s'en trouve consolidée, dans la mesure où les menaces de rétorsion après un désastre de très grande ampleur peuvent recouvrer par là une certaine portée. Alors que, par exemple, la destruction massive du territoire ou de la population d'un système politique rendrait logiquement vain l'engagement *ex post* des appareils qui n'avaient d'autre but que de les protéger, le fait que les stratèges puissent défendre encore d'autres valeurs et intérêts (au-delà de ce qui aura été irrémédiablement perdu), restitue son sens à la menace qui avait été formulée antérieurement au désastre, et qui se serait autrement trouvée annulée par celui-ci. Dans l'hypothèse en effet où la gravité des dommages subits ôterait *a posteriori* tout motif d'affaiblir en retour l'assaillant, c'est la menace *a priori* elle-même qui perdrait sa valeur, la rétorsion n'améliorant pas la situation du vaincu. C'est pourquoi la dissuasion n'existe que si les stratèges se sont réservés de façon crédible la faculté de défendre des valeurs indépendantes de celles qu'un échec de la dissuasion anéantirait. Mais s'il apparaissait qu'ils n'ont à défendre que ce qu'une attaque pourrait détruire, celle-ci détruirait avec sa cible le fondement logique d'une rétorsion. Même la vengeance, qu'on a coutume de croire irrationnelle, dispose d'une logique propre : elle consiste tout entière à affaiblir ce qui vous a affaibli, afin de restaurer un équilibre aussi proche que possible du *statu quo ante* ; elle ne trouve pas à s'appliquer lorsque le vengeur potentiel a perdu tout l'objet de ses valeurs, ou lorsque ce qui en a été la cause ne s'est pas augmenté.

D'où, d'une manière tout à fait générale, l'avantage qu'il y a pour le stratège de ramener les intérêts qu'il défend à des réalités aussi immatérielles que possible, afin de soustraire en partie son domaine de vulnérabilité à l'action physique qui est le propre de la stratégie militaire. De la sorte, il conserve un fondement aux actions consécutives à une éventuelle défaite, tout en rendant son système de défense plus insaisissable. À l'inverse, plus un système est strictement dépendant d'un territoire fixe, d'éléments physiques immobiles, et d'une organisation rigide, et plus ses valeurs s'y réduisent, plus il est vulnérable. À la limite, son organisation ne possède aucune redondance : le moindre coup qui l'atteint affaiblit l'ensemble de ses capacités, détruit son identité ; alors qu'un système qui repose sur quelques valeurs immatérielles, pouvant utiliser des moyens très divers en vue d'une même fin, est apte à se réorganiser, quelque coup qu'il reçoive. La conquête de son territoire, la mort de ses dirigeants, la disparition de ses armées, la spoliation de ses trésors, ne suppriment pas

alors toute sa vitalité : quelque chose subsiste qui peut toujours renaître, et qui impose un coût extrêmement élevé aux assaillants.

Ce n'est pas uniquement la science politique, on le voit, mais également la science militaire, qui doit appréhender la stratégie militaire dans le cadre de la stratégie en général, donc dans le cadre du politique. La conduite des opérations, coupée du métabolisme politique, est un objet mal constitué dont la théorie est insuffisante, voire dangereuse, pour la guerre elle-même. Parce qu'une organisation fortement centralisée des appareils militaires favorise incontestablement les manœuvres, et parce que l'existence d'une armée fortement centralisée tend à impliquer une centralisation du système politique, le stratège est souvent conduit à sous-estimer l'avantage stratégique d'un système politique décentralisé. Obnubilé qu'il est par la victoire, il en oublie les exigences propres de la défaite, telles que la possession de grands arrières acentriques, capables de se mobiliser et de reconstituer un système de défense après la capitulation éventuelle du centre. Voulant commander ses troupes comme un seul homme, la fragilité de l'individu humain, qu'une blessure au cœur ou au cerveau suffit à mettre hors combat, lui échappe ; il n'exploite pas cette supériorité virtuelle des systèmes politiques sur l'individu, qu'ils sont divisibles, réorganisables, et peuvent, sous certaines conditions, survivre à tout ce qui ne les anéantit pas de fond en comble, au lieu de reposer sur la santé de quelques organes circonscrits. De même, c'est seulement du point de vue le plus global qu'il est possible de mesurer l'intérêt de substituer d'autres stratégies à la stratégie militaire dans la poursuite des mêmes buts, avant, pendant, après, ou à la place d'une confrontation militaire : pression diplomatique, blocage commercial, subversion interne, etc. Par surcroît, la stratégie militaire elle-même implique nécessairement l'emploi de moyens non militaires, pour cette bonne et simple raison que l'organisation stratégique du système politique tout entier, en quoi consiste en dernière analyse le potentiel militaire d'un système, ne peut se mettre en place par des moyens militaires. Le stratège qui utiliserait les forces armées pour contraindre la communauté politique à laquelle il appartient à renouveler ou accroître ces mêmes forces, devrait encore négocier les conditions d'une semblable contrainte par des voies politiques ordinaires. Il ne pourrait en d'autres termes faire durablement la guerre à son propre système pour obtenir de lui les moyens de faire la guerre. Même si, comme nous l'avions envisagé, il transmuait l'appareil militaire en un système politique à part entière, et réduisait le système originel à l'état de proie, le problème ne serait que déplacé : il devrait se plier aux procédures d'organisation interne de l'appareil, lesquelles ne se réduisent pas davantage à la manipulation d'appareils de destruction et d'empêchement physiques. II serait donc doublement pris à l'intérieur d'un réseau politique, tant par l'obligation de légitimer son autorité à l'égard de ses subordonnés que par celle de rendre la domination de l'appareil militaire un tant soit peu acceptable par le système qu'il domine.

L'acteur stratégique doit déterminer et réaliser ses intentions au sein d'un environnement politique à quatre dimensions au moins : a) le système politique auquel il appartient ; b) le système de défense qu'il commande, c) l'ennemi qu'il prend pour

cible immédiate ; d) les autres composantes de l'environnement politique extérieur. Chacune de ses dimensions comporte un certain nombre d'externalités rigides sur lesquelles il ne peut que peu ou pas agir, et un certain nombre de variables sur lesquelles il peut au contraire rétroagir, les unes militairement, les autres non. Ses intentions prennent par définition la forme d'obstacles qu'il s'agit de surmonter, et elles sont stratégiques dans la mesure où ces obstacles ont une origine politique extérieure. Ceci ne signifie pas que dans tous les cas cette origine soit un système politique unifié manifestant une volonté unique sur laquelle il est possible de faire directement pression. Il doit par conséquent se demander avec plus de détail quels sont les agents déterminés qui lui font obstacle, et comment il est imaginable de lever ces obstacles sans s'en créer par contre-coup de plus grands. Que ou qui peut-il diviser ? Qu'est-ce qui à l'inverse est indéfectiblement corrélé ? Doit-il agir frontalement sur un système politique adverse en visant ses appareils de défense et les stratèges ennemis, ou a-t-il avantage à prendre en considération ces acteurs « étranges » que sont les différents groupes sociaux du système adverse (syndicats, partis, catégories socioprofessionnelles, églises, etc.), pour les dissocier de lui ou les rallier ? Doit-il agir sur les voisins, alliés, intérêts extérieurs de l'ennemi ? Si oui, faut-il préférer une action frontale sur eux ou une action latérale, et si l'on choisit la première, doit-elle porter sur les appareils de défense ou sur les acteurs étranges ? L'action doit-elle être périphérique, au sens où seuls les appareils militaires seraient directement visés, ou bien profonde, intégrant les ressources et appuis de ces appareils ? Les objectifs doivent-ils être limités au sens où il faudrait atteindre seulement les centres ou organes dans leur fonctionnement, ou généralisés au sens où il faudrait les détruire dans leur substance même ? Ce n'est qu'une fois la réponse fournie (et constamment révisée) à ces questions d'ordre politique, supposant une compréhension politique des tenants et aboutissants, que peut commencer la conduite tactique des opérations.

À mesure qu'il lève certains obstacles et qu'il en crée de nouveaux, les intentions du stratège et l'environnement dans lequel elles se meuvent sont modifiés : il doit les réajuster aux nouvelles intentions des autres composantes du système politique et du système de défense, soit en les réduisant, soit en les étendant, soit en les réorientant. Quelquefois, c'est son propre système politique ou son propre appareil militaire qui deviendront Ies obstacles principaux, et obtiendront son remplacement par un autre stratège, soit en vue de réaliser leurs intentions primitives, soit en vue de réaliser de nouvelles intentions, de quelque nature qu'elles soient.

Si « dialectique des volontés » il y a, il ne s'agit pas de la volonté une et claire des systèmes en présence (dont font du reste partie les non-belligérants), mais d'un processus complexe dont la résultante ultime est émergente par rapport aux volontés de tous. Les intentions se combinent, s'opposent, se déterminent dans cette interaction, les évolutions majeures étant aussi bien internes qu'externes à chaque système considéré. Chaque agent se forge spéculairement une vision globale de la situation, comportant la position de chaque autre, une interprétation de ses intentions et de ses possibilités ; vision qui peut être plus ou moins floue, plus ou moins variable, et dont

la composition avec les autres visions aboutit au phénomène stratégique lui-même tel qu'il se déroule du point de vue de l'observateur considéré (l'historien par exemple). Nul ne dispose d'une information parfaite ni sur les intentions et possibilités des autres, ni sur la manière dont chacun interprète les intentions et les possibilités des autres et suppute leur comportement. Chacun introduit des abstractions (en traitant le comportement d'ensembles d'agents distincts comme des agrégats unifiés), des hypothèses, et tente de définir dans ce contexte ses propres intentions.

La science politique consiste à cet égard à reconstituer de telles combinaisons et à les décrire au moyen d'instruments théoriques suffisamment généraux pour prêter aux comparaisons. Elle décrit aussi les types de transformations subies en conséquence par les systèmes, pris séparément ou comme éléments d'écosystèmes politiques complexes. Mais ce dernier point requiert une analyse spécifique.

Troisième Partie

TAXINOMIE ET MORPHOGENÈSES

Introduction

Un concept de système politique qui se limiterait à un modèle de ce qui est universellement commun à tous les systèmes politiques, contribuerait sans doute à la compréhension du politique, mais n'aurait pour ainsi dire aucune valeur opératoire par rapport aux systèmes déterminés et empiriquement connus, tandis qu'une science politique qui se limiterait à l'analyse monographique de tels systèmes singuliers, pourrait avoir ce mérite sans atteindre pour autant à la compréhension. La dernière partie de notre ouvrage est destinée à combler partiellement la distance entre les deux. Son but n'est pas d'en finir avec l'abstraction pour donner à l'exposé la couleur concrète dont il est jusqu'à présent dépourvu, car il faut avouer sans détour que l'abstraction sera notre lot jusqu'au bout. Les exemples ne sauraient se substituer à la conceptualisation, ni le vécu se déduire de cette dernière. Nous devons simplement nous donner les moyens de rendre possible une description des systèmes politiques historiques, dans les termes du concept que nous développons. Une description de cette sorte est néanmoins vouée à demeurer macroscopique, et donc à recourir à des théories intermédiaires pour rejoindre les faits locaux. Elle doit au surplus être menée pour elle-même, non en quelques pages trop rapides rédigées dans un but d'illustration. Il devrait, certes être finalement possible de parler du parlement français, des partis de la République de Weimar, du système juridique américain, ou de l'Armée rouge. Il s'agirait, cependant, dans tous les cas du traitement d'un matériau fourni par ailleurs et analysé avec l'attention qui convient. Le projet d'attraper le concret au passage n'est qu'un rêve ; et l'abstraction n'est pas un procédé permettant, par un court-circuit, de se dispenser du travail minutieux des enquêtes empiriques. Tout ce que nous pouvons espérer est de passer graduellement de la généralité valable pour tout système politique, à la variété des systèmes envisageables d'après le concept. Pour ce faire, ayant déjà fortement distingué les systèmes des régimes, il convient encore de distinguer, d'une part, la variété (ou – ce qui revient au même – la gamme des états possibles) des systèmes politiques, et, d'autre part, celle des régimes que ces systèmes peuvent admettre.

La variété des systèmes s'analyse sous deux aspects complémentaires : celui des interactions entre systèmes, et celui des interactions entre composantes d'un même système. Nous sommes là confrontés à une difficulté particulière. L'approche la plus courante consiste à effectuer une partition topographique des unités politiques, cha-

cune étant pourvue d'un *dedans* et d'un *dehors*, territorialisés l'un comme l'autre. On raisonne comme si les frontières et les douanes étaient une réalité première, permettant de séparer le Même de l'Autre ; et comme si la commande centrale du système (l'État, le gouvernement, etc.) levait ou fermait les barrières au gré d'une « politique étrangère » recouvrant la totalité des relations extérieures. Or, nous savons que le système est autonome par rapport à sa commande ; en sorte qu'il l'est notamment au point de vue de ses relations extérieures. Sa « membrane » frontalière, telle qu'elle est officiellement sanctionnée par les pouvoirs publics, est donc poreuse pour ses composantes. Elles peuvent interagir ainsi avec les composantes des autres systèmes sans nécessairement transiter par la politique étrangère ; et il n'est pas douteux que ces interactions transversales exercent un puissant effet-en-retour sur l'organisation interne des systèmes considérés. Nous savons, par ailleurs, que les systèmes politiques ne sont pas fixés une fois pour toutes dans une distribution déterminée de leurs agents ni des territoires auxquels ils se rattachent ; mais peuvent au contraire s'agencer entre eux de manière variable, en fonction des transformations continuelles de l'interaction spéculaire. Cela signifie que la séparation des systèmes n'est pas une donnée, mais la résultante d'un processus permanent qui reste à interpréter. Comme rien ne contraint ce processus à engendrer des effets binaires, du type « disjonction des systèmes A et B ou *bien* fusion de A et de B », c'est bien en réalité à une série de modes possibles de conjonction à quoi nous avons affaire – série à laquelle la disjonction dichotomique n'appartient pas, dès lors qu'un contact *quelconque* unit les systèmes.

Or donc, si les systèmes peuvent s'articuler entre eux de façons diverses par le jeu de leurs composantes, ce n'est pas comme des atomes impénétrables qui changeraient seulement de position relative ou échangeraient des particules, mais plutôt comme des molécules qui se recomposeraient entre elles pour former des corps nouveaux. Ainsi, apparaît nécessairement un troisième niveau d'analyse du politique, au-delà des régimes et des systèmes : celui des *systèmes de systèmes* politiques. Il y a en effet comme une chimie des systèmes politiques, qui forment entre eux des organisations de rang supérieur, irréductibles aux deux niveaux précédents. Il peut certes arriver qu'un système politique se dissolve dans cette relation, mais il arrive plus souvent que, sans se dissoudre, et sans perdre la totalité de son autonomie, il s'agrège à d'autres systèmes. Il nous faut donc élaborer des catégories spéciales afin de rendre compte de ces morphologies-là, en prenant soin de ne pas les confondre avec les catégories applicables aux systèmes pris individuellement ou à leurs régimes respectifs.

Bien que les systèmes de systèmes politiques rétroagissent sur la morphologie des systèmes desquels ils émergent, celle-ci n'en conserve pas moins sa signification propre. Pour l'appréhender, il convient de considérer les combinaisons possibles entre la communauté politique et les autres composantes essentielles du système. Une telle étude présente peu de difficultés nouvelles par rapport aux résultats obtenus lors

de l'analyse spécifique des composantes, et consiste plutôt à en recueillir d'autres fruits.

Mais après avoir procédé à l'ouverture de la variété des systèmes de systèmes, puis de la variété des systèmes proprement dits, il faut enfin en venir à la variété des régimes, ce qui constitue le point de contact le plus étroit avec les intérêts habituels des sciences politiques. La méthode systémique interdit cependant que l'on aborde les régimes en faisant entièrement abstraction de leurs relations avec les systèmes auxquels ils appartiennent. Aussi accorderons-nous un soin particulier à ce qu'on appelle communément les « régimes d'exception », dans la mesure où ils jettent une lumière particulièrement intense sur la nature de ces relations. Il se trouve en effet que l'exception ne se définit – malgré les apparences – ni par rapport à une statistique des régimes, puisque l'exception est, en l'occurrence, l'un des cas les plus fréquents, ni par rapport à une norme doctrinale imposée de l'extérieur, puisque le type d'analyse auquel nous nous livrons est indépendant de toute position doctrinale. Toute l'exception qu'ils font se comprend par rapport au système, et se tient par conséquent à l'intérieur de ses limites. Telle est la raison pour laquelle nous ne devrons pas craindre le paradoxe consistant à placer l'exception au premier rang de l'investigation, en tant qu'elle définit une catégorie primordiale de régimes que nous appellerons « extra-ordinaires » et qui entretiennent avec les systèmes une liaison logique extrêmement significative. Quant aux régimes ordinaires, dont la structure est identique à celle des régimes extraordinaires, mais dont la nature est différente, nous les extrairons complètement de la catégorisation juridique usuelle, en tentant de montrer qu'ils se laissent correctement interpréter, quoiqu'on en dise, d'après les concepts d'origine aristotélicienne (et, plus exactement, sous la modalité du mixte).

Ces remarques, en tout état de cause, ne pourront entrer non plus dans les détails historiques qui conviendraient à une véritable analyse comparative, telle qu'on pourrait éventuellement la mener sur cette base encore abstraite. Notre dernière section sera justement destinée à montrer de quelle manière, et dans quelles limites, un retour de l'histoire pourrait être envisagé dans le cadre des catégories que nous avons présentées.

Ces différents points s'inscrivent sous la rubrique de la taxinomie, ce qui peut d'abord sembler regrettable. La classification, étape primitive des sciences naturelles, est en science politique un champ de recherche encore si largement ouvert qu'elle est même ordinairement sa principale préoccupation d'ordre macroscopique. Mais n'est-ce pas là le signe le plus tangible de l'attardement de notre discipline ? Par surcroît, si l'on peut à la rigueur tolérer qu'une science soumise au paradigme analytique s'attache aux taxinomies, ne serait-ce pas un défaut rédhibitoire dans le cas d'une approche systémique ?

On peut peut-être se désoler d'en être réduit, au bout de tant de temps, à l'ambition d'un Buffon ou d'un Linné ; il n'en faut pas moins mesurer l'ampleur des

enjeux impliqués dans la taxinomie, et l'ampleur de la tâche. Nous aurions beau, en effet, édifier la politique théorique la plus sophistiquée qui soit imaginable, la valeur de toute la construction resterait largement conditionnée par celle des classifications auxquelles elle donnerait lieu. Cet obstacle que la science politique n'a cessé d'aborder, n'a pas été levé jusqu'à présent, et continue de s'opposer à ses progrès. Ceux qui crurent le contourner en libérant la science politique des catégories philosophiques et juridiques, en la rendant inductive, empirique, positive, ont commis à cet égard une profonde erreur. Ils ont juxtaposé les phénomènes comme s'ils étaient homogènes, plaçant sur le même pied des objets appartenant à des niveaux d'organisation différents. Non seulement ils ont nivelé l'Histoire en traitant, par exemple, Attila, Cromwell, Th. Roosevelt et Staline comme autant de phases d'un processus linéaire, mais, ce qui est plus grave, ils se sont mis hors d'état d'analyser ces phases présumées, ayant adopté un ensemble éclectique de notions dans lequel gisent en vrac les démocraties, les empires, les dictatures, les monarchies, les cités, les aristocraties et les fédérations.

Le politiste, à la différence de l'entomologiste, ne peut même prétendre avoir affaire à des objets stables pour la perception. Autant il semble facile de distinguer un chat d'un crocodile, ou une ruche d'une termitière, autant il est malaisé de procéder au découpage du monde politique dont la texture, qui dépend sans cesse des repérages variables des agents, est immatérielle et changeante. Un système politique ne se donne pas à voir avec la même évidence qu'un animal, une oligarchie ne se laisse pas appréhender comme un mammifère. Les agents produisent sur tous ces objets des catégories idiosyncrasiques qui, en se multipliant, forment un nuage auquel il reste pour le théoricien à imposer une grille d'analyse.

On rapporte que les premiers Africains et les premiers Indiens d'Amérique auxquels on présenta des photographies n'y reconnurent pas d'emblée des visages et des paysages. Ils distinguaient mal des formes auxquelles nous sommes tellement accoutumés que nous sommes enclins à les attribuer aux choses elles-mêmes, indépendamment d'un apprentissage spéculaire anthropologiquement variable. Un moment, l'on pensa que la vision des indigènes était déficiente ou qu'ils étaient intellectuellement demeurés. Il fallut presque un siècle pour comprendre que ceux dont la vision paraissait déficiente possédaient la vue perçante des chasseurs, et que ceux dont l'intellect paraissait si borné étaient des botanistes dont la connaissance des plantes s'exerçait avec un luxe de détails sans commune mesure avec la nôtre. Là où nous possédions un mot pour désigner un type d'arbustes, ils en possédaient parfois vingt, en sorte que nous étions aussi aveugles à ce qu'ils parvenaient à discerner qu'ils l'étaient eux-mêmes à nos catégories. Il fallut près d'un siècle pour que l'incroyable vérité s'impose : au lieu que la perception précède les facultés supérieures de la cognition, réputées seules capables d'acculturation, une boucle relie circulairement les différents niveaux de notre accès au monde. De même que la science est conditionnée par les formes perceptives, celles-ci se modifient avec celle-là. Même l'impression sensorielle – encore qu'à un bien moindre degré – est prise dans cette boucle, comme

le montrent les gymnosophies orientales qui s'appliquent à la contrôler. Les structures cognitives composent un système si intriqué que le moindre changement conceptuel se répercute sur la totalité de notre appréhension du monde. Il ne convient pas de dire, par exemple, que la philosophie engendre des « visions du monde », au sens où elle produirait un savoir sur le monde par-delà les modalités naturelles de la connaissance. Il faut préciser qu'elle transforme tout notre rapport au monde, y compris dans ses modalités les plus primitives, c'est-à-dire les plus étroitement conditionnées par la biologie. C'est ainsi qu'il n'y a pas seulement une « philosophie grecque » qui s'opposerait à la « philosophie moderne », comme un simple ensemble de théories historiquement datées, mais qu'il y a en fait une manière grecque de respirer, de sentir, d'écouter, ou, plus généralement, de découper le monde et d'en relier les parties, qui s'oppose à la totalité de l'*habitus* moderne. Ce que les Grecs appelaient le *logos* n'est rien d'autre que ce processus unifié par lequel tout ce qui est se donnait à eux et prenait une figure reconnaissable.

Ceci vaut au premier chef pour le politique : les agents forment des configurations qui dépendent [1] de leur taxinomie politique, laquelle ne se confond pas, sauf bien sûr par accident, avec celle du modélisateur. Celui-ci est donc voué à élaborer une taxinomie du second degré, qui soit apte à décrire la variété des morphologies dérivant de la variété des taxinomies adoptées par les agents. Or, les taxinomies généralement admises en sciences politiques sont plutôt du premier degré, au sens où elles s'appliquent aux phénomènes en leur imposant l'*habitus* auquel elles appartiennent et dont elles n'ont pas été détachées. En utilisant notamment les catégories juridiques de l'État moderne (souveraineté, représentation, loi, etc.), elles supposent que le politique est *toujours* organisé par une volonté législatrice analogue à celle que l'État moderne place à son principe, ce qui n'est en réalité *jamais* le cas, bien qu'une telle volonté puisse se faire jour à l'intérieur de certaines configurations politiques très particulières, comme celles précisément dans lesquelles l'État moderne est présent. L'introduction de nuances ultérieures, l'aveu explicite d'un inévitable décrochage entre le droit des institutions et leur réalité sociologique, ne suffisent pas à compenser cette erreur de méthode. Les formes politiques, en effet, ne sont pas plus ou moins éloignées des types juridiques posés par l'État moderne – y compris lorsque les agents se réfèrent à ces types, mais elles sont tout bonnement de nature différente.

L'une des raisons pour lesquelles la conceptualisation que nous avons adoptée peut être dite « systémique », est qu'elle intègre au modèle la constitution cognitive des objets politiques tant par le modélisateur que par les agents qui sont les composantes des systèmes-objets. Elle ne saurait donc en l'occurrence ni accepter l'élévation d'une classification non dégagée d'un *habitus* singulier au rang de discri-

1. Cette dépendance – rappelons-le – ne signifie pas que les formes politiques sont ce que les agents pensent qu'elles sont ; mais qu'elles ne sont ce qu'elles sont que parce que les agents pensent qu'elles sont de telle ou telle manière.

minant universel de toutes les formes à étudier, ni oublier le rôle du processus même de classification dans la production de telles formes.

Dans nos pays, les agents sont extrêmement attentifs aux régimes et tendent à croire qu'une unité politique se laisse suffisamment caractériser par lui. Cette croyance relève à n'en pas douter d'un *habitus* dont l'analyse politique n'est elle-même qu'une manifestation parmi d'autres ; et c'est pourquoi la description des régimes constitue l'objet central, voire obsédant, de cette analyse. Il ne s'agit pas d'en contester l'importance, qui est considérable, mais de la recaler dans la perspective ouverte par le concept englobant de système politique qui ne se ramène pas à celui de régime ni ne s'en dissocie totalement. Or, le système politique n'a pas la même consistance auprès des agents, et se présente donc fréquemment comme une réalité théorique. Il n'est sans doute pas nié par eux, mais n'entre pas comme tel dans leur manière de voir les choses. Peut-être existe-t-il, quelque part, une culture qui accorde un vrai primat à un concept de ce genre plutôt qu'à celui de régime. Nous n'avons pas besoin cependant de la découvrir pour justifier l'emploi du concept. C'est assez que les agents s'organisent entre eux pour former une communauté autonome, pour que se forme aussi nécessairement ce que nous désignons sous le nom de « système politique », indépendamment de la manière dont cette formation est vécue par eux. Le vécu lui donne ses déterminations, mais peut tout aussi bien consister à en minimiser le rôle.

Afin de penser les régimes, les Athéniens ont élaboré des catégories dont la pertinence n'est pas démentie par l'apparition – après ou ailleurs – de configurations politiques fort différentes de celles dont ils avaient l'expérience. Aussi pouvons-nous, dans une certaine mesure, fonder notre classification sur les principes qu'ils ont élaborés sur ce plan. Il en va toutefois autrement pour les systèmes proprement dits qui – bien qu'ils en aient possédé d'une certaine manière un équivalent (la Cité) – n'ont pas fait l'objet d'une réflexion aussi complète de leur part. Aristote, qui a été le plus loin dans cette direction, a souligné maintes fois contre Platon [2], la nécessité de séparer l'économique de l'organisation de la communauté politique, tout en en maintenant l'étude dans le cadre de la science politique en tant qu'elle porte sur la Cité en général et pas seulement sur sa composante essentielle, la communauté politique. Dans notre terminologie, on peut dire qu'il a de la sorte consacré la science politique à l'étude du système politique – étude qui comprend la différence entre le régime politique et le régime économique. Il est allé jusqu'à affirmer qu'un système politique qui se réduirait à sa seule communauté autonome serait une contradiction, ce qui est en effet le cas. Malgré tout, l'intérêt presque exclusif qu'il portait à un type particulier de système (la Cité) l'a amené à restreindre son champ d'investigation. Tandis que la variété des régimes que la Cité peut connaître accaparait tous ses soins, et donnait lieu à la célèbre classification qui se montre valide pour d'autres types de systèmes, l'analyse de la variété des systèmes restait chez lui un domaine encore

2. Cf. Aristote, *Politique*, Livre VII.

largement en friche. Les systèmes politiques autres que la Cité, auxquels les historiens, pour leur part, avaient voués un très grand soin – Hérodote plus encore que Thucydide – étaient nominalement désignés par Aristote comme « barbares », mais demeuraient dans une profonde indétermination conceptuelle. Comme l'on sait, la formation en Grèce même d'un système impérial antinomique de la Cité a provoqué chez le Stagirite un silence d'autant plus parlant, que son propre élève avait présidé à son instauration. Mais le but que nous nous sommes assigné n'est pas de consacrer un culte à Aristote, ou de plaider la cause d'une science politique « néo-classique ». Tout le respect que nous devons aux auteurs est de ne pas travestir leurs pensées ; il n'interdit pas de se hisser sur leurs épaules pour développer une analyse qu'ils n'avaient fait qu'esquisser.

Les composantes d'un système politique ne sont pas toutes sur le même pied. Certaines lui sont logiquement indispensables, les autres non. La première composante d'un système politique, ce sont les individus. Il n'est pas utile de revenir ici sur l'« individualisme méthodologique »qui a guidé notre recherche : bien que le système politique soit émergent par rapport aux agents qui n'ont pas normalement conscience de toutes ses propriétés, et bien que ces derniers acquièrent nombre de leurs déterminations dans l'interaction constitutive du système, ils sont en dernière analyse ce qui le rend possible. Ils peuvent entrer dans les rôles sociaux spécifiques qui correspondent aux attentes spéculaires, mais la pluralité de ces rôles s'intègre dans leur personnalité, et ils ne sont rien sans elle. À moins de prendre la différenciation fonctionnelle pour ce qu'elle n'est pas, c'est-à-dire une division *intrinsèque* de l'action sociale, il faut reconnaître, dans les modèles individuels des agents, la matrice de la spécification de tous les rôles. Les individus sont non seulement ce qui compose les différentes communautés de chaque système, mais aussi ce qui leur permet de communiquer entre elles et les y contraint. Il n'y aurait en effet, remarquons-le, aucun sens à parler de « clôture communicationnelle » de l'organisation sociale puisque toute organisation de ce genre communique nécessairement avec les autres par le canal des individus qui leur appartiennent.

Mis à part les individus, les composantes sont ou bien propres à des systèmes particuliers et doivent donc être abordées à l'occasion de l'étude locale des situations historiques, ou bien, au contraire, universellement présentes. Pour distinguer terminologiquement ces dernières, nous les appellerons les *instances* du système. La première d'entre elles est la communauté autonome, les autres sont le système de sacralité, le système de régulation des conflits, le système d'échange entre foyers de parenté et le système de défense, qui tous s'entrecroisent. L'instance sacrée, comme on l'a dit, ne prend pas obligatoirement la forme d'une religion traditionnelle, mais s'étend à tout ce que les agents reconnaissent comme devant échapper nécessairement à leur volonté : c'est uniquement à ce titre qu'elle est universelle. L'instance de régulation des conflits ne prend pas obligatoirement la forme d'un droit positif, celle

d'échange, la forme d'un marché, et celle de défense, la forme d'une armée subordonnée aux pouvoirs publics. Mais il reste indispensable que tout système politique possède une dimension sacrée, une procédure de régulation des conflits, une économie, et soit stratégiquement organisé. La corrélation entre les instances du système politique est si intriquée que chacune d'entre elles peut paraître déterminante de toutes les autres. En fait, chacune est *déterminée* par toutes les autres, et ce n'est que la réciprocité du système qui la rend déterminante. Or, pour forte qu'elle soit, comme cette détermination n'est pas néanmoins complète- et surtout comme elle est sans priorité (chaque instance étant déterminante) – c'est se fourvoyer que prétendre remonter déductivement d'une instance particulière au reste du système. Cette erreur est aggravée si la même instance est toujours choisie pour référence ; car alors elle est arbitrairement posée comme extérieure au système auquel elle appartient et qui conditionne jusqu'à sa faculté de déterminer les autres instances. Il est vrai que, dans un système donné, une instance peut être plus déterminante qu'une autre, au sens où elle subit, le cas échéant, moins d'effet qu'elle n'en produit ; mais cette supériorité, qui n'est jamais constante, dérive à son tour de la configuration particulière du système considéré. Il est simplement permis d'aborder un système politique *sous l'angle* de l'une de ses instances, plutôt que de l'appréhender macroscopiquement ; sous réserve cependant de n'en tirer directement aucun jugement sur la situation de l'instance (choisie pour les besoins de la cause) à l'intérieur du système. Par exemple, de la découverte d'une liaison entre les caractères de l'instance économique et les caractères des autres instances, il n'est nullement légitime de conclure que l'économique est déterminant en *dernière* instance, puisque cette liaison signifie aussi bien que l'économique est déterminé par les autres instances qui laissent leur marque sur lui, que le contraire. Si l'on nomme « économisme » l'erreur consistant à prendre une instance dont les caractéristiques sont les *signes* des caractéristiques des autres instances, pour la *cause* de ces dernières, il faudrait nommer « politisme » l'erreur comparable consistant à poser le régime comme seule instance autonome du système et comme seul déterminant de tout le reste ; il faudrait également nommer « systémisme » l'attitude opposée que nous préconisons ici. L'économisme n'a qu'un avantage sur le politisme, il fait contrepoids à la tendance spontanée de l'observateur à prendre le pouvoir politique pour un potentiel de génération absolue du social dans sa totalité, et en particulier pour la matrice du système politique. Il reste, à tous les autres égards, en-deçà du point de vue systémique.

Chaque réduction du système à l'une de ses composantes comporte une part de vérité, qui correspond au fait que le système est intégré de telle manière qu'une instance quelconque renvoie à n'importe quelle autre. Il est vrai que toute détermination d'une instance constitue une contrainte pour les autres, une limitation de leur degré de liberté *a priori*, c'est-à-dire une restriction de la gamme de leurs états possibles ; et que par conséquent la connaissance même isolée – d'une instance ne nous laisse pas dans l'ignorance radicale du reste du système. De même que le squelette d'un animal disparu nous renseigne sur les autres aspects de son anatomie, au point qu'une re-

constitution est fréquemment possible sur la base d'un simple fragment, de même un système politique contient tant de corrélations, donc de redondances, que nous sommes autorisés dans certaines limites à considérer l'économique à partir du régime et réciproquement. Pareillement, malgré l'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie, notre connaissance du patrimoine littéraire et savant de l'Antiquité classique ne se borne pas aux seuls textes qui ont été effectivement conservés. Ceux-ci ont en effet gardé la trace d'une interaction avec les œuvres perdues qui avaient elles-mêmes subi l'influence des œuvres qui nous ont été transmises. Si bien que nous possédons une idée de ce qui nous est pourtant inaccessible, au sens où la cohabitation des textes au sein d'une même culture n'est pas livrée au plus complet hasard. Cette idée reconstruite demeure toutefois nécessairement imprécise, et, ce qui est plus grave encore, nous ne pouvons mesurer avec exactitude son degré d'imprécision. De manière comparable, ce n'est pas n'importe quel régime qui est compatible avec n'importe quelle organisation économique, n'importe quelle religion, etc., sans qu'existe pourtant une correspondance stricte entre un régime donné et le tout dont il fait partie. Non seulement chaque instance dispose d'une marge d'autonomie qui lui permet de subir certaines perturbations extérieures sans se modifier, et de se modifier dans une certaine mesure sans modifier les autres, mais en outre, ce que nous désignons chaque fois sous le nom de « régime » ou d'« organisation économique » est une généralisation qui n'entre pas dans le détail infinitésimal des éléments, et conduit à faire abstraction de certaines corrélations. Alors que le récit utopique affirme librement la « compossibilité » d'instances que leurs traits respectifs rendent en réalité mutuellement incompatibles, et forge ainsi des chimères, la science politique doit s'obliger à respecter les effets d'interaction. Mais elle ne peut exciper de cette obligation pour exclure du possible tous les systèmes qui n'ont pas été observés au cours de l'Histoire, et pour proclamer l'unicité des corrélations. Ce n'est pas parce qu'un régime donné (ou un type de régime) n'est pas compatible avec n'importe quelle organisation économique (ou type d'organisation), qu'un régime (ou type de régime) correspond à une organisation (ou type d'organisation) économique et une seule, précisément celle dont on a empiriquement constaté qu'elle se manifestait simultanément. Il est aisé de jouer les prophètes à rebours en discernant des liaisons nécessaires, là où existaient des contingences encadrées par des corrélations partiellement connais sables ; cela est d'autant plus facile qu'il n'est pas question d'exhiber matériellement les médiations, puisqu'elles ne sont pas toutes matérialisées. Il est pourtant préférable de se tenir à l'écart de ces deux écueils.

Ces diverses incorrections théoriques peuvent être masquées par une définition trop vague ou fluctuante des types d'instances qui sont étudiées. Il est clair par exemple que si nous avons la légèreté de parler de « régimes politiques orientaux » et de « modes de production orientaux » – autrement qu'à titre de désignation provisoire –, la correspondance entre les deux sera tautologiquement établie, et nous aurons perdu la faculté de comprendre ces déterminations comme des modifications locales de types plus généraux. De façon analogue, si nous commettons la faute de nommer

« démocraties » les seuls régimes parlementaires contemporains, nous aurons établi une corrélation *a priori* mais stérile entre la démocratie et l'organisation économique contemporaine (ou du moins avec ce que nous aurons été capables d'identifier sous ce nom). Nous aurons peut-être alors contribué à l'histoire mais non à la science politique, même si – ce faisant – nous nous en réclamons.

Les typologies sont des instruments utiles et dangereux ; mais, si le risque qu'elles représentent est reconnu en principe, il est sous-estimé en pratique. Il est assurément impossible de comparer les régimes, de dégager leurs constantes, leurs variations, et partant leurs corrélations avec les autres instances, si nous ne savons pas en même temps les distinguer entre eux et les regrouper. La classification des genres et des espèces est une étape sans laquelle l'évolution ne peut être valablement appréhendée. Mais ce n'est pas pour autant qu'une typologie simplifiée, dérivée d'un petit nombre de critères opératoires, notamment structuraux, nous informe convenablement sur les régimes, puisque des régimes structurellement du *même type* peuvent être de *nature différente* s'ils sont inscrits dans une configuration systémique différente. La taxinomie ne peut être menée à bien que si la typologie qu'elle utilise permet d'insérer le nombre relativement petit de formes canoniques qu'elle admet dans une combinatoire suffisamment large de corrélations.

Il y a bien plus de systèmes politiques possibles (et de types de systèmes possibles) que de régimes (et de types de régimes) possibles, dans la mesure où la correspondance entre les états possibles des instances qui composent le système n'est pas bijective. Il y en a bien moins que de combinaisons *a priori* possibles entre les instances, puisque des incompatibilités existent entre leurs états. Comme nous ne pouvons sérieusement songer à établir une typologie des systèmes possibles, ce qui impliquerait une typologie pour chacune des instances (le système politique n'est en lui-même que la configuration de ses propres instances), et comme nous pouvons, au contraire, accéder au système sous l'angle du régime (à condition de respecter les restrictions énoncées précédemment), un objectif satisfaisant serait d'élaborer une typologie des régimes, ouverte sur la variété des autres instances du système politique – c'est-à-dire une typologie qui admette qu'un régime change éventuellement de *nature* quand il entre dans une autre configuration du système, sans pour autant changer de *type* – une typologie qui permette donc de rapprocher en nature des régimes de types différents, et inversement. Par opposition à l'approche imprudente qui consiste à adopter une typologie close, et s'empêche de voir que les spécifications historiques d'un type de régime peuvent en altérer la nature, il s'agirait de ne considérer chaque type de régime qu'en fonction de l'inscription dans le système dont il tire sa nature. De même qu'une molécule peut être un poison ou un médicament selon le contexte dans lequel elle est utilisée, un même type de régime peut remplir deux rôles opposés dans deux systèmes distincts, et l'ordre de préférence que nous pouvons les uns et les autres introduire entre les régimes, devra d'abord tenir compte

de leur nature, ensuite seulement de leur type. Il est en effet des démocraties authentiques qu'un monarchiste préfère à certaines monarchies non moins véritables, il est des monarchies qu'un démocrate préfère aussi à certaines démocraties.

Or il ne servirait à rien, sinon à obscurcir les choses, que d'intégrer les différences de nature dans la typologie en autant de subdivisions : les changements de nature ne sont pas des espèces à l'intérieur d'un genre, ils sont des altérations sur des dimensions d'un autre ordre. Dans un texte de Borgès commenté par M. Foucault, on apprend qu'une « certaine encyclopédie chinoise » aurait enseigné que :

> Les chiens se divisent en : *a*) appartenant à l'empereur, *b*) embaumés, *c*) apprivoisés, *d*) cochons de lait, *e*) sirènes, *f*) fabuleux, *g*) chiens en liberté, *h*) inclus dans la présente classification, *i*) qui s'agitent comme des fous, *j*) innombrables, *k*) dessinés avec un pinceau très fin en poils de chameau, *l*) etc., *m*) qui viennent de casser la cruche, *n*) qui de loin semblent des mouches. [3]

On accordera, à la lumière de cet exemple, que la typologie des régimes ne saurait à elle seule inclure celle des situations dans le système, et qu'il n'est pas opportun de les mêler, sauf à faire justement de la taxinomie politique une espèce à l'intérieur du genre des encyclopédies chinoises...

Ce qui est dit des types purs vaut tout autant pour leurs hybrides ou « régimes mixtes » qui constituent, en fait, le cas général, et que nous considérons en conséquence à titre principal dans ce qui suit. Ce n'est pas uniquement la typologie des régimes canoniques qui peut être ouverte ou close, mais également celle des régimes mixtes. Les hybrides changent aussi de nature en fonction de leur inscription dans le système, en sorte qu'une théorie des régimes mixtes est sans doute plus réaliste qu'une théorie des régimes purs, mais elle serait par ailleurs aussi défectueuse si elle omettait l'interaction systémique, et prenait le mélange des régimes pour une représentation adéquate de l'altération de leur nature.

Si on écarte les fausses typologies qui se réduisent à des découpages historiques ou géographiques, et sont une simple renonciation à la science, la plupart des typologies utilisées en analyse politique sont des élaborations (ce qui n'est pas toujours dire des améliorations) à partir des principes grecs, et plus particulièrement aristotéliciens. Même la classification de Montesquieu y demeure enracinée, et c'est seulement leur version vulgarisée qu'elle perfectionne. En ajoutant à la tripartition classique (gouvernement d'un seul, de quelques-uns, de tous) un critère apparemment nouveau de conformité ou de non conformité aux lois, Montesquieu ne fait que retrouver une démarcation également classique entre régimes « eunomiques » ou « isonomiques », régis par des lois dignes de ce nom, pourvus d'une constitution au sens strict, et les régimes « anomiques » ou « dysnomiques », dans lesquels le gouvernement n'est lui-même sujet à aucune loi supérieure à sa propre volonté, et qui sont pourvus d'une

3. M. Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, 1966, Préface, p. 7 sq.

constitution au sens large (on peut décrire leurs institutions) mais non au sens strict (elle ne contraint que les gouvernés). Or, tandis que les trois types canoniques dérivés de la tripartition classique (monarchie, aristocratie, démocratie républicaine) sont doublés chez les Grecs par trois formes corrompues correspondant au critère de démarcation (tyrannie, oligarchie, démocratie démagogique), Montesquieu ne retient que quatre types (monarchie, aristocratie, démocratie et despotisme, ce dernier étant l'équivalent chez lui de la tyrannie chez les auteurs grecs), et sa taxinomie opère, à cet égard, un recul.

Ultérieurement, le critère de primauté de la loi subit un déplacement afin de s'adapter à la grande césure contemporaine entre les régimes dotés d'une représentation parlementaire effective et ceux qui en sont dépourvus. La tripartition classique, sans être abandonnée, s'en est trouvée reléguée au second plan. Tout en conservant le cas de figure théorique de la démocratie classique, désormais nommée « démocratie directe », on a appelé « démocraties » les régimes à caractère parlementaire par opposition aux « régimes autoritaires ». Ceux-ci ont été divisés en « monarchies traditionnelles » (absolues ou « féodales », voire « tribales ») et en « dictatures ». Ces divers types furent à leur tour redivisés selon trois critères : un critère d'*origine* institutionnelle des gouvernants (« dictatures de parti unique », « dictatures militaires », « dictatures ecclésiastiques », « dictatures plébiscitaires ») ; un critère d'*orientation* des politiques économiques (« démocraties libérales » ou « conservatrices », et « sociales-démocraties ») ; un critère *structurel* concernant la relation entre gouvernements et parlements (« régimes parlementaires », « régimes semi-parlementaires », « régimes présidentiels », « régimes présidentialistes »). Ces nouvelles classifications (qui varient sur des points mineurs d'un auteur à l'autre) sont également en recul sur la taxinomie aristotélicienne, puisque, d'une part, la tripartition a été conservée tout en devenant brumeuse – le gouvernement électif de quelques-uns est désormais assimilé au gouvernement de tous et nommé « démocratie » pour cette raison – et parce que, d'autre part, le critère de légalité a été confondu avec cette dernière : le gouvernement non électif (ou fictivement électif) de quelques-uns ou d'un seul étant désormais assimilé à la tyrannie et nommé « dictature » pour cette raison. Enfin, la présence éventuelle d'autres séries de critères comme le respect des Droits de l'homme, est plus nominale que réelle, dans la mesure où les Droits de l'homme ne sont rien d'autre en fait que le « droit des démocraties (contemporaines) », ce qui nous ramène aux critères parlementaires et à la typologie précédente.

Au-delà de leur adaptation aux régimes contemporains, les classifications nouvelles sont fondamentalement apparentées aux typologies classiques dont elles représentent pourtant une perte de substance [4], et les difficultés qu'elles rencontrent trouvent leur origine dans la problématique initiale.

4. Nous laissons ici de coté les classifications wébériennes qui ne sont pas à proprement parler des typologies de régimes, mais des typologies des formes de légitimation des régimes (voir plus haut).

En axant leur analyse sur la participation des acteurs sociaux au traitement institutionnel des affaires publiques, les penseurs grecs ont mis à jour ce qui est indubitablement le problème central de la description des régimes, mais ils ne lui ont pas vraiment fourni de solution. Bien qu'ils aient distingué, plus nettement que les Modernes, entre membres de la communauté politique ou « citoyens » et membres de la seule société ou « habitants de la Cité », ils ont laissé un flottement s'établir entre la participation à la communauté politique et la participation aux pouvoirs publics. En principe, le citoyen se définit par sa capacité à être magistrat, donc par sa capacité à participer directement au pouvoirs publics. Mais ce n'est précisément que dans la démocratie que les citoyens disposent tous d'un égal accès aux magistratures. Si donc seul un petit nombre a effectivement accès aux magistratures, deux positions sont possibles : ou bien l'on nomme (avec les Modernes) presque tous les habitants de la Cité « citoyens » indifféremment, et l'on est alors en aristocratie, c'est-à-dire dans un régime où seule une partie des citoyens dispose de la faculté de gouverner ; ou bien l'on réserve le nom de « citoyens » à ceux qui jouissent de la faculté de gouverner, et on est alors en démocratie, aussi petit que soit le nombre des citoyens. En d'autres termes, ou bien l'on adopte un critère unique et fonctionnel pour définir le citoyen comme celui qui exerce effectivement les pouvoirs publics, et l'on est alors en toute logique toujours en démocratie ; ou bien l'on double ce critère par une définition intrinsèque du citoyen. Comme il serait absurde de nommer « démocraties » tous les régimes sans exception, force est donc bien de définir la citoyenneté autrement que par l'exercice effectif des pouvoirs publics. Et c'est seulement une fois en possession d'un tel critère de définition, que l'on pourra nommer « démocraties » les régimes dans lesquels tous les citoyens participent, oligarchies, ceux dans lesquels seul un petit nombre de citoyens participent, « monarchies » ceux dans lesquels un seul individu participe, et « mixtes » ceux dans lesquels la participation aux pouvoirs publics est partagée entre tous les citoyens, mais de manière inégale. La difficulté réside dans le fait qu'il n'y a pas de critère de définition des citoyens qui soit entièrement indépendant de la décision des pouvoirs publics, donc du régime, alors que le régime n'est lui-même défini que relativement à une définition du citoyen. Même si la citoyenneté repose sur un critère aussi objectif que l'âge, le sexe, ou l'hérédité, comme c'est le cas en Grèce, il incombe aux pouvoirs publics de fixer l'interprétation de ce critère, notamment en matière d'hérédité. Qui dira à quel degré elle doit être calculée et de quelle manière, sinon, en effet, les pouvoirs publics ? Suffira-t-il d'être né sur le sol de la Cité, ou faudra-t-il descendre d'un parent lui-même citoyen, ou de deux, quatre, huit, seize, etc. ? Quelle différence y aura-t-il entre une aristocratie qui fixera très largement le nombre des citoyens et une démocratie qui le fixera très restrictivement ?

À ce problème, il n'existe pas d'autre solution que de distinguer, ce que n'ont fait ni les Anciens ni les Modernes, entre les systèmes et les régimes. La communauté politique (le groupe des citoyens) est définie par le système, non par le ré-

gime ou ceux qui en sont les maîtres ; elle est le produit d'une interaction spéculaire acentrique dans la société tout entière. Seule la sélection de degrés différents de participation des citoyens aux pouvoirs publics relève du régime. C'est ainsi que si le système exclut spéculairement les femmes de la communauté politique, le régime pourra être démocratique malgré cette exclusion, alors que même si le système intègre les femmes dans la communauté politique, le régime pourra être aristocratique.

De même, le critère de légalité doit être interprété comme un critère de conformité du régime aux règles acceptées dans le système, sinon un régime serait toujours soumis à des lois, s'il était permis à ses dirigeants de les édicter arbitrairement.

Il faut donc admettre qu'un régime se définit et du point de vue de la participation et du point de vue de la légalité, de manière *relative* à l'état du système considéré, non de manière absolue ; et c'est pourquoi un même régime peut changer de nature selon le type de système auquel il est rattaché. Comme nous l'avons dit, le régime rétroagit sur le système, mais pas au point de le contrôler : ce ne sont pas les magistrats athéniens qui décident d'écarter de la citoyenneté les étrangers, les femmes et les esclaves, car leur exclusion est *antérieure* à toute décision et seulement *constatée* par eux. Voudraient-ils la supprimer par une loi, qu'ils violeraient alors la légalité référentielle du système. De la sorte, le régime athénien peut être sans contradiction à la fois esclavagiste, sexiste et démocratique, tandis qu'il n'y a pas de démocratie dans les systèmes contemporains si de telles exclusions sont prononcées. Ce change- ment dérive beaucoup moins d'un changement du concept de démocratie que d'un changement dans la perception sociale de la communauté politique. Au contraire, en devenant plus inclusive, la démocratie s'est paradoxalement réduite, puisque la participation d'un nombre élargi de citoyens s'est soldée par une participation moins intensive, et à vrai dire – comme nous le verrons ultérieurement- par une transformation de la démocratie en régime mixte. Ce dernier mouvement est lié à l'émergence d'une notion inconnue des Grecs, celle de *représentation* – notion qui est au cœur du parlementarisme. La taxinomie des régimes doit s'effectuer sur plusieurs dimensions. I a plus importante concerne la relation générale entre le régime (quelle que soit sa structure) et l'ordre du système (quel qu'il soit lui-même) ; et nous consacrerons un chapitre à l'étude des nombreux régimes qui font exception à l'ordre de leur système. La seconde concerne la relation entre les groupes de citoyens du point de vue de l'exercice des pouvoirs publics, et nous consacrerons un autre chapitre aux régimes dans lesquels la participation est diluée, un autre encore aux régimes dans lesquels elle est au contraire concentrée. Nous retrouverons à cette occasion la tripartition classique, mais en la renversant, pour faire des régimes canoniques des composantes des deux catégories principales de régimes mixtes (oligo-démocraties, et oligo-monarchies), au lieu de traiter ces derniers comme des anomalies au sein des régimes canoniques. La troisième dimension concerne le degré d'intégration des pouvoirs publics entre eux, et

leur relation à la société ; et nous consacrerons un autre développement à cette question qui est en réalité celle de l'État. Quant aux deux autres dimensions, celle de la relation aux métasystèmes dans lesquels le système est inclus, et celles des politiques publiques, elles feront l'objet de traitements séparés.

SECTION I

Morphologie des systèmes

1

Les métasystèmes politique et leurs transitions de phases

D'après les principes généraux de la systémique, un système quelconque n'est correctement décrit que s'il a été replacé dans son environnement. Ceci vaut tout particulièrement pour les systèmes politiques, qui ne peuvent en aucun cas être considérés comme des organismes clos, puisqu'ils sont chacun virtuellement et en permanence les prédateurs et la proie de chacun des autres, et qu'au surplus leur unité procède d'une auto-identification dont nous savons qu'elle est dépendante – par spécularité – de l'identification effectuée par les agents appartenant aux systèmes politiques extérieurs.

Pour fixer le vocabulaire, nous appellerons *écosystème politique* la part de l'environnement général d'un système politique, formée de tous les systèmes politiques extérieurs qui sont en interaction avec lui. Nous en exclurons : d'une part, l'environnement naturel, qui n'est rien d'autre que l'écosystème physique de l'écosystème politique ; d'autre part, les systèmes politiques extérieurs avec lesquels le système de référence n'entretient que des relations nulles ou peu significatives pour lui.

L'écosystème politique commun à plusieurs systèmes politiques est leur *monde*. À l'intérieur d'un monde, tous les systèmes (politiques) entretiennent des relations qui sont toujours au moins culturelles (au sens où ont lieu des échanges spéculaires

d'images réciproques, qui se forgent par certains contacts matériels : voyageurs, émissaires, etc.), et stratégiques. Mais il va sans dire que les transactions peuvent être plus denses (commerciales, migratoires, etc.). Quoi qu'il en soit, dans un *monde* de telles relations existent nécessairement, qu'elles soient d'hostilité ou de bon voisinage.

Par suite de la définition, il faut dire que les interactions politiques *entre* mondes distincts sont au contraire indirectes ou absentes. Par exception, un système ou un groupe de systèmes particuliers peut néanmoins se trouver situé à la jointure de plusieurs mondes qui n'ont d'abord de contact que par sa médiation. Il est cependant évident que le développement des techniques de communication et de transport, ou plus simplement l'intensification des échanges à un même niveau de développement, tend à unir tous les mondes en un seul. Cette unification qui – pour autant que nous le sachions – est irréversible, ne doit en aucune façon être confondue avec l'intégration – par contre aisément réversible – de tous les systèmes d'un même monde en un seul système politique unitaire : la mémoire des peuples est autrement plus longue que la durée des empires, et même les peuples « sans histoire » conservent dans leurs mythes la trace de leurs rencontres.

S'il arrive qu'un monde embrasse la totalité des systèmes politiques contemporains qui sont *connus de l'observateur*, ils constituent alors un *univers* politique. Dans le cas contraire, l'observateur est confronté à un *plurivers*, composé de mondes s'ignorant mutuellement. Mondes, univers et plurivers ne peuvent bien sûr être distingués que si l'observateur, étant extérieur aux mondes qu'il décrit, constate la coexistence de mondes qui ne communiquent pas entre eux, même si chacun d'eux suppute qu'en réalité il n'est pas unique. Nous pouvons explorer l'univers physique dans sa totalité, jamais nous ne saurons s'il abrite un plurivers : quand bien même entrerions-nous en contact avec un autre monde, il s'intégrerait au nôtre pour former aussitôt avec lui un univers. Les plurivers n'apparaissant que de manière *rétrospective*, nous sommes seulement assurés d'être entrés dans une ère d'universalité politique à l'échelle de la Terre, au sens où tous les systèmes politiques habitant cette planète appartiennent désormais à un même monde. Il devient par conséquent pour la première fois légitime d'appeler *géopolitique* l'étude du monde politique contemporain comme tel. Il serait pourtant, en toute rigueur, inopportun d'appliquer rétrospectivement la géopolitique au plurivers qui a encadré l'histoire humaine pendant presque toute sa durée. Il serait notamment imprudent de croire que les phénomènes qui se sont produits dans les mondes parfois très réduits dont ce plurivers fut formé, étaient en tous points similaires à ceux qui caractérisent l'univers plus complexe de la géopolitique. Le changement à cet égard n'est pas limité à un effet de seuil démographique ni même à des transformations stratégiques liées aux développements techniques, il tient surtout à un bouleversement de la relation entre le monde politique et l'écosystème naturel : loin d'avoir remplacé un « monde clos » par un « univers infini » – selon la célèbre formule d'Alexandre Koyré –, l'universalisation politique de la Terre s'est traduite par une *clôture* territoriale qui n'avait jamais existé auparavant.

Alors qu'il était jadis concevable qu'un groupe franchisse seul les colonnes d'Hercule ou aille coloniser l'Eldorado, afin d'échapper à l'écosystème politique initial, il n'est plus maintenant un seul endroit accessible de l'écosystème naturel dans lequel un groupe pourrait espérer former isolément un nouveau monde, en se libérant vraiment des limites de l'ancien. L'espace physique connu est plus vaste, mais l'univers politique s'y étend d'un seul bloc. Dans les bornes de l'avenir prévisible, rien ne ressemblera plus à l'*ouverture* de l'espace politique qui paradoxalement avait marqué le passé de l'espèce humaine. Les remarques qui suivent, cependant, au niveau de généralité qui est le leur, ne portent que sur ce qu'il y a de commun à tous les types d'écosystèmes politiques ; elles se situent donc *en amont de la géopolitique* qu'elles ne prétendent nullement remplacer.

Tout monde politique conserve en lui les traces des anciens mondes auxquels il succède, c'est-à-dire de ceux auxquels ses fragments avaient naguère appartenu. Le mot *fragment* est choisi pour sa neutralité, et recouvre aussi bien des groupes sociaux connexes, par exemple ceux qui forment les systèmes unitaires, que des réseaux sociaux transversaux répartis entre plusieurs groupes connexes. Ainsi l'Italie conserve la trace de l'Empire romain et la Diaspora juive celle du peuple hébreu. Les traces dont il s'agit ne sont pas de simples vestiges muséographiques ayant perdu toute signification sociale actuelle. Ce sont principalement des modalités particulières d'organisation, des structures rémanentes dont les vestiges proprement dits rappellent seulement l'origine.

Aucun monde connu de nous (même si l'on y inclut les plus reculés de ceux que l'archéologie enregistre) n'est le premier de tous. D'où cette conséquence remarquable que tous les mondes politiques offerts à l'étude sont la résultante du démembrement et du remembrement de ceux qui l'avaient précédé, ou, pour s'exprimer avec plus de précision, la résultante d'un processus sériel de recomposition des mondes antérieurs dont la première origine est perdue. Cet aspect des choses est d'une grande importante pour la science politique qui ne peut en aucun cas se borner à être la science des processus politiques *internes*, puisque tous ses objets possibles tirent certaines de leurs déterminations essentielles d'un cycle perpétuel de dislocations et de reformations des mondes au cours du temps.

Il n'entre pas cependant dans notre propos de présenter ici un plaidoyer en faveur du domaine dit des « relations internationales », qui, au demeurant, n'en a nullement besoin. Au niveau macroscopique où nous nous situons, cette notion n'est tout bonnement pas pertinente. De deux choses l'une en effet : ou bien le concept de « nation » est pris au sérieux, et les relations internationales concernent des entités dont la portée historique est extrêmement restreinte et dont la validité théorique demeure à établir ; ou bien il recouvre l'ensemble des relations politiques externes des unités politiques élémentaires, et son utilisation suppose préalablement résolu le problème de la partition « élémentaire » des mondes politiques – problème qui est justement resté jusqu'à présent sans solution satisfaisante.

Le propre des mondes est de ne pas posséder de composantes « atomiques » à proprement parler. Aucun système politique ne constitue *intrinsèquement* une unité élémentaire, mais il est, au contraire, perpétuellement susceptible de se fragmenter en unités moindres, ou de s'agréger à d'autres pour composer des unités plus grandes. Nous n'avons pas affaire à une sorte de mécano dont les morceaux, toujours identiques, se combineraient de façon chaque fois différente, mais bien plutôt à une sorte de tissu dont la trame se prête à des configurations évolutives. Quant aux agents individuels, ils sont certes les composantes ultimes des unités politiques. Pourtant, non seulement ils ne s'élèvent évidemment jamais eux-mêmes au rang d'unités politiques, mais ils ne peuvent pas même être pris directement en considération à ce niveau. Les segments pertinents sont des groupes qui se définissent par rapport aux communautés qu'ils peuvent éventuellement former. Il serait futile de se demander quelle taille minimale est requise pour qu'un groupe puisse accéder au rang de communauté politique ou autonome : la réponse est entièrement relative aux circonstances, d'autant que les unités politiques sont le plus souvent constituées de plusieurs groupes capables en d'autres circonstances de former chacune une unité singulière.

Un monde n'est pas non plus une distribution particulière, à un moment donné, de populations et de territoires interchangeables, il est une configuration de systèmes, qui doit être comprise comme une transformation de mondes antérieurs. Il est marqué par les singularités historiques de ses fragments. En d'autres termes, un monde n'est pas un simple *ensemble* de systèmes politiques unitaires qui se partagent un territoire et sa population, il est une organisation complexe de groupes qui s'enchevêtrent, et dont l'interaction produit des morphologies parmi lesquelles des unités se laissent reconnaître.

Certes, les systèmes unitaires possèdent par définition une identité propre : ils sont identifiables par les agents et ne se réduisent pas à être la somme de leurs composantes. Cette identité est un métissage imparfait des identités de leurs composantes, acquises dans les mondes précédents, puis modifiées dans l'interaction constitutive du système unitaire. Mais l'homogénéisation opérée par les unités n'est jamais si totale qu'elle anéantirait la mémoire structurelle des composantes, ou qu'elle interromprait leurs liaisons transversales avec les composantes d'autres unités. Au lieu d'une clôture hermétique des systèmes unitaires, telle qu'il arrive aux nationalismes de la rêver, on observe au contraire leur perméabilité pour leurs composantes respectives. Celles-ci maintiennent des rapports avec les composantes d'autres systèmes avec lesquels elles avaient antérieurement été en interaction directe au sein d'un système unitaire unique, ou tissent des liens nouveaux avec d'autres composantes, à mesure que des communautés objectives justifient les rapprochements. Par exemple, une communauté religieuse peut relier des composantes appartenant à des unités hostiles, et provoquer parfois leur éclatement.

Les systèmes unitaires entretiennent bien entendu des relations situées à leur propre niveau, les plus manifestes étant les relations diplomatiques frontalières ; mais ils sont pris par surcroît dans l'écheveau des relations existant entre leurs composantes.

Parfois, les relations du second type se résolvent en relations du premier, comme dans le cas d'un irrédentisme qui se solde par un rattachement. Le plus souvent, néanmoins, les choses sont plus complexes, et les liens internes d'un système compensent les liaisons transversales et créent un équilibre plus ou moins stable entre les deux tensions. La tendance naturelle des systèmes unitaires est sans nul doute de réduire les liaisons transversales et d'accentuer leur intégration. Mais cette tendance, qui prend habituellement la forme d'un patriotisme ou d'un chauvinisme, est simultanément contrariée par une tendance analogue des fragments à consolider leur propre identité (régionalisme, indépendantisme, etc.), et par celle des groupes transversaux à se rendre autonomes, ou à provoquer l'intégration des systèmes auxquels ils appartiennent respectivement en une plus vaste unité commune.

Tout se passe comme si chaque fragment de monde qui avait été en interaction directe avec un autre fragment, en Particulier dans un système unitaire, gardait par la suite une relation privilégiée avec ce fragment, même s'ils appartiennent ensuite à des systèmes unitaires distincts. Cette mémoire, qui tend à décliner avec le temps (au sens où les homologies sont progressivement recouvertes par d'autres interactions qui s'y superposent), est revivifiée quand de nouveaux points communs apparaissent. Davantage : il arrive que les points communs, s'ils sont assez forts, se substituent à la mémoire, et que des fragments de monde, qui n'avaient en fait jamais cohabité dans un système unitaire, *s'inventent* une hérédité commune qui leur permet de s'unifier. L'invention de l'hérédité, qui ne s'exprime jamais mieux que dans les mythes – puisque ceux-ci sont, comme on sait, référés par essence aux origines, par-delà la comptabilité du temps – est d'ailleurs le processus le plus universel de l'agrégation politique. La notion de patrie, ou son dérivé, celle de nation, repose sur ce processus. Il est frappant de constater que même les unités politiques modernes, qui sont censées être des sociations contractuelles, maintiennent vivace cette mythologie : la citoyenneté y est seconde par rapport à la nationalité ; et même les peuples qui sont des conglomérats disparates d'individus aux origines les plus diverses parviennent à vénérer des ancêtres communs. Toutefois, l'invention de l'hérédité, bien qu'elle répugne à se reconnaître comme ce qu'elle est et se donne pour l'expression d'une hérédité effective, est un processus itératif qui se prête à de nouvelles inventions, et rend possible l'instabilité des groupements.

Les systèmes unitaires, composés comme ils le sont de fragments qui inclinent sur la longue période à des regroupements divergents, ne sont au fond rien d'autre que la réalisation d'un équilibre temporaire entre attractions opposées. Il suffit d'une modification de la puissance relative des fragments, ou une modification du rapport de forces entre systèmes, pour que la balance se rompe et que le monde entre brutalement dans une phase de redécoupage, à laquelle aucune frontière naturelle n'est apte à résister. Les îles se rattachent alors aux continents, les montagnes sont contournées, les villes se construisent sur les deux rives d'un même fleuve. Or, la conquête militaire elle-même est largement conditionnée par la structure relationnelle

des fragments, en tant qu'elle est d'autant plus facile et durable qu'une proximité unit préalablement les fragments conquis au système conquérant.

Nous considérons dans ce qui suit les principaux types de relations entre systèmes, qui dérivent du jeu des relations transversales entre les fragments du monde auquel ils appartiennent. Cette étude est, dans le domaine de l'écosystémographie politique, la plus générale que l'on puisse aborder, puisque les relations directes entre systèmes unitaires, y compris leurs éventuelles inclusions dans des systèmes plus larges, ne sont que des cas particuliers dans la classe des intersections de fragments. Afin de souligner que les relations entre systèmes politiques ne transitent pas nécessairement par les divisions frontalières, nous emploierons un terme désignant *à la fois* les regroupements de systèmes unitaires et les réseaux transversaux partiels formés par leurs composantes, celui de *métasystèmes* politiques. Les métasystèmes, qui – ainsi que leur nom l'indique – sont également des systèmes et non de simples ensembles, sont les véritables matrices qui donnent naissance aux systèmes unitaires. Il ne s'agit pas en l'espèce d'une hiérarchie unilinéaire dans laquelle systèmes et métasystèmes seraient emboîtés les uns dans les autres, en une suite d'inclusions du plus élémentaire au plus global, mais d'un système complexe au sein duquel le statut même d'*élément*, c'est-à-dire d'unité autonome, est un *enjeu* essentiel. De même qu'aucun système politique n'est un atome insécable, aucun métasystème n'est définitivement fixé dans son rôle « molaire » : les métasystèmes tendent à devenir des unités élémentaires, les systèmes sont menacés de se réduire au rang de métasystèmes pour leurs composantes devenues autonomes, ou de composantes d'un métasystème devenu à son tour un système autonome. Un système politique qui se désintègre devient en effet un métasystème, un métasystème qui s'intègre devient à l'inverse un système. En un sens, l'histoire politique entière se ramène à la dynamique de cette perpétuelle alternance. Chaque fois, l'enjeu principal est d'atteindre ou de conserver l'état de pleine autonomie politique qui caractérise le système élémentaire. Participent virtuellement à cette compétition tous les fragments (composantes des unités, systèmes unitaires, métasystèmes, réseaux transversaux de composantes internes). Tout système politique élémentaire (à l'exception du cas-limite du système complètement isolé qui serait pour lui-même son propre monde) est inclus dans un et généralement plusieurs métasystèmes. Ce n'est que très rarement que tous les métasystèmes d'un même système élémentaire de référence s'emboîtent tous l'un dans l'autre ou se juxtaposent. Presque toujours il s'agit de métasystèmes hétérogènes qui s'enchevêtrent : ici la communauté est de langue (ou de souche linguistique), là elle est de religion (ou de souche religieuse) ou ethnique, ailleurs il s'agit d'une alliance militaire (formalisée ou non par des pactes), d'une liaison commerciale ou technologique, d'une appartenance à une même unité géographique, à un patrimoine historique partiellement commun, d'une analogie de structures politiques et sociales, etc. Un système élémentaire peut avoir tous ses métasystèmes en commun avec un autre système, ou seulement quelques-uns, il peut encore avoir certains métasystèmes en commun avec un autre système et certains autres avec un troisième, un quatrième,

sans que ceux-ci appartiennent nécessairement par ailleurs à un même métasystème. Deux remarques enfin : l'existence d'un métasystème n'induit pas obligatoirement des relations pacifiques entre les systèmes qui y participent ; et un même métasystème affecte généralement de façon inégale les composantes de chacun des systèmes élémentaires qui y participent (par exemple, un métasystème d'ordre linguistique ne saurait évidemment concerner au même titre les différents groupes d'une population multilingue).

Le problème fondamental auquel l'écosystémographie reste confrontée est celui de la discrimination concrète entre systèmes politiques élémentaires d'une part, et métasystèmes d'autre part. Des confusions risquent, en effet, de Survenir, puisque, comme nous l'avons dit, le destin naturel des systèmes élémentaires est alternativement de se dissoudre en une pluralité de systèmes élémentaires plus petits (alors reliés entre eux par un ou plusieurs métasystèmes), et de s'intégrer avec d'autres systèmes élémentaires dans un métasystème se cristallisant alors en un système élémentaire plus vaste. Or, une gamme indéfinie de situations intermédiaires peut apparaître entre ces différentes phases. Théoriquement, l'analyse devrait fonder ses discriminations sur les critères mêmes employés par les agents, mais le problème gît dans la multiplicité et l'insaisissabilité de ces critères. Les agents eux-mêmes ne s'expriment pas en termes de systèmes élémentaires et de métasystèmes, ils parlent de pays, de cités, de peuples, d'États, de nations ; et ils le font de manière inconsistante et extrêmement variable. D'où la nécessité de recourir à une terminologie qui tienne compte des situations créées par le vécu des agents, mais ne s'y réduisent pas ; faute que quoi, il faudrait continuellement changer de vocabulaire à mesure qu'on se déplace dans l'Histoire ou l'espace, et prendre partie aux côtés des agents sur l'enjeu constitué, comme on l'a indiqué, par le statut de système politique à part entière (c'est-à-dire « élémentaire « dans notre lexique). Nous devons par conséquent distinguer par nous-mêmes les systèmes et les métasystèmes, mais en séparant toujours cette distinction de celles qui sont effectuées par les agents qui restent pourtant le moteur de l'histoire des systèmes politiques.

C'est ainsi que nous appellerons « hyposystème » toute composante d'un système élémentaire si elle est dotée d'une autonomie partielle marquée par des pouvoirs publics propres. Dès lors on peut dire de tout système politique élémentaire (vécu comme complètement autonome par ses agents) qu'il est constamment en péril de se réduire soit à l'état de métasystème pour ses propres hyposystèmes (qui tendent réciproquement à s'élever au rang de systèmes élémentaires), soit à l'état d'hyposystème pour le métasystème principal auquel il appartient (et qui lui-même tend à se muer alors en système élémentaire). Le seuil à partir duquel une collectivité peut être dite posséder des pouvoirs publics propres, sans être cependant une communauté autonome peut être difficile à décider en pratique. Il faut en tout cas distinguer entre les pouvoirs publics déconcentres du système auquel la collectivité considérée appartient, et qui la gouvernent sans émaner d'elle, des pouvoirs publics par lesquels son autonomie partielle parvient à s'exprimer. Un hyposystème peut être un système qui

a perdu sa pleine autonomie, ou un système autonome en voie de formation ; il peut aussi être une simple communauté locale, sans passé pleinement autonome ni vocation à la pleine autonomie, située dans un système décentralisé.

L'important est de dissocier une fois encore l'*autonomie*, qui s'oppose à l'hétéronomie, de l'indépendance qui s'oppose à la dépendance. Comme tout système en général, un système politique n'est autonome que s'il est dépendant de son environnement. Cette dépendance se manifeste au moins dans les relations avec l'environnement naturel. Même l'idéal d'*autarcie* n'est qu'un rêve de parfaite indépendance politique : un système politique est autarcique s'il n'est dépendant que du seul environnement naturel qui lui appartient en propre, et dont il peut assurer l'indépendance stratégique. Mais il ne s'agit que d'un idéal inatteignable, pour ce motif que l'indépendance politique au sein d'un monde est une contradiction dans les termes : la défense stratégique de l'environnement naturel consiste en une interaction avec l'environnement politique, tel que, même en l'absence de toute alliance, chaque système dépend, pour sa défense, d'un équilibre stratégique conditionné par l'état de la stratégie de ses voisins.

Dans le vocabulaire courant, la dépendance est assimilée à la *sujétion* : un système est réputé dépendant si son organisation est contrôlée par un autre système. Mais il est clair que l'indépendance signifie alors l'autonomie. Si, comme il convient, nous distinguons les deux choses, il apparaît au contraire qu'un système autonome dominant n'est pas indépendant, et qu'il dépend des systèmes, alors hétéronomes (au moins en partie), qui lui sont assujettis. Or de même qu'un système en général dépend d'autant plus de son environnement naturel qu'il est plus complexe, un système politique est d'autant plus dépendant de son environnement naturel qu'il exploite son autonomie pour se complexifier : il tisse un nombre croissant de relations diplomatiques, commerciales, culturelles, etc. Plus le système est complexe, plus il doit acquérir de ressources pour nourrir ses processus plus nombreux, plus il doit étendre loin sa domination, et plus il multiplie ses dépendances, donc sa fragilité. Même si la diversification de ses ressources lui permet des substitutions, il doit encore augmenter sa complexité pour gérer diversifications et substitutions. Il devient à la limite un immense système nerveux qui peut être facilement atteint, chaque perturbation locale se répercutant dans l'ensemble du système.

Tout système politique dépendant de ses composantes, s'il est très complexe, son organisation ne peut plus être entièrement gérée par des pouvoirs publics centraux ; et force lui est de consentir à l'autonomisation de ses composantes, donc a leur accession au rang d'hyposystèmes. Bien sûr, cette autonomisation ne saurait être totale, sauf à provoquer l'éclatement du système, et sa transformation en un simple métasystème composé des hyposystèmes devenus des systèmes élémentaires à part entière. L'optimum pour un système complexe est une intégration suffisamment grande de ses composantes pour obtenir une mobilisation efficace d'un nombre élevé de ressources et une décentralisation suffisamment grande pour que le coût de la mobilisation des ressources n'excède pas celui de leur production, et pour que les perturba-

tions locales ne se répandent pas immédiatement, par contagion, à l'ensemble. Un équilibre de ce genre est obtenu au moyen de l'autonomie partielle des hyposystèmes, de telle sorte que l'état de chaque hyposystème soit homéostatiquement maintenu dans des limites compatibles avec les ressources nécessaires au système, sans que l'intervention centrale ne perturbe son activité. L'autonomie des arbitrages judiciaires doit par exemple être entière pour les litiges dont les répercussions ne dépassent pas les limites de l'hyposystème considéré, mais une hétéronomie est nécessaire dans tous les autres cas, à commencer par tous ceux qui exigent des arbitrages entre hyposystèmes différents. Ceci est valable dans les autres domaines des affaires publiques. Par exemple, la centralisation de l'autorité militaire constitue un avantage pour la conduite des opérations, aussi longtemps que le centre de décision et son réseau de communication sont préservés, mais un inconvénient redoutable dans les autres cas, ainsi qu'on l'a montré au chapitre précédent.

D'où il suit que l'autonomie d'un système politique ne doit pas être assimilée à celle de ses pouvoirs publics centraux, et que l'autonomie de son organisation peut parfaitement consister en une réduction de l'autonomie du centre, compensée à la périphérie. Pour qu'un système soit *intégré* et non réduit à un simple métasystème, et il faut et il suffit que la quantité d'autonomie de ses hyposystèmes soit déterminée centralement ; mais la détermination centrale de la quantité de l'autonomie périphérique n'est pas réductible à une hétéronomie des composantes. Un système intégré est décentralisé si l'autonomie périphérique est grande, centralisé dans le cas contraire. Un système non intégré, c'est-à-dire dans lequel l'autonomie des composantes n'est pas déterminée centralement, est un métasystème.

Des distinctions plus précises demandent toutefois à être introduites entre les différents genres de métasystèmes. Les uns, comme on l'a vu, sont *transversaux :* ils sont de simples intersections de fragments de systèmes unitaires distincts, ou des unions de systèmes unitaires dont les relations ne sont pas gérées par des organes communs. L'Islam est aujourd'hui, par exemple, un métasystème transversal dans la mesure où il comprend soit des systèmes unitaires entiers soit des fragments de systèmes unitaires, sans engendrer d'organes de contrôle communs. Les autres métasystèmes sont *inclusifs* dans la mesure où ils regroupent des systèmes unitaires entiers, pourvus au contraire d'organes communs. Ils se subdivisent en deux espèces particulièrement significatives pour l'analyse.

Nous appellerons *hypersystèmes* les métasystèmes inclusifs formés de plusieurs systèmes unitaires qui coexistent sans perdre leur pleine autonomie, mais entretiennent des liens sectoriels privilégiés gérés par des organes communs qui n'ont pas la faculté de réduire leurs autonomies respectives. Ils sont unis par ces relations vis-à-vis du reste du monde, mais ne sont pas unis dans tous les domaines. Les grandes alliances diplomatico-militaires dotées d'un commandement commun, telles l'Alliance atlantique, en sont de bons exemples. De même, la Chrétienté fut au Moyen Age un hypersystème dont l'organe central de régulation était lui-même un système uni-

taire, entretenant au surplus des relations hiérarchiques avec les églises des différents royaumes.

Nous appellerons enfin *macrosystèmes*, les métasystèmes inclus ifs dont les organes communs ont la faculté de déterminer centralement la quantité d'autonomie des hyposystèmes dans les secteurs constitutifs de l'union. Ils sont en quelque sorte des hypersystèmes intégrés, mais pas encore des systèmes unitaires par rapport à toutes leurs composantes. Ce sont principalement les fédérations et les empires. Alors qu'une confédération est encore un hypersystème, une fédération est apte à fixer centralement le degré d'autonomie des systèmes qui la composent, dans les secteurs constitutifs de leur union : généralement (au moins) l'armée, la monnaie et la justice. C'est pourquoi la guerre, qui demeure possible entre les composantes d'un hypersystème, devient une guerre civile dans le cas d'un macrosystème.

À la différence des fédérations, les empires se caractérisent par le fait que leurs pouvoirs publics centraux sont simultanément les pouvoirs publics propres du système unitaire dominant autour duquel ils sont cristallisés. Celui-ci porte alors le nom de système *métropolitain.* Toutefois, s'il advient que ce système s'arroge la faculté de déterminer lui-même la quantité d'autonomie des composantes dans tous les secteurs d'activité, alors le macrosystème se mue en un système unitaire à part entière.

Comme les systèmes transversaux tendent à devenir des hypersystèmes, et les hypersystèmes des macrosystèmes, ceux-ci tendent à s'intégrer en systèmes ordinaires de grande taille. C'est ainsi que l'hypersystème du pacte de Varsovie s'est révélé être un macrosystème, lorsque l'Union soviétique a concrètement manifesté sa faculté d'intervenir dans les domaines d'autonomie présumée des systèmes dominés du Pacte, à l'égard duquel elle joue donc le rôle de système métropolitain, de même que – jadis – Athènes s'était forgée un empire sur la Ligue de Delos. Il est, en revanche, en toute rigueur incorrect de parler d'empire à propos de l'Union soviétique qui n'en est pas un faute de consentir aux hyposystèmes qui le composent (notamment les Républiques) la libre fixation de leur degré d'autonomie dans aucun domaine. Elle est un macrosystème unitaire, partiellement déconcentré, dont la structure juridique fédérative ne suffit pas même à faire, au sens de la science politique, une fédération. Si empire il y a, il est celui que l'Union soviétique, comme système métropolitain, exerce sur les pays du Pacte et sur d'autres dépendances.

On sait toutefois que l'Union soviétique, prise comme système unitaire, est, en un sens, davantage menacée par les tendances centrifuges de ses hyposystèmes qui appartiennent à des métasystèmes transversaux, notamment l'Islam, qu'elle l'est comme macrosystème par les tendances centrifuges des systèmes qui composent son empire européen. Malgré tout, cette dernière menace est également liée, dans le cas par exemple de la Pologne, à l'existence d'un complexe de métasystèmes transversaux, liés en l'occurrence à la présence d'une Église catholique puissante et d'une longue hérédité politique commune avec les pays de l'Europe Occidentale. Or, il est remarquable que la tendance centrifuge occidentale, parce qu'elle est orientée vers un hypersystème stratégique hostile (l'Alliance atlantique), soit à de nombreux égards

moins menaçante que la tendance centrifuge méridionale, orientée vers un simple métasystème transversal stratégiquement diffus (l'Islam). La raison en est que non seulement le danger est toujours plus grand quand la centrifugation porte sur les hyposystèmes d'un système unitaire, donc plus intégré, que sur les composantes d'un empire, mais encore qu'il est plus aisé de faire pièce par les ressources militaires ordinaires à un risque stratégique caractérisé, plutôt qu'à une force dont on ne peut frapper le centre puisqu'elle en est dépourvue.

Les systèmes politiques cherchent individuellement à s'étendre pour accroître leurs ressources et à former des métasystèmes pour bénéficier de synergies. Or, ce processus qu'ils favorisent est également celui par lequel leur perte est entraînée. Un territoire additionnel, en effet, n'est pas simplement une possession qui s'ajoute et dont au pire, il faudrait accepter de se départir. Il devient une composante systémique qui produit des effets irréversibles sur le système initial, et dont les inconvénients peuvent finir par l'emporter sur les avantages, sans qu'il soit possible de purement et simplement s'en séparer. Les perturbations subies par le territoire additionnel se répercutent sur le système, et les crises qu'il provoque peuvent se combiner à d'autres facteurs pour miner l'organisation globale.

La désagrégation d'un système est située sur un tout autre plan que la mort des individus. Il est coutumier de considérer que les systèmes survivent aux individus ou aux groupes, mais il est non moins vrai qu'il arrive aux individus de survivre à leurs systèmes. La mort d'un empire est une naissance d'unités politiques nouvelles, car l'anarchie au sens absolu du terme est inconnue des humains. Pourtant, longtemps après sa mort, un empire hante encore le monde qu'il avait habité, et son fantôme est encore un métasystème. Autrement dit, alors que la mort de l'individu vivant aboutit à sa décomposition en particules d'une nature entièrement étrangère à la sienne, la mort d'un système ou d'un métasystème est une transformation qui n'affecte pas vraiment sa nature.

Ceci entraîne une difficulté théorique que nous avions déjà remarquée : l'impossibilité d'une identification diachronique absolue des systèmes et des métasystèmes politiques. Ce n'est pas uniquement qu'il serait pareil au fameux couteau de Jeannot dont on a changé la lame après avoir changé le manche. Il est, certes, hors de doute que la rotation des individus interdit aux systèmes et métasystèmes politiques d'acquérir une identité substantielle ou matérielle. Mais il y a plus grave : leur organisation même, qui fournit au couteau de Jeannot sa permanence, change au cours du temps. Et, ainsi que nous l'avions dit auparavant, les repérages géographiques sont de peu de secours. Les systèmes et les métasystèmes qui ont marqué une région ne se confondent pas avec elle, et l'« histoire régionale » n'est en toute rigueur qu'une figure de rhétorique. Jamais une région n'est une donnée objective. Les limites physiques (morphologie des sols, hydrographie, etc.) sont des éléments indirects d'appréciation politique, donc subalternes. Comme signalé plus haut, l'écosystème naturel n'est que l'environnement de l'écosystème politique ; il en garde les traces, en constitue le signe, mais ne lui appartient pas. Les organisations politiques se dé-

terminent assurément par rapport à l'environnement physique ; jamais, pourtant, elles ne fusionnent avec lui. Le terme même de « région », renvoie au *regnum*, la domination politique, non à des critères biophysiques intrinsèques [1]. Du fait de la relative fixation territoriale des organisations politiques – qu'il ne faut du reste pas exagérer – les sociétés conservent la mémoire des systèmes qui ont marqué ce territoire ; mais cette mémoire ne doit pas être pensée comme un stockage d'informations qui seraient enregistrées sur le territoire et que les sociétés liraient autour d'elles. De tels stocks existent bien, sous forme de vestiges. Ils sont pourtant secondaires. La véritable mémoire politique des sociétés est organisationnelle : elle est leur propre structure qui est la résultante de la série des systèmes successifs qui composent leur hérédité. Cette série est récursive, car, à chaque moment, la mémoire du système *est* sa propre organisation.

La systémographie politique diachronique ne saurait être l'histoire de la succession des systèmes qui ont vécu sur un même lieu, bien qu'une telle histoire soit par ailleurs légitime et instructive. On peut par exemple faire avec profit l'histoire de la Citadelle d'Alep qui a été prise tour à tour, pour ainsi dire, par tous les systèmes politiques dominants de l'Europe et du Proche-Orient, depuis les temps archaïques jusqu'à nos jours. La Citadelle syrienne peut servir de fil conducteur à une grande partie de l'histoire universelle. Mais elle n'est pas un système politique ni un métasystème, seulement un vestige inépuisable pour une description « stratigraphique ». Souvent, l'histoire politique de la France a été faite de cette manière. Un autre procédé est celui qui consiste à chercher une âme transhistorique de la France, une unité substantielle qui perdurerait en deçà de ses modifications transitoires qui sont les organisations politiques successives [2]. Ce genre d'approche est d'autant plus respectable qu'il joue un rôle fonctionnel dans l'auto-identification de la France par les Français : en apprenant des historiens ce qu'est l'« âme » de la France, les Français apprennent à consolider son organisation politique. Il ne reste pas moins qu'on est encore éloigné à ce stade d'une description scientifique acceptable. L'identité historique de la France comme métasystème politique est en réalité un processus dynamique de transformation. Ce n'est ni seulement que des systèmes distincts se sont succédé sur un même territoire, accumulant leurs vestiges, ni non plus qu'un même système, dont on pourrait décrire le noyau immuable, aurait traversé intact ces divers avatars. Ce dont il s'agit est un processus continu de transformation d'un métasystème perpétuellement en *transition de phases.* Si l'on effectue la comparaison morphologique des systèmes apparus au cours des phases éloignées de cette transformation, le *résidu* commun est modeste. Pourtant chacun de ces systèmes est une transformation des systèmes antérieurs, et ses agents identifient le système à ce dont il est la résultante. Même lorsqu'ils perdent la mémoire enregistrée de ce passé, ou parviennent à peine à y réaccéder, l'identification se produit sous des formes inventées.

1. Cf. Y. Lacoste, *La géographie ça sert à faire la guerre*, Paris, 1982, rééd.
2. Voir le chapitre suivant.

Si bien qu'il faut ici distinguer trois mémoires : la mémoire enregistrée, la mémoire organisationnelle, et la mémoire inventée ou reconstruite qui substitue à la mémoire enregistrée le passé dont la mémoire organisationnelle a besoin pour fonctionner.

L'identification des systèmes est, en effet, diversifiée. Il est des métasystèmes que les systèmes politiques reconnaissent juridiquement, d'autres dont ils nient ou ignorent l'existence, mais que leurs agents reconnaissent, d'autres enfin que seul le descripteur reconnaît. Cette situation que nous avons déjà rencontrée à propos des systèmes en général, est accentuée dans le cas des métasystèmes. La fixation juridique qu'ils parviennent éventuellement à obtenir par voie de reconnaissance diplomatique n'est qu'un aspect de la question. Elle n'est ni indispensable, ni univoque. S'il est possible de dénier à un système unitaire l'existence juridique, à plus forte raison peut-on dénier celle d'un métasystème, même s'il existe effectivement pour tous les agents. Dans la plupart des cas, la reconnaissance juridique, en tant qu'elle est porteuse d'effets sur la reconnaissance en général – donc sur la vitalité du métasystème – est âprement négociée. Pourtant, l'absence de reconnaissance officielle n'empêche pas la reconnaissance en général. Pour qu'un métasystème politique existe, il faut et il suffit qu'il soit identifié par les agents. Le problème est que cette identification peut être opérée de manière disparate. Fréquemment, les transformations qui affectent les groupes sont graduelles et d'abord insensibles. Ce n'est souvent qu'après une longue période d'interaction mal identifiée, qu'un métasystème se découvre. Il commence par être perçu par les agents qui le composent, puis n'apparaît aux autres qu'à partir du moment où les premiers luttent pour sa reconnaissance.

L'essentiel est de ne pas confondre les relations sociales structurales, dégagées par l'observateur extérieur, avec des métasystèmes. Ne sont des métasystèmes pour l'observateur extérieur que les relations sociales identifie es par les agents. Les concepts de la sociologie structurale sont encore des concepts du premier ordre : ils visent à décrire des relations objectives, même et surtout si elles n'apparaissent pas aux autres agents. Ceux de la systémographie politique, sont des concepts du second ordre : ils décrivent des relations dont l'existence objective dérive de leur existence subjective pour les divers agents. Les homologies sociologiques, les facteurs objectifs de rapprochement entre groupes ne constituent des réalités systémiques que pour autant qu'ils transitent par l'identification spéculaire effectuée par les sociétés considérées, et il n'est pas jusqu'à l'indétermination partielle des métasystèmes qui n'ait une incidence sur leur réalité.

L'analyse structurale a pour ambition de découvrir des formes cachées qui seraient la vérité du comportement des agents. Or, tout au contraire, ces formes cachées sont des résultantes et des épiphénomènes. Les congruences qui se laissent apercevoir entre les mythologies en vigueur dans des métasystèmes différents ne sont ni le produit de catégories transcendantales inscrites biologiquement dans le cerveau des agents, puisqu'on constate la présence d'une variété de systèmes de mythes hétérogènes, ni le produit d'une tradition véhiculant une mémoire enregistrée, car c'est la réappropriation de cette tradition par les agents qu'il convient d'expliquer. Lorsque

des peuples appartenant à des systèmes différents et possédant des mythologies structuralement apparentées sont en interaction, ils ne forment pas pour autant un métasystème. Simplement, cette proximité de vues sur l'organisation sociale peut, si elle est reconnue, susciter l'émergence d'un métasystème qui finit par les réunir. Dans le cas général, cette proximité tire sa source d'une véritable hérédité politique commune, qui, quand même aurait-elle été oubliée, est organisationnellement conservée par les systèmes qui en dérivent, aux transformations ultérieures près. En l'absence d'hérédité commune, la rencontre objective entre leurs mythologies se justifie en théorie par le nombre limité de formes organisationnelles possibles ; en pratique, elle se solde par l'invention métasystémique d'une telle hérédité.

L'étude des métasystèmes politiques est celle de la formation des communautés, de l'acquisition et de la perte de leur autonomie, et de leurs interactions diachroniques. La regrettable obligation dans laquelle nous nous trouvons de devoir recourir à des néologismes – tous construits sur le radical « système » – provient d'un déplacement de point de vue par rapport aux approches habituelles qui considèrent les unités politiques comme des organismes dotés d'un dedans et d'un dehors frontalièrement séparés. Or, rien de semblable n'existe en politique : les unités y sont des singularités transitoires dans l'espace du monde auquel elles appartiennent ; elles émergent d'un jeu non maîtrisable entre composantes qui entretiennent des relations transversales avec le reste du monde. Les frontières apparaissent au milieu des interactions et non à leurs limites, elles sont en outre bien moins durables.

Bien que le politique soit au sens strict le domaine de la communauté autonome, la science politique se doit d'explorer les organisations que les systèmes composent (métasystèmes) et dont ils sont composés (hyposystèmes). En aucun cas, cette exploration ne saurait se réduire à l'étude des « politiques extérieures » et des « politiques locales » menées par les pouvoirs publics des communautés autonomes, ni autoriser une confusion entre ces différents niveaux d'organisation. Il n'est pas plus permis de traiter un métasystème, par exemple un empire, comme s'il s'agissait d'un système élémentaire, ou d'en faire un régime, qu'il n'est permis de traiter la relation entre systèmes comme une partie d'échecs située dans un espace objectivement repéré, puisque ce repérage est moins une donnée que le véritable enjeu.

2

Les dimensions du système

A – La question de l'identité des systèmes

L'identification d'un système préalablement repéré comme une unité située dans un monde, renvoie à un nœud de difficultés, dont la discussion récurrente est attestée à toutes les époques. La question n'est pas fondamentalement différente, en effet, de celle de l'identification des choses en général, un système n'étant après tout qu'une chose à laquelle on choisit d'associer un mode particulier de conceptualisation, celui de la systémographie. Elle peut être formulée de la manière suivante : sachant que toute chose se transforme avec le temps, comment s'assurer de ce que l'on parle bien, à chaque moment, de la *même* chose ? Quels critères suffisent à discriminer entre, d'un côté, les transitions d'un état à l'autre de la chose, et, de l'autre, son changement en une *autre* chose ? Que cette interrogation soit pertinente pour la description des systèmes politiques est hors de doute, surtout au vu des développements du chapitre précédent. C'est, une fois de plus, le problème de Tocqueville qui se trouve posé : la France ayant connu d'importants bouleversements au cours de la Révolution, comment savoir si elle a conservé son identité malgré ses métamorphoses, ou ne s'est pas plutôt réduite à n'être que le cadre d'une succession de systèmes politiques réellement distincts, apparus sur un territoire qui n'est que partiellement le même aux différents moments, à partir d'une population qui s'est sans cesse modifiée ?

Nous avons bien sûr appris à distinguer les systèmes des régimes, et, par conséquent, à ne pas prendre un simple changement de régime pour une altération fondamentale du système. Pourtant, dans le cas précis qui nous occupe, rien ne vient garantir que les mutations enregistrées se soient toutes cantonnées à l'organisation interne des pouvoirs publics. Il y a même quelques bonnes raisons de penser que la structure du régime a été, paradoxalement et tout compte fait, plus résistante à la tempête révolutionnaire que la configuration globale du système. Toutes les instances semblent avoir été atteintes, à commencer par la communauté politique. Si bien que

notre question initiale, loin de se trouver réglée, n'en est que reportée à un niveau plus profond.

Il est, certes, facile de *se référer* diachroniquement à la France, en ignorant délibérément toute solution de continuité, mais il est plus malaisé de justifier cette référence par des critères assurés d'identification. Faut-il vraiment mettre toutes les différences entre parenthèses, pour ne considérer que le « fond commun », mais au risque de le trouver réduit à bien peu de choses, ou bien doit-on, à la manière de l'historien, reprendre le fil des métamorphoses, par une remontée aux origines préhistoriques des Gaules, puis une redescente, strate après strate, rupture après rupture, consolidation après consolidation, jusqu'à ce que nous appelons aujourd'hui « la France », et qui est un inextricable complexe de traditions et de traumas [1] ? La victoire de 1918, consolidée en 1945, permet-elle d'intégrer toujours l'Alsace et la Lorraine de plain-pied dans l'histoire de France, y compris pour la période immédiatement postérieure à1870, comme si elles n'avaient été que temporairement biffées d'une carte sur laquelle elles étaient malgré tout virtuellement présentes à tout moment, ou faut-il penser la France comme une contrée aux régions « écliptiques » ? Faut-il, de la même façon, inclure la Savoie, mais exclure le Sénégal, bien qu'il fût annexé avant elle ? Convient-il enfin d'admettre une identification floue ?

À l'aube du débat philosophique, deux non-réponses ont été apportées, à ce type de questions. L'une est due à Parménide pour qui l'être seul, dans sa totalité, possède une identité, les changements locaux étant des illusions engendrées par la finitude. L'autre, due à Héraclite, est à la fois contraire et du même genre : seul le changement possède une identité. Afin d'échapper au scepticisme auquel ces deux dogmatiques ne manquaient pas de conduire, et pour sauver du naufrage théorique tous les phénomènes, c'est-à-dire les identifications locales auquel l'homme procède continuellement par nature, Platon et Aristote inaugurèrent chacun une nouvelle voie de résolution.

Le premier sépare les essences réputées immuables, de la réalité sensible évidemment changeante. Il introduit pour ce faire une ontologie de la chute, dont les Chrétiens ne manqueraient pas, lors de leur rencontre avec la philosophie, de faire leur miel. Les âmes qui, à l'origine, avaient contemplé l'identité des essences éternelles (dont la pluralité s'oppose toutefois à l'unicité de l'être parménidien), et qui, s'étant incarnées, ne voient plus que des reflets contradictoires et obscurs, éprouvent une nostalgie de l'ancienne perfection, et aspirent à retrouver l'identité des choses. La méthode que Platon préconise à cet usage, analyse les notions complexes véhiculées par le langage, et parvient en principe au résidu conceptuel qui est l'essence unique de la chose nommée. La beauté et le courage peuvent bien prendre mille visages, il n'en reste pas moins qu'une connaissance en est possible comme deux essences qu'aucune variation subalterne ne saurait affecter. Charles de Gaulle qui s'était tou-

1. Voir, à titre d'illustration (et pour de riches références critiques à des précédents), la belle tentative inachevée de Fernand Braudel, *L'identité de la* France, Paris, 1986, 3 vol.

jours fait une certaine idée platonicienne de la France, pouvait donc affirmer, sans risque d'erreur, que la France est la France, non un pays mal défini, vulnérable aux pertes de puissance. Aristote, quant à lui, ne dissociait pas les choses des essences, mais les substances des attributs.

Certaines choses (les attributs) peuvent être attribuées à d'autres choses (les substances) qui, à leur tour, ne peuvent être attribuées à rien d'autre. La qualité d'être homme ou celle d'être assis peut être attribuée à Socrate ; mais le fait d'être Socrate ne peut être attribué à rien d'autre que lui. Cette conception est à première vue satisfaisante, puisqu'elle paraît de nature à discerner l'essence qui constitue l'identité. « Socrate » est ce qui reste (*stare*) *sous* (*sub*-) la succession de ses accidents, tels qu'être assis ou bien debout. Ainsi la France peut être monarchique ou républicaine, libre ou occupée, en possession d'un empire ou privée de ses régions les plus anciennes, elle n'en est pas moins la France, et rien d'autre qu'elle n'est la France. Certaines choses sont incorruptibles et inengendrées, aussi éternelles que les essences de Platon : ce sont les astres dans le ciel, et leur premier moteur immobile. Leurs attributs sont permanents, et même quand elles suivent un mouvement, il n'altère pas leur immuable identité, car l'orbite circulaire des astres est perpétuelle et parfaite. D'autres choses, cependant, celles du monde sous la lune, ont un commencement et une fin. Les plantes, les opinions, les individus croissent et se corrompent, et, avec eux, ce que nous avions appelé leur « substance ». Les substances sont précaires et leurs attributs varient. Quelle est donc leur *essence* ? La substance, il est vrai, perdure en deçà des accidents historiques. Mais n'y a-t-il pas des attributs aussi essentiels que la substance ? La « socratéité » est, certes, aussi indifférente au fait d'être assis plutôt que debout, que la « francéité » est indifférente au fait qu'il pleuve plutôt qu'il vente sur le Pic du Midi. Et si Socrate n'avait pas été philosophe, ou n'avait pas été Grec ? Serait-il encore Socrate ? La France, si Charles Martel avait été défait à Poitiers, aurait-elle encore été la France ?

À ce genre de questions, Aristote, loin d'offrir une non-réponse, offre ce qui pourrait bien passer pour un excès de réponses. L'essence, considère-t-il, se dit en *plusieurs* sens. En un certain sens, elle est la substance, ce à quoi tout le reste est référé, non seulement d'être assis ou debout, mais aussi grec et philosophe. Pourtant, en un autre sens, elle est ce que la chose *aura été* quand elle aura cessé d'être et de se modifier. Il est de l'essence de Socrate d'avoir été philosophe. De même, la France, c'est l'histoire de France. Jusqu'à la dernière minute, elle garde la possibilité d'acquérir de nouveaux caractères essentiels et de changer ainsi radicalement. Nous devrions en fait attendre que la France ne soit plus, pour savoir ce qu'aura été son essence [2], comme il aura fallu que Socrate boive la algue, pour devenir Socrate. En un troisième sens, inversement, l'essence de la France, c'est son *concept*, qui est

2. L'essence rétrospective d'un être est ce qu'Aristote nomme *to ti en einai*, littéralement « ce que était [son] être », étrangement traduit depuis Thomas d'Aquin par *quiddité*. Sur ce point, et plus généralement sur la question délicate de l'interprétation du livre *Z, 3 de la Métaphysique*, voir J.-L. Vullierme, « La chose, le bien et la métaphysique », in *Archives de philosophie du droit*, Paris, 1979.

indépendant de sa réalisation véritable. L'essence de la France, est ce que la France est *en puissance*, même si les circonstances l'empêchent de s'y conformer jusqu'au bout. En un autre sens encore, l'essence de la France est définie par l'appartenance au genre « pays », de l'espèce « européenne », etc.

Face à la pluralité surabondante des essences, il semblerait bien qu'un choix soit à opérer. De toutes ces catégories d'essences, quelle est la plus « essence » ? Tout parait indiquer que c'est la substance. Or, la substance des choses réside avant tout dans leur matière, et, en l'occurrence, dans celle d'un territoire et d'une population sous-jacents. La France, c'est la terre de France et le peuple de France. Mais n'est-ce pas justement la forme qui détermine la substance ? Ne sont-ce pas la culture et les institutions françaises qui font de cette terre et de cette population ce qu'elles sont ? Ne sont-ce pas des frontières historiques et une mémoire nationale qui font du cap occidental de l'Europe, la « France » ? Ou n'est-ce pas encore plutôt le composé des deux, la France concrète ?

Par la suite, et après que le Moyen Age se fut employé à réconcilier les philosophies de Platon et d'Aristote avec le dogme chrétien, la pensée philosophique se borna à réinterpréter toujours la même problématique. Sur l'identité de la France, le plus grand des philosophes français est resté muet. Descartes tient pour assuré que toute la question de l'identité se ramène à celle de la substance. Malheureusement, il ne connaît que deux substances, l'étendue et la pensée, les choses étant des modifications de la première d'après les lois de la nature, et les idées des modifications de la seconde d'après les lois de l'esprit. La bonne méthode consiste à assurer l'adéquation des idées avec les choses, en analysant les idées d'abord confuses, et en les recomposant ensuite selon les règles appropriées. Mais Descartes en vient, néanmoins, à admettre l'existence d'une quasi-substance individuelle, l'Homme, « union mystérieuse » d'étendue et de pensée. Comment les hommes se combinent-ils entre eux pour former la France ? Comment identifient-ils la France ? Descartes n'en dit pas un mot. Comment la France parvient-elle à maintenir son identité malgré la rotation permanente des vivants et des morts, celle des atomes qui constituent sa terre, et les accidents de son destin ? Il faudra attendre Leibniz pour l'apprendre. Lui aussi raisonne en termes de substantialité, mais en con joignant la substance à la fois au « ce que c'était être » et au « concept » d'Aristote. Il y a, d'après lui une infinité de substances dans le monde, auxquelles leurs attributs sont rattachés de toute éternité, à la suite d'un choix d'optimisation divin entre les mondes possibles, c'est-à-dire entre toutes les configurations possibles (« compossibles ») de toutes les substances possibles. Socrate contient dans la substance qui l'identifie toutes les caractéristiques, même infinitésimales, de sa vie, y compris le fait d'être philosophe. Dans un autre monde possible, Socrate eût été différent, mais dans ce monde-ci, rien de ce qu'il a été n'est indifférent pour son identité. Les substances ne communiquent pas entre elles et n'ont aucune influence l'une sur l'autre, puisqu'elles sont essentiellement ce qu'elles sont au moindre détail près. Elles se bornent à déployer chacune leurs attributs tour à tour, conformément au plan d'harmonisation préalablement fixé par Dieu.

Ce qu'est la France, comme ce qu'elle était et sera, est inscrit dans la substance, *y inclus le fait que nous la désignons aujourd'hui sous ce nom-là.* À la substance de la France est coordonnée la substance de chaque Français, bien que nous ne sachions pas exactement d'après quelles déterminations. Aucun d'entre nous n'accède au point de vue universel qui permet de savoir non seulement ce qu'est la France, mais aussi la manière dont elle participe à la perfection globale de l'univers. Au lieu de cela, nous avons chacun un point de vue local sur elle, différent de ceux de tous les autres.

Depuis cette époque, les contributions plus ou moins décisives au problème de l'identité se sont multipliées. Il faudrait pouvoir mentionner au moins celles de Kant, Hegel, Meinong, Frege, Husserl, Russell, Wittgenstein, Quine et Kripke. Mais notre objectif est uniquement de savoir comment la question continue de se poser ici et maintenant.

Lorsque nous nommons une chose, en un sens nous nous contentons de la *désigner*. Son nom est comme un index pointé vers elle. Or, tout index tendu peut tout aussi bien désigner le monde entier, plutôt que telle chose précise située dans son axe. Toute désignation est équivoque, les noms plus encore que les gestes : lorsque nous prononçons l'expression « France », nous pouvons désigner aussi bien une femme, ou un navire, qu'un pays. Le contexte permet le plus souvent une discrimination efficace, mais il reste que, même quand la référence au pays a été sélectionnée, nous continuons de désigner une multitude de choses différentes.

Rien n'empêche, en principe, de se donner arbitrairement un critère de démarcation. C'est ce que l'on fait continuellement quand on procède à la description scientifique d'un objet, à savoir, précisément, une chose à laquelle nous associons un concept destiné à identifier ses qualités essentielles, dites aussi « significatives » ou « pertinentes ». Ce concept dépend à son tour d'un schème de découpage du monde ; mais il n'est jamais complet, comme on s'en rend compte en nous demandant comment l'objet aurait pu, sans cesser d'être lui-même, être différent de ce qu'il est.

Pour reprendre brièvement quelques curieux exemples empruntés à S. Kripke, nous pouvons nous interroger afin de savoir si Richard Nixon « aurait pu » se tenir éloigné de toute activité politique, voire être plutôt un médecin légèrement gauchiste. Il est certain que nous ne disposons ni d'une liste exhaustive des déterminations de R. Nixon, ni d'un concept stable permettant d'identifier ses qualités essentielles ; et c'est pourquoi il y a lieu de débattre à leur sujet. Les uns affirmeront que si Nixon n'avait pas fait de politique ou avait été un médecin d'inclination gauchiste, il n'aurait pas été Nixon, mais quelqu'un d'autre, au sens où la « nixonité » comprend essentiellement le fait d'avoir été un président républicain des États-Unis. D'autres leur répondront que la « nixonité » est suffisamment définie par la possession d'un caractère singularisant, tel un patrimoine génétique (unique en l'absence de vrai jumeau). Pourtant Nixon, avec le même patrimoine génétique, (ou un jumeau homozygote de Nixon, prénommé Richard après le décès intra-utérin de son frère) aurait pu être conduit par les circonstances à naître ailleurs qu'aux États-Unis, ou à étudier la médecine au lieu du droit, etc. D'autres encore, inversement, considéreront que même

avec un patrimoine génétique un peu différent, entraînant par exemple une calvitie prématurée, Nixon aurait encore pu être président des États-Unis. Comment trancher entre ces opinions divergentes ? De même, si nous affirmons que Moïse n'a pas existé, voulons-nous dire que le chef des Hébreux qui avait organisé la sortie d'Égypte ne s'appelait pas Moïse, mais portait un nom différent ? Ou voulons nous dire que nul Hébreu n'a vu s'ouvrir devant lui la mer Rouge ? Ou voulons nous dire quelque chose d'autre encore ?

Ce dont nous sommes sûrs est que, lorsque nous nous référons à Socrate, Nixon, Moïse ou la France, nous *posons* chaque fois l'*existence* du référent. Or, cette position est *spéculaire :* en parlant de la France, nous parlons de quelque chose dont nous posons que les autres, quand ils en parlent, en posent l'existence d'une manière analogue, et réciproquement. Lorsque nous affirmons que Moïse n'a pas existé, nous affirmons que le référent de « Moïse » n'avait pas les attributs qu'on lui accorde généralement dans l'interaction spéculaire, soit que ces attributs aient été légèrement différents, soit qu'ils l'aient été radicalement, aucun homme n'ayant existé dans l'Histoire n'ayant eu des attributs exactement semblables à ceux-là. Lorsque nous nous référons à R. Nixon dans un traité de science politique, nous posons l'existence d'un président des États-Unis ayant porté ce nom. Le fait qu'un médecin gauchiste du même nom aurait pu avoir le même patrimoine génétique, et qu'il aurait pu se trouver qu'aucun président des États-Unis ne s'appelât R. Nixon est en l'occurrence totalement indifférent. Quand nous nous interrogeons sur l'identité de la France dans le cadre de cette recherche, nous nous rapportons aux référents des modèles spéculaires de la France à l'intérieur du discours politique et scientifique. La seule question pertinente dans ce cas est celle de savoir quels caractères nous devons abstraire et poser comme essentiels afin de décrire diachroniquement l'identité de la France.

Notre objet ici n'étant pas spécifiquement la France, mais les systèmes politiques en général, la tâche consiste à discerner les dimensions communes à tous les systèmes politiques, à partir desquelles il convient de comparer entre eux les systèmes. Il faut, en d'autres termes, définir le *référentiel* général de leur modélisation [3], en traitant leurs variations historiques concrètes comme de simples causes et effets de leur

3. L'établissement du référentiel suppose acquises les distinctions suivantes : 1) entre le *modèle* et la *chose* (le référent repérable dans le monde à laquelle il est associé par l'observateur). Ce n'est que dans la mesure où les termes et relations significatifs du modèle sont corrélés aux termes et relations de la chose que la chose est identifiée par le modèle et qu-ils peuvent éventuellement prendre le même nom ; 2) entre le *système* et son *environnement,* c'est-à-dire les parties du monde desquelles le système reçoit des intrants (ou perturbations) et vers lesquelles il émet des extrants ; 3) entre l'*organisation* du système – c'est-à-dire les relations formelles qui le définissent au point de vue du modèle – et son *support* – c'est-à-dire les intrants auxquels le système impose ses contraintes spécifiques (le support peut comprendre des composantes elles-mêmes complexes et c'est lui qui assure la communication effective du système avec l'environnement et fixe ses frontières) ; 4) entre la *structure* de l'organisation (qui est formée des relations invariables – telles que l'autoréférence spéculaire – qui lui permettent de conserver son identité) et ses changements d'*états* (la *liberté* du système est la variété des états virtuels qui n'affectent pas sa structure) ; 5) entre l'*évolution* qui affecte les états de l'organisation par modification du support ou de la logique interne de l'organisation et la *rupture* qui affecte la structure et empêche la poursuite du repérage de la chose d'après le modèle.

évolution essentielle le long des dimensions abstraites. Alors, ils n'ont chacun plus d'autre « substance » que la spécularité à travers laquelle les agents se rapportent à eux, et confère leur identité aux formes ainsi produites. La France peut bien se modifier de fond en comble sous la pression des événements, elle n'est elle-même rien d'autre que le terme cognitif de son *identification* auto-référentielle par les Français ou allo-référentielle par les autres habitants du monde. Aussi longtemps que l'identification se maintient, l'identité de la France, qui en dérive, peut également demeurer. La description macroscopique, pour sa part, ne porte pas sur le contenu de cette identification qui relève de la science historique, mais s'applique à la configuration évolutive qu'elle engendre à chaque moment.

Or, les dimensions critiques qui nous intéressent n'ont pas à être recherchées plus avant. Elles découlent du macro-concept de système politique dont nous disposons à présent, et constitue, si du moins sa validité est admise, le référentiel qui nous met en mesure de comparer à la fois les systèmes eux-mêmes et les modèles doctrinaux que les auteurs en ont donné.

L'identification des doctrines n'a, en effet, aucune raison d'être placée sur un autre plan et menée d'une autre manière que celle des systèmes historiques. Non seulement elles appartiennent au processus d'auto-référence constitutif de la structure des systèmes politiques, mais de surcroît elles visent par définition à préconiser pour ceux-ci un type chaque fois déterminé d'organisation, en sorte qu'elles doivent être analysées au point de vue de cette dernière. Certes, les doctrines sont généralement incomplètes, dans la mesure où elles n'envisagent que des aspects sélectifs de l'organisation telle qu'elle est identifiée par le modèle macroscopique. Cette incomplétude est du reste la source de l'ambiguïté dont elles se nourrissent la plupart du temps. Mais c'est justement pourquoi il y a lieu de la mettre en lumière par une démarche analytique universellement valable, qui fournisse un lieu commun à toutes les doctrines et à tous les systèmes. Celle-ci ne peut que consister à les rapporter tous et toutes aux dimensions organiques du (concept de) système politique, et observer leurs positions respectives sur chacune d'elles.

L'identification des doctrines représente, toutefois, une opération plus complexe que celle des systèmes, puisqu'elles en sont déjà elles-mêmes, des interprétations. Des précautions particulières s'imposent par conséquent à leur endroit, dont nous nous bornerons, dans ce qui suit, à considérer quelques aspects.

B – Problèmes généraux de l'identification des doctrines

Les sciences politiques entretiennent généralement avec les doctrines trois genres de relations. Le premier est instrumental : tout en prenant soin de s'en distinguer, elles exploitent les doctrines comme gisements de matériaux théoriques à leur propre usage. Il est fréquent que leurs concepts soient élaborés sur la base de discussions doctrinales antérieures, qu'il s'agisse de transposer en problème scientifique une

question philosophique ancienne, ou d'emprunter aux doctrines les outils de la recherche. Le deuxième genre de relation consiste à traiter les doctrines comme des éléments de l'histoire politique. Bien que ces deux premières approches aient leur pertinence et méritent d'être poursuivies, elles n'en sont pas moins insuffisantes pour une science politique macroscopique. Celle-ci devrait, en effet, être non seulement une théorie qui tire des doctrines certaines de ses ressources et qui porte sur un objet à l'intérieur duquel les doctrines jouent un rôle, mais aussi bien une théorie des doctrines politiques comme telles et comme composantes du système. C'est uniquement par ce moyen que peuvent être surmontés les inconvénients du troisième genre de relations : la tutelle qu'exercent sourdement les doctrines sur des sciences qui n'en sont que partiellement dégagées. Car ce n'est pas assez que de proclamer l'indépendance de la démarche scientifique par rapport à la démarche doctrinale, d'autant moins que cette dernière se réclame elle-même volontiers de la scientificité. Il faut encore que la science politique, procédant à l'investigation spéculative de ce qu'elle doit aux doctrines, discerne la manière dont elle continue *nolens volens* à en dépendre, faute de quoi sa libération serait purement nominale.

La solution n'est pas de faire de l'histoire des idées ou de la pensée politiques une branche de l'analyse politique. Elle peut continuer de se rattacher sans dommage à l'histoire de la philosophie et à l'histoire en général, à condition que la science politique en intègre les résultats. Pour ce faire, elle doit être en mesure de décrire la situation des doctrines dans les processus du système politique ; à la fois en amont, comme source de configurations, et en aval, comme leur produit. Elle doit encore être capable de les traiter en composantes à part entière, et d'en acquérir la taxinomie.

Or, autant les doctrines contribuent aux repérages politiques des agents par quoi ils s'orientent dans le système, autant elles sont à leur tour repérées par les agents qui opèrent à leur propos des classifications du premier ordre. Elles sont ainsi soumises, par exemple, aux couples droite/gauche, progressisme/réaction, qui sont la façon dont les agents les reconnaissent ordinairement. Mais la difficulté à laquelle nous nous heurtons aussitôt est que le dualisme qui structure essentiellement les classifications du premier ordre n'est pas pertinent au second, c'est-à-dire au niveau du modèle.

La propension des agents à effectuer de tels classements dualistes s'explique par la corrélation des doctrines avec la pratique politique. C'est seulement en se pliant aux règles qui régissent la pratique politique, que les doctrines réussissent à la guider, au point de donner quelquefois l'impression d'en être simplement les reflets ou la continuation dans la théorie. Il se trouve que la politique, en tant qu'elle est une activité conflictuelle, exige la dualité. Lorsque l'adversaire est composite ou mal défini, il faut à tout prix le circonscrire comme une unité, afin de mobiliser contre lui les énergies combatives, et garantir du même mouvement l'identité du groupe qui se pose en s'opposant à lui. En politique, les individus ne peuvent jamais être traités en singularités insondables. Il convient de les désigner par leur appartenance, fût-elle artificieusement attribuée. Quand bien même la répartition des forces en présence

serait, conformément au cas général, d'une haute complexité, il faudrait la ramener toujours à une altérité, afin de fixer à chaque moment une cible en vue de laquelle une coalition se forme qui soit apte à l'emporter. Cette opération est la vocation principale de la *propagande*, activité qui consiste pour un groupement à propager spéculairement dans la communauté – y inclus chez l'adversaire – la validation des concepts binaires. Plus une doctrine est susceptible de se muer en propagande, du fait du caractère tranché des assertions qu'elle soutient, plus vaste est le rôle que la politique peut lui accorder. Elle est pourtant d'autant plus efficace dans cette fonction que les dualismes qu'elle engendre sont moins déterminés dans leur contenu (mais davantage dans leur forme) et peuvent servir de cadre à des oppositions nouvelles, lorsque la victoire sur une première cible justifie la définition d'un nouvel adversaire.

Il ne sied pas, cela dit, à la science politique de céder au simplisme de ses propres objets et de l'entériner, surtout dans le cas où les doctrines sur lesquelles elle se penche s'élèvent authentiquement à la dignité d'œuvres philosophiques ; car alors, même si elles sont les matrices d'une pluralité d'interprétations dualistes possibles, tout en elle est plus complexe et plus subtil. Les contradictions qui dérivent de la polysémie ontologique y sont, jusqu'à un certain point, nécessaires, et il est vain de chercher à les gommer. Elles ne s'enferment en tout cas jamais elles-mêmes dans une catégorisation exclusivement binaire.

Les couples droite/gauche, libéralisme/socialisme, réaction/progressisme, société ouverte/société fermée, liberté/totalitarisme, etc., ne sont des concepts ni pour la philosophie ni pour la science, mais des notions du premier ordre qui fonctionnent socialement avec autant, c'est-à-dire aussi peu, d'universalité théorique que la franche opposition des factions historiques désignées sous leur nom propre : Guelfes/Gibelins, Armagnacs/Bourguignons, Blancs/Bleus, etc. Certes, les agents s'emploient à s'y référer continuellement, et, dans l'univers spéculaire du politique, de telles références sont loin d'être insignifiantes. Mais il n'en demeure pas moins indispensable de les séparer des concepts doctrinaux, et plus encore, des catégories de l'analyse scientifique.

La prégnance des dualismes politiques se fonde fréquemment sur un mécanisme logico-linguistique dont il est important de comprendre le ressort. Ils sont ce que l'on pourrait appeler des *performatifs bloquants*, c'est-à-dire des énoncés ayant pour propriété de rendre impossible leur propre mise en cause. L'archétype en est l'affirmation selon laquelle toute personne qui nie la validité de l'opposition entre la droite et la gauche est par cela-même de droite. Le blocage est produit par le caractère autoréférentiel de l'énoncé, qui interdit l'installation du locuteur au niveau d'un métalangage dans lequel l'opposition droite/gauche ne serait pas reproduite. La proposition selon laquelle « tous ceux qui ne sont pas mes amis sont mes ennemis, *y compris ceux qui sont neutres* », possède exactement la même structure et les mêmes propriétés. Or, il faut bien voir que la validité syntactique est indifférente au contenu sémantique des termes qu'il contient, et qu'elle tient entièrement à sa forme propositionnelle : « Quels que soient *X a*, et *b*, tout ce qui n'est pas *a* est *b*, et si *X* nie que

tout ce qui n'est pas *a* est *b*, alors *X* est *b* ». La seule qualité ici requise pour être *b* est de nier que ce qui n'est pas *a* est *b*, et réciproquement. Si bien que ce n'est pas la nature intrinsèque de la gauche ou de la droite qui fonde l'opposition droite/gauche et qui justifie ses conditions de vérité.

La seule sortie envisageable hors d'un tel blocage consiste à montrer qu'aucune interprétation sémantique de *a* et *b* ne peut être complète ; ou, en d'autres termes, que la négation des caractères historiques de *a* ne donne pas exactement les caractères historiques de *b* et inversement ; ce qui est le cas de l'opposition droite/gauche qui est historiquement dissymétrique. Dès lors que certains agents se réclamant de *a*, ont des caractères en commun avec certains agents qui se réclament de *b* ou avec les agents qu'ils attribuent à *b*, ou qu'il existe des agents qui ont des caractères que n'ont ni ceux qui se réclament de *a* ni les agents que ceux qui se réclament de *a* attribuent à ceux qui sont *b* ; il s'ensuit que les agents qui se réclament de *a* ne sont pas pour autant des a et que ceux qu'ils appellent des *b* n'en sont pas pour autant ; donc que les agents historiques ne sont pas une interprétation acceptable de l'opposition bloquée entre *a* et *b ;* en l'occurrence que les agents qui se réclament de la gauche ne sont pas historiquement de gauche dans tous les cas, et inversement. Ainsi, sans démentir la validité logique du performatif bloquant, s'ouvre la possibilité d'une interprétation spéculaire, telle que les agents historiques n'y soient plus automatiquement rattachés. Ce qu'on appelle d'ordinaire « idéologie » est en fin de compte un complexe de propagandes comprenant une série de performatifs bloquants, formé par dérivation à partir d'une doctrine (encore que toute doctrine ne donne pas naissance à des « idéologies »).

Il importe, d'une part, de dégager les doctrines des dualismes, d'autre part d'extraire leur traitement de la simple doxographie érudite. L'histoire des idées est un mélange de propositions hétérogènes de niveaux différents, qui sert de milieu à la délibération politique et à ses découpages binaires. Au sein de ce mélange, certaines pensées exercent une action séminale supérieure qui les met à part. Quand même leur influence *directe* serait très limitée, ça n'en resterait pas moins elles qui réorganisent souterrainement les configurations du monde, notamment en donnant lieu, de façon médiate, aux « idéologies ». Or, il n'est tolérable ni de les confondre avec les autres, ni de leur appliquer en retour au niveau du modèle la catégorisation dualiste. Il faut les interpréter, les comparer, les classer, sans non plus les cantonner aux investigations monographiques de l'histoire érudite qui n'est qu'un prétraitement nécessaire mais non suffisant. Entre les notions simplistes propices à l'action politique et les analyses casuistiques qui conviennent à une doxographie soucieuse de rapporter les opinions et les emprunts, mais sont dépourvues d'universalité conceptuelle, il est opportun d'édifier une taxinomie « multicritère » capable de comparer sans perdre l'essentiel, qui s'applique aux matrices doctrinales comme aux idées dérivées, et discerne la réduction qui conduit des unes aux autres. Elle doit consister à déceler chaque doctrine étudiée sur chacune des dimensions significatives, sans s'en tenir

aux seuls aspects que la délibération dualiste est en mesure d'apercevoir. Cela n'exige rien d'autre que de les rapporter aux dimensions *déjà* décrites.

On peut alors découvrir que des doctrines très proches sur l'une des dimensions peuvent être très éloignées sur les autres ; que la plupart sont indéterminées pour un certain nombre de dimensions (ce qui s'explique par le fait qu'elles répondent à leur manière aux questions qui sont, en leur temps, présentes dans le champ de la délibération) ; et que les priorités qu'elles définissent elles-mêmes ne sont pas obligatoirement ce qui les caractérise le mieux. Souvent, elles interviennent sur un point particulier considéré par elles comme primordial, et omettent d'intervenir sur les autres, ou bien n'y interviennent qu'en justifiant leur position par l'évidence au lieu d'une argumentation.

Il est par exemple assez rare que les doctrines prennent *explicitement* position sur le problème de l'*exclusion*, c'est-à-dire sur le rapport communauté/société politiques pour ce motif que le rapport est généralement déterminé, à une époque donnée, de façon consensuelle. Il n'en reste pas moins vrai qu'elles sont à cet égard ou bien *universalistes*, si elles tendent à admettre ou préconiser l'intégration de tous les agents sociaux dans la communauté politique, ou bien *sélectivistes* si elles tendent à admettre ou préconiser des exclusions statutaires. On sait que la plupart des doctrines politiques de l'histoire européenne sont sexistes. Rares sont les doctrines sexistes, pourtant, qui se justifient doctrinalement et croient utile ou souhaitable de discuter la question en réfutant la position contraire.

Plus délicat est le cas des doctrines sélectivistes dont la procédure d'exclusion communautaire transite par une exclusion sociale ; autrement dit, des doctrines qui, au lieu de préconiser l'exclusion de certains groupes hors de la seule *communauté*, réclament ou approuvent celle de certains groupes hors de la *société*, donc du *système* tout entier, et *a fortiori* hors de la communauté politique. Alors, une apparence d'universalisme (la communauté y étant éventuellement élargie à la société ainsi restreinte) devient compatible avec un sélectivisme extrêmement étroit. Le sélectivisme social, qui est la forme extrême du sélectivisme politique, consiste à recommander l'emploi d'une ingénierie aboutissant à la disparition des groupes rejetés. Mais il faut encore en distinguer deux espèces : le sélectivisme social *formel* qui vise à l'élimination d'une catégorie, et le sélectivisme social *substantiel* qui vise à l'élimination des seuls *membres* de la catégorie. La nuance est particulièrement importante, le sélectivisme substantiel ayant une radicalité beaucoup plus grande, puisqu'il conduit en fait à un rejet *hors de l'humanité :* c'est une chose que d'être exclu *en tant* qu'on est un grand propriétaire foncier ou un Chrétien, et, le cas échéant, inclus si l'on cesse (volontairement ou non) de l'être ; c'en est une autre que d'être irrémédiablement exclus *parce que* l'on est ou a été un grand propriétaire foncier ou un Chrétien. Dans un cas le sélectivisme est conditionnel, dans l'autre il est absolu et se solde par le bannissement et la mort – ce qui advient lorsque la sélection adopte comme critère un attribut d'*origine*.

Il serait évidemment absurde de qualifier d'universalistes des doctrines qui tendent à admettre au sein de la communauté tous les membres d'une société dont elles recommandent la purgation préalable par voie de massacre ; car elles ne sont rien d'autre que des sélectivismes substantiels. Il serait aussi absurde de confondre le sélectivisme politique au sens strict qui préconise la perpétuation des catégories exclues de la communauté (comme c'est le cas de l'esclavagisme), avec le sélectivisme social formel qui préconise la suppression des conditions de la reproduction sociale de certaines catégories (conversions forcées, spoliations, transformations statutaires). Ce n'est pas pour autant que s'établirait *a priori* une échelle de préférence entre les deux : il est possible qu'un sélectivisme social formel soit plus cruel qu'un sélectivisme politique stricto sensu, et *vice versa*. Ni l'un ni l'autre, en tout cas, ne sont, bien sûr, des universalismes.

La relative rareté de ces derniers s'explique par la contradiction interne à laquelle ils se heurtent quand existent dans la société des groupes qui manifestent eux-mêmes des tendances sélectivistes. Car alors, ces universalismes sont contraints ou bien de se transformer en sélectivismes formels pour écarter ces groupes afin que l'universalisme soit possible, ou bien de renoncer à toute effectivité. Telle est la logique qui anime le concept de dictature du prolétariat : si l'on considère que toutes les catégories sociales non prolétariennes sont sélectivistes, alors il n'y a d'universalisme possible qu'une fois ces catégories éliminées. Autrement dit, l'universalisme tue l'universalisme. Il n'est cohérent que s'il ne requiert aucune ingénierie sociale, et si par conséquent certaines conditions sociologiques sont réunies, qu'il ne saurait lui-même s'employer à ressembler. La Terreur, en revanche, est un sélectivisme exacerbé, même si elle se donne habituellement des prétentions universalistes.

Bien que le sélectivisme sous ses différentes modalités, soit extrêmement répandu parmi les doctrines, il faut le distinguer avec soin des hiérarchisations communautaires ou sociales que les doctrines peuvent préconiser. Il peut fort bien arriver qu'un universalisme soit hiérarchique et qu'un sélectivisme soit égalitaire. C'est faute de se référer à cette distinction que la plupart des analyses politiques des doctrines sont défectueuses. Il est par exemple patent que les auteurs grecs qui prennent une position lacédémonisante s'inscrivent dans une attitude sélectiviste, puisqu'ils savent bien que les hilotes et les périèques sont exclus de la communauté spartiate ; mais ils n'en sont pas moins égalitaristes, dans la mesure où la hiérarchie à l'intérieur de cette dernière est très faible. C'est précisément pour ce motif que le *mirage spartiate* a si profondément fasciné les révolutionnaires modernes qui se croyaient démocrates ou l'étaient réellement. La doctrine de Rousseau est inintelligible si l'on oublie que les références qu'il choisit, Sparte et Genève, mettent justement entre parenthèses la question de la sélection pour ne s'intéresser qu'à la hiérarchie. Rousseau est démocrate au sens où il songe à une république égalitaire universaliste ; mais il n'ignore pas que les illustrations auxquelles il fait appel sont sélectivistes. C'est d'ailleurs parce qu'il est un universaliste cohérent qu'il récuse tout projet révolutionnaire : la démocratie qu'il envisage n'est possible à ses yeux que dans une société de paysans

indépendants, mais il refuse le sélectivisme formel qui consisterait à éliminer par la violence les autres groupes pour instaurer une semblable société. Ou bien, elle existe spontanément et elle peut être universaliste et égalitaire, ou bien elle n'existe pas et la hiérarchie est inévitable. De même, les doctrines libertaires sont de deux sortes. Le socialisme libertaire de Bakounine est un sélectivisme social ; l'individualisme libertaire de M. Stirner ne l'est pas. L'un et l'autre sont politiquement égalitaristes, mais seul le second est universaliste par surcroît.

Ce qu'il est convenu d'appeler le « socialisme » ou la « gauche » en général vise essentiellement à réduire la hiérarchie communautaire, en égalisant les niveaux de consommation des agents. Cette égalisation est censée parachever l'égalisation juridique de l'accès aux magistratures, intervenue lors des révolutions bourgeoises par l'abolition des statuts segmentaires. Elle est en outre censée s'inscrire au sein d'une conception universaliste de la société. Inversement, ce qu'il est convenu d'appeler « libéralisme », ou « droite libérale », vise à maintenir une hiérarchie des niveaux de consommation, afin d'éviter la hiérarchisation plus forte de l'accès aux magistratures ou des magistratures elles-mêmes, qui serait induite par le processus d'égalisation économique. Ce qu'on nomme « droite conservatrice », vise quant à elle à préserver à la fois la hiérarchisation des pouvoirs publics et celle des niveaux de consommation, en modelant la première sur la seconde ; tandis que ce qu'il est convenu d'appeler « extrême droite », préfère modeler la seconde sur la première. L'« extrême gauche », enfin, réclame simultanément l'homogénéisation des niveaux de consommation, et l'élimination de la hiérarchie des pouvoirs publics. On peut souligner combien cette classification de gauche à droite, qui se présente comme reposant sur un critère unique, n'a de réalité que si elle devient « multicritère ». Et il en va ainsi de toutes les classifications analogues.

Autant la question de l'égalité est communément posée par les doctrines, autant celle (métasystémique) de l'étendue démographique ou territoriale du système, pourtant décisive pour celui-ci, n'intéresse qu'une partie d'entre elles. Parmi les doctrines concernées, les unes préconisent la limitation des systèmes à de petites unités, les autres, soit ne leur fixent aucune limite, soit souhaitent leur plus grande extension.

Ces dernières regroupent deux attitudes fort éloignées dans leurs principes, mais proches dans leurs conséquences. Les unes sont *impérialistes* ; elles visent à la formation d'unités politiques toujours plus vastes, donc plus puissantes, mieux aptes à acquérir richesse et autonomie. Les autres sont *humanistes*, et réclament l'unification du genre humain. Or, dans la mesure où cette unification est graduelle, elle entraîne la formation de blocs impériaux ; ce qui est visible notamment chez les colonialistes du siècle dernier, qui, comme Jules Ferry cherchent moins à dominer d'autres peuples, qu'à les libérer de leurs entraves, et qui les asservissent ce faisant. Que les colonialismes soient fréquemment habités par des idéaux humanistes, l'histoire l'a bien montré, des conquêtes catholiques aux œuvres pédagogiques de l'empire républicain français, puis à l'aspiration libératrice des armées soviétiques à l'égard de leurs futurs vassaux. On peut observer avec quelle constance ceux qui cherchent à affranchir les

peuples en leur imposant une tutelle, protestent contre les mêmes pratiques chez leurs voisins. Il n'est guère de plus farouches adversaires du colonialisme que les descendants des colons américains, que les doctrinaires de l'occupation soviétiques, ou que les sectateurs du panarabisme. L'esprit de conquête et l'esprit de libération, si inconciliables en théorie, s'avèrent les plus fermes alliés. L'expansionnisme, qui est leur nom commun, se définit toujours, en effet, par la limitation de l'Autre.

Aux antipodes de l'expansionnisme libérateur ou impérial, certaines doctrines préconisent la préservation des petites unités locales. Les principaux philosophes d'Athènes à l'âge de son hégémonie, accordaient leur faveur à des cités à peine plus vastes que des villes. Même Aristote, pourtant si soucieux de préserver la diversité sociale, tenait les grandes unités pour barbares et fragiles. Plus tard, après l'impérialisme de Rome, puis les conquêtes des peuples germaniques, et la formation des grands royaumes européens, le *localisme* revint au goût du jour. Celui que l'expansionnisme de la Révolution française allait prendre pour principale doctrinaire, persistait à se présenter comme citoyen de Genève, quelque haine que les Genevois lui vouassent ; rêvait de l'indépendance de la Corse, et affirmait que la vertu politique ne peut appartenir qu'à de petites républiques urbaines. C'est d'ailleurs un trait frappant que ce décalage fréquent entre i'opinion des penseurs sur la taille optimale des sociétés, et leur propre environnement politique. Machiavel, qui appelait de ses vœux la domination d'un prince sur l'Italie, vivait à l'apogée des Cités italiennes. Les Réformateurs allemands, tout animés qu'ils étaient du modèle des communautés monastiques et des petites républiques bourgeoises, furent de puissants instruments au service des empereurs germaniques. Cette dissymétrie souffre, certes, trop d'exceptions pour s'expliquer par un seul principe, mais elle dérive pour une part de la difficulté supposée d'établir un système entièrement démocratique dans des unités de grande importance. Comme ceux qui sont privés de la démocratie, rêvent de l'obtenir, ils tendent à préférer le localisme. Quant à ceux qui souffrent de la précarité stratégique des petites unités au sein desquelles ils vivent, leur faveur va plutôt à l'expansion.

Intermédiaires sont les doctrines *fédéralistes* qui aspirent à concilier l'autonomie locale avec la puissance impériale ou l'unification du genre humain. L'aspiration à laquelle elles répondent est, sous ce rapport, de nature libertaire, même si ce caractère est contredit par leur position sur tous les autres aspects. On notera, malgré tout, que le fédéralisme n'est vraiment justifié que s'il correspond à une orientation démocratique (qu'elle soit sélectiviste ou non). Ceux qui préconisent l'oligarchie ou la monarchie, n'ont, en effet, nul motif de préserver une autonomie locale qui aboutirait à limiter les autorités qu'ils soutiennent, sauf si celles-ci ne peuvent s'établir ou se renforcer qu'au prix d'un compromis avec des pouvoirs locaux dont elles rechercheraient l'appui.

Quant au *nationalisme*, apparemment si clair, il obscurcit toutes ces distinctions. Il renvoie aussi bien, en effet, à un localisme sélectiviste qu'à certaines formes d'impérialisme en principe universalistes. S'il est possible de concevoir l'idée, par

exemple, d'une « nation soviétique », alors nationalisme, impérialisme, universalisme et sélectivisme se mêlent en une seule notion.

La confusion qui entoure généralement les dimensions séparées de l'universalisme et de l'égalité, est non seulement erronée sur le plan de la théorie, mais, en outre, extrêmement fâcheuse sur celui de la pratique politique, puisqu'elle conduit à louer des projets qu'on blâmerait si l'on en prenait une vue plus exacte, et à blâmer ceux qu'on louerait. Il n'incombe nullement à la science politique de s'arrêter à des partis pris doctrinaux. Sa neutralité s'arrête, cependant, là où commence l'obligation qui est la sienne d'appeler les choses par leur nom. Il est hors de doute que, lorsqu'elle s'y emploie, elle contribue à éclairer les préférences. Ce n'est pas se rendre normatif que de permettre à ceux qui doivent choisir entre des normes concurrentes, d'agir en connaissance de cause.

C – Critères d'identification des doctrines et des systèmes

Le concept de système politique-fournissant de lui-même les critères d'identification requis par l'analyse macroscopique, nous nous exposerions à de trop nombreuses redites si nous entreprenions d'en établir la liste synoptique. Il n'est peut-être pas superflu, néanmoins, d'en illustrer la mise en œuvre sur un point particulier, celui de la *structure de la communauté politique* qui constitue le noyau du système. C'est du reste pour nous l'occasion de compléter ou préparer utilement d'autres développements situés ailleurs dans cette recherche. La structure de la communauté politique ne peut pas plus s'apprécier sur une seule dimension que la structure de la société en général. Elle en comporte en effet au moins cinq, dont deux sont en quelque sorte internes, quand les trois autres concernent ses rapports externes au reste du système. La première dimension interne est aussi la plus manifeste. Il s'agit de la *stratification* des membres de la communauté, répartis en couches (parfois appelées « classes ») qui sont dans le cas général de dignité, de qualité ou de puissance inégale. À cette différenciation verticale, s'en ajoute (dans le cas général) une seconde, qui est horizontale : la *segmentation* de la communauté en catégories supposées équivalentes en valeur verticale, mais néanmoins distinctes, comme les tribus. Plus précisément, on appelle « stratification » un ordre quantitatif fondé sur le « plus » ou le « moins », mais dépendant d'un même critère (ou d'une même série de critères). On appelle « segmentation » un ordre qualitatif fondé sur l'altérité des critères. La stratification est donc du domaine de l'*avoir* : avoir plus ou moins de richesses, de savoir, de pouvoir, etc. ; la segmentation est du domaine de l'*être* : être blanc ou noir, catholique ou protestant, balte ou géorgien.

La structure de la communauté, telle qu'elle est ainsi définie, doit encore être rapportée à la structure de ses pouvoirs publics, comme à celle de la société entière (qui s'analyse à son tour dans les mêmes termes). En sorte qu'aux deux dimensions internes initiales (stratification et segmentation communautaires), il faut adjoindre la

congruence interne de la communauté et du régime, et la *congruence externe* de la communauté et de la société.

Le nombre des magistratures, des emplois publics et des fonctions dans les appareils politiques, étant presque toujours inférieur à celui des membres de la communauté, il est logiquement impossible que l'attribution des positions dans la gestion des affaires publiques soit une exacte reproduction des positions communautaires. Même si l'on corrige cette appréciation trop statique, en intégrant la rotation temporelle (ou *turnover*) des agents dans les pouvoirs publics, la disparité ne peut manquer de persister. Un déséquilibre est donc susceptible d'apparaître, dont nous aurons à déterminer les limites.

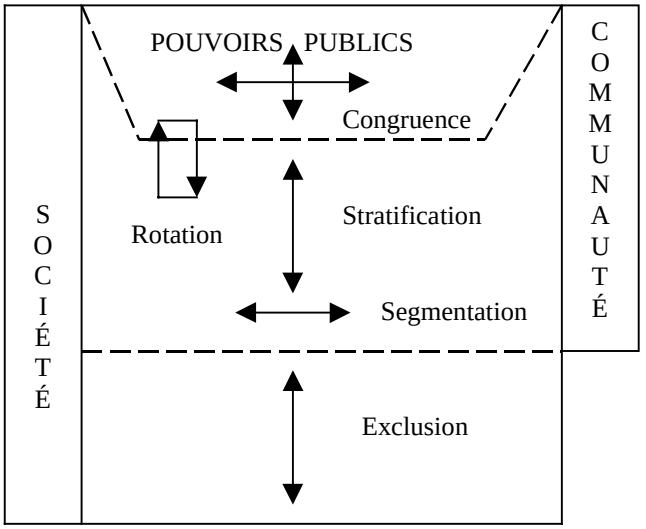
Quant à cor relation entre structure communautaire et structure sociale globale, elle se heurte au phénomène d'exclusion que nous continuerons de rencontrer jusqu'à la fin du parcours.

Ces cinq dimensions peuvent être résumées par le schéma référentiel ci contre.

Les doctrines sont généralement très attentives à la stratification communautaire, au point d'y ramener parfois toute la question, mais cette dimension est peut-être la plus délicate à décrire. La principale difficulté apparaît pour les strates inférieures de la communauté, dont l'accès aux pouvoirs publics est parfois si restreint qu'on peut hésiter sur le point de savoir si elles ne disposent pas d'un pouvoir social (extra-communautaire) relativement élevé, plutôt que d'un pouvoir politique qui serait pour ainsi dire infinitésimal, et si, par conséquent, les strates inférieures de la communauté en sont véritablement membres, puisque c'est par définition que l'appartenance à la communauté implique les participations aux pouvoirs publics.

Les choses paraissent assez claires lorsque la doctrine fixe juridiquement la nature des pouvoirs publics et leurs modalités d'accès. Encore cette clarté est-elle trompeuse, quand la participation se réduit à quelque chose d'aussi formel que l'adhésion irrévocable au quasi-contrat hobbésien, ou la faculté d'être consulté à la discrétion du prince, ou encore, comme au Moyen Age européen, à la simple participation à des assemblées religieuses censées être constitutives de la communauté politique. Les frontières entre communauté et société deviennent alors obscures et labiles.

Deux critères de discrimination s'offrent néanmoins ici : soit l'éligibilité aux emplois publics de responsabilité, soit la participation à un organe qualifié pour élire aux emplois publics ; mais en prenant soin de distinguer soigneusement la communauté réelle, composée des agents qui, à tout le moins, choisissent les magistrats (ou ont eux-mêmes qualité pour être choisis), de la communauté fictive, composée de tous ceux qui n'en possèdent que le titre de membres.



La seconde difficulté provient, comme dans le cas de la société, de l'intrication des strates à des segments communautaires. Certaines catégories segmentaires, comme les castes, s'articulent en réalité entre elles sous forme hiérarchique linéaire ; inversement, certaines strates nominales dissimulent des catégories segmentaires, dans la mesure où elles se referment sur elles-mêmes et font obstacle au transit naturel des degrés inférieurs aux supérieurs. Une réciprocité s'établit, qui conduit à interpréter les différences stratifiées comme des différences d'être, et convertit les différences d'être en différences d'avoir. En un mot, les pauvres deviennent manants, et les manants deviennent pauvres...

La dualité médiévale autorité royale/autorité ecclésiastique en fournit une autre version exemplaire. Le principe doctrinal est purement segmentaire : l'évêque (ou le pape) d'un côté, qualifié à gérer les choses divines et morales, le roi (ou le seigneur) de l'autre, qualifié à gérer les choses politiques ou mondaines. Cette parité ne peut pourtant être maintenue ni dans la pratique ni dans la théorie, puisque le monde relève aussi de Dieu et puisque la morale relève aussi du politique. Force est donc bien d'attribuer à l'un des segments une suprématie sur l'autre, et de les transformer ainsi en strates tous les deux, la strate supérieure finissant par contrôler l'action de l'inférieure au moyen, respectivement, des nominations aux sièges épiscopaux ou de l'octroi des apanages. Le problème se complique davantage si l'on considère que c'est une même strate, celle de la noblesse, qui a qualité pour occuper les emplois

supérieurs des deux segments, encore qu'il demeure marginalement possible de passer par ailleurs des couches inférieures de chaque segment à ses couches supérieures.

Plus généralement, l'appartenance à une strate élevée peut dériver de l'appartenance à un segment qui constitue fonctionnellement une strate. C'est ainsi qu'une ethnie ou une communauté religieuse peut parfaitement devenir l'unique matrice des strates supérieures. *A contrario* telle strate communautaire (par exemple la noblesse de robe), que la doctrine affirme inférieure à une autre (par exemple la noblesse d'épée ou la noblesse de sang), joue en fait un rôle si différent qu'il la soustrait à une simple soumission hiérarchique et lui permet de commander pour partie aux supérieures. Le Parlement des monarchies d'Ancien Régime, doctrinalement considéré comme subordonné au monarque, en arrive de la sorte à constituer une catégorie segmentaire qui contrôle l'exercice de la monarchie, et se mue ainsi progressivement en strate dominante.

Les doctrines favorables aux stratifications tendent à les dissimuler sous des dénominations segmentaires, afin de pouvoir traiter les inégalités en simples différences ; les doctrines défavorables à la stratification, tendent au contraire à mettre les strates en lumière, afin de dénoncer toutes les différences comme des inégalités, mais, ce faisant, elles offrent à leurs adversaires une arme qu'ils peuvent aisément retourner contre elles. Lorsque le marxisme par exemple souligne la stratification économique, y ramène les segmentations (intellectuelles, politiques, etc.), et préconise à son tour une autre organisation de la communauté, ses ennemis ont beau jeu de découvrir des strates à l'intérieur de l'égalité segmentaire qu'il voulait instaurer.

La science politique, quant à elle, se doit d'articuler entre eux strates et segments, dans la réalité comme dans la doctrine, et de décrire leurs réciprocités et leurs conversions. La structure de la communauté se définit pour elle toujours sur ces deux critères au moins, par quoi elle se distingue bien de la plupart des doctrines qu'elle prend pour objet.

Or, bien que la communauté politique se constitue en vue des affaires publiques, il reste que ses membres entretiennent des relations beaucoup plus variées que leurs liens politiques strictement définis. C'est dans le cadre de la société dans son ensemble, et non dans l'enceinte restreinte de ses seuls pouvoirs publics, qu'ils tissent leurs rapports et que leur position relative évolue. Si bien qu'il n'existe obligatoirement ni isomorphisme ni congruence, ni liaison holographique entre la partie et le tout, entre la structure communautaire et l'institution politique.

Cet écart demande à être appréhendé du double point de vue indiqué précédemment : celui de l'*exclusion* (certains agents inclus dans la communauté étant exclus de l'exercice effectif de ses pouvoirs publics), et celui de la *rotation* (certains agents n'accédant que temporairement, ou aléatoirement, aux pouvoirs publics).

Ce sont assurément deux situations bien différentes que celle d'un régime fortement hiérarchique mais dont les postes sont pourvus avec une rotation très rapide, donc fluide et sans connexion immédiate avec les positions dans la communauté en général, et celle d'un régime faiblement hiérarchique mais dont les postes sont attri-

bués avec une rotation lente, donc rigide, aux membres des différents segments ou strates de la communauté. Dans le premier cas, la distance fonctionnelle entre les gouvernants et les gouvernés sera grande, mais l'alternance, au contraire rapide, assurera une homogénéisation des statuts communautaires ; dans le second cas, la distance fonctionnelle sera sans doute moins grande, mais elle induira une hiérarchie plus nette au sein de la communauté.

Quatre types de combinaisons peuvent ainsi se présenter : forte hiérarchie institutionnelle (ce terme désignant ici l'écart des niveaux de participation) et faible hiérarchie communautaire ; forte hiérarchie institutionnelle et forte hiérarchie communautaire ; faible hiérarchie institutionnelle et forte hiérarchie communautaire ; faible hiérarchie institutionnelle et communautaire enfin. Au premier type correspondent par exemple les systèmes dotés d'un État parlementaire, comportant une organisation verticale et rigide des pouvoirs publics, mais une rotation relativement rapide des responsables, et une sélection sociologique en fin de compte peu discriminante. Au second type correspondent par exemple les systèmes dotés d'un État monarchique traditionnel, comportant à la fois une organisation verticale des pouvoirs publics et un accès sélectif à ces derniers. Au troisième type correspondent, par exemple, certaines Cités bourgeoises du Moyen Age, comportant des pouvoirs publics largement collégiaux, mais une stricte hiérarchie de puissance tant entre les segments groupes gentilices qu'à l'intérieur de ceux-ci (chefs de familles, aînés, cadets, clients). Au quatrième type correspond, par exemple, la Cité athénienne classique : organisation éclatée des magistratures, tirage au sort, dévitalisation des hiérarchies nobiliaires, etc.

La doctrine est rarement explicite sur le détail de ces répartitions, obnubilée qu'elle est, soit par la forme des institutions, soit par la hiérarchie sociale confondue en l'occurrence avec la hiérarchie communautaire, et inattentive à la relation, pourtant primordiale, entre les deux. La mobilisation du contexte est donc ici indispensable à l'analyse.

Il est toutefois patent que toute forte hiérarchie des pouvoirs publics accompagnée d'une rotation lente, même si elle est peu sélective, a pour effet d'introduire ou renforcer la hiérarchie dans la communauté, puisque, évidemment, la possession d'un pouvoir institutionnel élevé et durable est un facteur considérable de consolidation de l'élévation communautaire de son détenteur. Ce phénomène n'est pas pris en compte par de nombreuses doctrines qui préconisent l'utilisation de la hiérarchie publique (sans rotation rapide) au profit d'une homogénéisation de la communauté, sans voir que ce n'est pas la hiérarchie communautaire qui est supprimée de la sorte, mais simplement une nouvelle hiérarchie qui remplace la précédente.

Il n'en demeure pas moins que l'étendue de l'écart possible entre structure communautaire et position institutionnelle, de même que la diversité de formes qu'un tel écart est susceptible de revêtir, ne sauraient faire entièrement obstacle à la nécessité d'atteindre ou préserver un seuil minimal de congruence entre l'un et l'autre. On ne peut concevoir un régime qui fonctionnerait exclusivement selon sa logique propre,

et se montrerait indifférent au rapport entre les affectations auxquels il procède et la position des agents au sein de la communauté dans son ensemble.

Cette congruence minimale relève d'abord d'un motif d'ordre mécanique : l'espace défini par le régime n'étant lui-même qu'un secteur de la communauté politique, les transformations qui se manifestent en lui se répercutent *ipso facto* dans le tout, et surdéterminent la situation communautaire des agents concernés. Ceux qui s'élèvent dans le cadre des pouvoirs publics, voient s'augmenter leur poids relatif dans la communauté globalement considérée, et consolident ainsi leur élévation initiale.

Pourtant ce mécanisme rencontre rapidement ses limites avec l'inertie que la communauté lui oppose. Les rapports nouveaux que le régime engendre ne s'insèrent pas sans résistance dans l'écheveau des relations déjà établies par ailleurs. Si le choc est trop important, le processus de rejet qu'il ne saurait manquer d'engendrer déstabilise les institutions qui en sont la cause et l'objet. Force nous est donc bien de supposer également l'existence d'un principe d'équivalence minimale entre les poids relatifs de chaque groupe d'agents à l'intérieur des deux structures.

Ce *principe d'équivalence pondérale* par lequel la communauté et ses pouvoirs publics sont sociologiquement corrélés, peut être formulé en disant que le régime doit (pour garantir sa stabilité) tendre à reproduire en lui-même l'équilibre entre agents qui s'est réalisé sur le plan communautaire. Le fonctionnement du principe est intégralement spéculaire, puisque c'est l'interprétation croisée du poids social des agents qui lui donne sa consistance (ce « poids » n'ayant, bien entendu, aucune réalité intrinsèque), et puisque l'anticipation de ces interprétations par les autorités est ce qui permet seul de le respecter.

Ses effets portent, en premier lieu, sur la méthode de dévolution des responsabilités publiques, qui est obligatoirement différente selon que la structure communautaire est principalement stratifiée ou segmentaire. Sa portée est universelle, comme pourra le confirmer, le moment venu, l'étude taxinomique des régimes. Mais l'on peut dores et déjà noter que son incidence est plus particulièrement forte sur les institutions dites « représentatives », que la présence d'une segmentation conduit à dysfonctionner.

À première vue, les régimes parlementaires qui nous sont aujourd'hui familiers font exception au principe, en soumettant au libre choix des citoyens l'attribution des positions politiques essentielles. Il semblerait, par conséquent, que les docteurs situés dans les couches médianes ou inférieures de la hiérarchie communautaire, qui sont ordinairement les plus nombreux, et disposent à ce titre d'une puissance électorale prépondérante, puissent imposer en leur faveur un nivellement général de la structure. Or, nous constatons tout au contraire que le processus du suffrage universel est doté d'un mécanisme auto-correcteur qui le rend strictement conforme au principe. Sans qu'il soit le moins du monde besoin de manipuler le scrutin à cet effet, le plus grand nombre tend spontanément à reporter son suffrage sur les candidats qui, « sachant s'exprimer » ou ayant l'« expérience des affaires », appartiennent quant à eux aux

couches les plus élevées [4]. En sorte que les groupes qui disposent déjà d'un poids social supérieur retrouvent bien, conformément au principe, ce privilège au sein du régime.

Ce même mécanisme ne peut, à l'inverse, manquer de se dérégler, si le suffrage universel est intempestivement [5] instauré dans une communauté segmentaire. Dans un tel cas, à la stratification verticale se combine une partition horizontale de la communauté en groupes mutuellement étanches. Ce sont, par exemple, des disparités ethniques ou religieuses tenues pour insurmontables. Alors, les membres des strates inférieures reportent bien aussi leur suffrage sur les membres des strates supérieures, mais – et c'est toute la différence – dans les limites exclusives de leur propre segment ! Sauf donc dans la situation *a priori* improbable où les segments socialement prépondérants sont également les plus nombreux, la puissance numérique s'impose sur la hiérarchie effective et la contredit. Le principe d'équivalence pondéral étant violé, le système ne peut se maintenir. Il convient alors de le remplacer [6] ou de lui apporter une rectification qui ne peut être que le trucage du scrutin, la manipulation de la carte électorale, l'introduction de quotas, le contrôle des candidatures ou, plus simplement, la réduction du parlement à un rôle subalterne ou symbolique, les responsabilités politiques majeures étant en fait dévolues au gré des dirigeants, qui appartiennent aux strates supérieures des segments dominants ou agissent sur leur ordre et avec leur soutien.

Tel est, du reste, la principale raison d'être du bicamérisme. Plus la fonction accordée aux institutions parlementaires est centrale, plus il importe de compenser l'inaptitude du suffrage (fût-il même censitaire) à transférer valablement les différences segmentaires. La « chambre haute » ou seconde chambre, qui est normalement composée des représentants des principales catégories segmentaires, indépendamment de leur valeur numérique, vient balancer la représentation stratifiée de la « chambre basse », forte de sa légitimité électorale. On peut remarquer plus avant que, dans le cas où les segments ne disposeraient pas eux-mêmes d'une procédure interne de sélection de leurs représentants (de type héréditaire ou électif), il incomberait à un monarque d'y pourvoir par son intervention extérieure. C'est ainsi que les rois, chargés de conférer la « pairie » aux agents représentatifs des principales catégo-

4. Lorsqu'il arrive que les classes moyennes aient un niveau d'éducation équivalent à celui des classes supérieures les premières conservent encore sur ces dernières l'avantage électoral de l'expérience des affaires. Par ailleurs sauf dans un système non strictement stratifié comme un système à castes ou à ordre l'acquisition du niveau d'éducation le plus élevé tend aussi à entraîner l'accès aux classes supérieures. On observera par exemple qu'en Inde la transformation graduelle des castes en classes de revenu a permis l'intégration du régime parlementaire qui n'est mis à mal que par des segmentations résiduelles (ethniques linguistiques religieuses).
5. Il arrive que le suffrage universel soit précisément introduit pour produire un apprentissage apte à réduire progressivement les disparités et remplisse ce rôle avec efficacité : les premiers scrutins fournissent des « chambres introuvables » qui consolident la suprématie des élites installées ; tandis que les scrutins ultérieurs contribuent à un brassage qui entraîne peu à peu leur renouvellement. Mais cette fonction pédagogique n'est guère valable dans les situations segmentaires : l'introduction prématurée du suffrage universel l'empêche de se rendre légitime et génère l'instabilité.
6. Voir le chapitre suivant.

ries segmentaires négligées par le suffrage universel (aujourd'hui, par exemple, leaders syndicaux et chefs d'entreprises), ont conservé cette fonction dans tous les régimes authentiquement parlementaires, qui sont ceux dans lesquels le gouvernement émane directement du parlement (et plus particulièrement de la chambre basse). Là, au contraire, où la composition du cabinet procède de la volonté d'un chef de l'État qualifié par sa propre élection au suffrage universel, la compensation s'effectue par la nomination directe au gouvernement de personnalités extérieures à la classe élective : les « ministres techniciens » [7]. Alors, l'éventuelle seconde chambre a pour but de garantir la représentation d'un type spécial de disparité segmentaire, la différenciation régionale. Sa présence est, de toute évidence, plus particulièrement justifiée dans les systèmes fédéraux. Elle y jouit d'un statut prédominant, lié tant à l'autonomie constitutionnelle des composantes fédératives, qu'à l'onction électorale que leur assise territoriale leur permet d'acquérir [8], et finit par retrouver la première place qu'elle occupait lorsque la dimension segmentaire l'emportait sur la stratification caractéristique des sociétés bourgeoises.

Une fois systèmes et doctrines identifiés par leurs positions sur le double rapport entre, d'une part, la communauté politique et, d'autre part, ses pouvoirs publics et la société à laquelle elle appartient, il resterait à considérer le *champ* d'intervention accordé chaque fois au politique, ainsi que les voies et moyens à sa disposition. Cette étude, qui aurait pour objet de montrer comment les instances sacrée et juridique se combinent entre elles pour favoriser ou borner l'intervention, ne mobiliserait toutefois aucun concept nouveau par rapport à ceux que nous possédons déjà. En sorte que nous pouvons, sans attendre, aborder la problématique des régimes où se nouent toutes les dimensions du système telles qu'elles viennent d'être énoncées.

7. Le cycle se boucle lorsque ces personnalités (qu'on nomme aussi parfois, de façon significative « représentants de la société civile ») usent de leur légitimation gouvernementale pour s'intégrer ensuite au monde parlementaire.
8. La segmentation régionale présente, en effet, cet avantage sur toutes les autres qu'elle supporte, de façon interne, les mécanismes réguliers du suffrage universel (qu'il suffit donc de le combiner avec une procédure de neutralisation, au niveau fédéral, des écarts démographiques).

SECTION II

Morphologie des régimes

3

Les régimes extraordinaires

A – Les deux degrés de la tyrannie

Les régimes *d'exception* ne sont pas toujours pris péjorativement. La plus ancienne désignation qu'on en connaisse en Europe est le terme grec de *tyrannie* qui ne s'est que progressivement chargé de la connotation infamante qu'il a conservée depuis lors. Au commencement, la tyrannie était simplement une monarchie fondée sur la faveur populaire plutôt que sur l'hérédité. Elle dérogeait à cet égard à la règle sacrée, mais tirait sa justification des circonstances exceptionnelles (fléaux, séditions, etc.) auxquelles le régime précédent s'était montré impuissant à faire face, ou qu'il avait lui-même suscitées (soit directement, soit en provoquant la colère divine). C'est encore en ce sens archaïque que Œdipe est nommé « tyran » par Sophocle, sans qu'une nuance critique ne s'attache à cette appellation. Ce n'est, en l'occurrence, nullement la faveur unanime qu'il s'était acquise en triomphant du Sphinx, qui le rendait infâme, mais, à l'inverse, son origine royale par laquelle il s'avérait l'auteur d'un double crime.

Avec le temps, néanmoins, les tyrans ne se bornèrent pas à substituer leur propre dynastie au pouvoir royal. Ils se prévalurent du caractère extra-légal ou, littéralement, *extra-ordinaire* de leur autorité pour imposer leur volonté contre les normes du droit

naturel. Alors que l'ordre de la Cité était censé être réglé à titre principal par la nature du politique, et de façon subalterne par la convention, le tyran devint celui qui prétend « conventionnaliser » ce qui est naturel, et s'autorise ainsi à décider de tout. Au lieu de s'en tenir aux lois intangibles, hors desquelles il n'y a ni justice ni Cité dignes de ce nom, il multiplie les *décrets* auxquels il donne par la contrainte force de *loi*. Au lieu de dévoiler, pour le restaurer, l'ordre juste inscrit dans les choses, il affiche des dispositions qu'il a lui-même inventées, tel Dracon, illustration des tyrans de ce nouveau genre. La Cité, cessant alors d'être autonome par rapport à tous ses membres, passe sous la tutelle d'une partie d'entre eux. C'est alors que la tyrannie se transforme en gouvernement contre *nature*, ou, selon la définition qu'en donne encore Pascal, gouvernement « hors de son ordre ».

À partir de ce moment, elle n'est plus nécessairement une monarchie. Apparaissent des tyrannies oligarchiques (les Dix, les Trente, etc.), des tyrannies d'assemblée, voire des tyrannies du peuple même. Que le peuple puisse ainsi devenir tyrannique n'a, certes, guère de sens pour nos contemporains, qui définissent la tyrannie comme une atteinte à la souveraineté populaire, considèrent le peuple comme la source unique du droit naturel, et attribuent aux Athéniens l'invention de la politique comme faculté de décider librement de chaque chose au moyen de lois, en abolissant les normes supérieures à la volonté du législateur. Mais c'est oublier l'insistance de l'ensemble des penseurs grecs à voir dans la tyrannie une modalité possible de *tous* les régimes, de la démocratie au même titre que les autres. Or, de cette insistance, on ne saurait trouver l'origine dans une prévention particulière à l'encontre de la démocratie, dont les philosophes grecs ne se défient précisément qu'eu égard à sa propension à se muer en tyrannie, puisqu'ils condamnent en termes identiques les modalités tyranniques de la monarchie et de l'oligarchie. Que la démocratie, même authentique, qui est celle dans laquelle la volonté majoritaire gouverne effectivement, puisse devenir tyrannique à l'égard des minorités, est une certitude qu'il importe justement de recouvrer. Et si elle se dote d'institutions qui garantissent les minorités contre de semblables abus, alors elle n'est plus une démocratie au sens strict, mais un régime mixte, l'un de ceux auxquels – pour cette raison précise – les philosophes accordaient leur préférence.

La malédiction prononcée par Antigone ne visait pas la *monarchie* de Créon ou même son *usurpation.* Elle portait sur la nature de ses décrets qui violaient un ordre auquel toute autorité, quelle que soit sa forme ou son type, est tenue de se soumettre. Parce qu'il est de l'essence des Cités que les morts y reçoivent une sépulture, aucun décret, fût-il paré de tous les atours d'une vraie loi, ne peut rien là-contre. Créon eût-il été un monarque légitime, un conseil oligarchique, une assemblée populaire, il n'en serait pas moins devenu tyran par son acte même.

Il importe de bien distinguer entre les *degrés* de la tyrannie, comme de tous les régimes d'exception. Au premier degré, la dérogation au droit naturel – ou, en d'autres termes, à l'ordre du système politique, tel qu'il est interprété par ses agents – est justifiée par des circonstances exceptionnelles qui appellent des mesures qui le

sont également, mais ont pour destination exclusive de recouvrer l'état normal et de restaurer le droit. Au degré supérieur, la tyrannie n'a d'autre fin que de se perpétuer, quitte à fomenter elle-même les troubles qu'elle se propose de combattre. C'est alors que, se maintenant par la force malgré la solution donnée aux problèmes qui avaient légitimé son avènement, ou malgré son incapacité à leur apporter cette solution, ou bien qu'elle soit leur véritable source, la tyrannie se convertit en autorité excessive et exorbitante. Faute de rentrer dans l'ordre en se supprimant elle-même, parce que sa fonction est remplie ou qu'elle ne peut pas l'être, elle se pérennise et installe définitivement l'anomie. La *structure* des pouvoirs publics qu'elle adopte est secondaire. Elle se définit par sa seule relation à l'ordre jugé naturel du système politique, et c'est la modalité de cette relation – qui peut être fonctionnelle ou non – qui fait d'elle une tyrannie au premier degré (comme les tyrannies archaïques) ou au second (comme les tyrannies classiques).

En toute rigueur, on le voit, la tyrannie n'est pas un *régime* particulier, en tant qu'elle n'est pas liée à une organisation spécifique des pouvoirs publics, encore qu'elle soit presque toujours un régime dans lequel les pouvoirs sont fortement concentrés, ce qui est le cas des régimes canoniques (monarchie, oligarchie, démocratie), plutôt que des régimes mixtes dans lesquels s'établit un équilibre entre pouvoirs qui nuit à leur concentration. Traiter la tyrannie en régime *structurellement* défini serait une erreur théorique lourde de conséquences pratiques : cela impliquerait en effet, contre la logique et l'expérience, que certains régimes seraient en eux-mêmes exempts de toute potentialité tyrannique. Elle est, en fait, un régime en principe quelconque qui adopte une posture *extraordinaire* par rapport à l'ordre considéré comme naturel. Elle est du premier degré, si elle est un moyen purement instrumental de sauvegarder l'ordre qui sert de référence et qui était menacé par les défaillances du précédent régime. Elle est du second degré, si elle vise seulement à prendre sa place.

Elle peut être structurellement proche du régime auquel elle se substitue, comme la tyrannie archaïque qui est une monarchie : le fait qu'elle repose sur un principe populaire n'indique pas un glissement vers la démocratie, il est la simple conséquence de ce que la principale source de légitimité permettant de remplacer une monarchie ordinaire (à savoir une royauté héréditaire) par une monarchie extraordinaire, était alors la faveur populaire [1]. Mais la tyrannie peut aussi bien être structurellement éloignée du régime auquel elle se substitue.

Ce n'est pas dire pour autant que tout changement de régime serait tyrannique, car l'« extraordinarité » se définit par rapport à l'ordre référentiel du système et non par rapport à celui du régime précédent, un nouveau régime pouvant fort bien être tenu pour plus conforme à cet ordre que celui qui le précède. Sans doute, toute tyrannie au second degré aurait avantage à se réclamer de cette conformité, mais ceci est loin d'être toujours possible ; si bien que, en dépit des propagandes, les agents du

1. À vrai dire, cette « faveur populaire » avait souvent une teinte fortement oligarchique.

système – y compris les tyrans savent à quoi s'en tenir. Il suffit de dénombrer les groupes que la tyrannie doit combattre par la force afin de se maintenir, pour mesurer le jugement social à cet égard. S'ils sont plus nombreux que ceux du régime précédent, la tyrannie au second degré est patente.

La durée est ici sans incidence, sinon en tant qu'elle peut parvenir à rejeter l'ordre référentiel dans l'oubli, pour lui en substituer un autre. Lorsqu'une telle évolution se produit et que les agents ont perdu jusqu'à l'idée de la norme par rapport à laquelle la tyrannie était extraordinaire, elle cesse d'être une tyrannie. Sans avoir à changer ni sa structure ni son fonctionnement, elle se banalise. Elle n'est plus alors un régime d'exception, et acquiert légitimement le nom du « régime ordinaire » dont elle est, structurellement et fonctionnellement, une manifestation.

Pour s'exprimer de façon rigoureuse, il faut éviter de confondre l'ordre naturel et l'ordre du système : l'ordre naturel est l'*image normative* que les agents possèdent spéculairement de l'ordre du système. Un régime d'exception qui parvient à s'installer est par définition compatible avec l'ordre actuel du système politique (dût-il l'avoir modifié, dans la mesure où ce genre de modification est possible), faute de quoi il serait immédiatement rejeté et la question disparaîtrait du même coup. Il est, par contre, tout à fait concevable qu'un régime incompatible avec l'ordre naturel réussisse à s'établir, bien qu'il soit alors illégitime, sa réputation de puissance forçant le soutien passif des agents. Dans ce cas (qui est toujours celui des tyrannies au second degré) compatibilité de fait et incompatibilité de droit coexistent.

L'évolution sémantique qui conduit d'une acception à l'autre de la tyrannie, d'une connotation neutre à une connotation péjorative, se répète dans l'ensemble de la nomenclature des régimes d'exception, à commencer par la notion qui nous livre le cœur même du phénomène, celle de *dictature.*

B – Les trois degrés de la dictature

Les Romains éprouvaient une répugnance profonde à l'égard de la tyrannie, qu'ils assimilaient à la royauté ou plus généralement à la monarchie. Ils conservaient le souvenir traumatique des abus de droit de la royauté étrusque abus dont on notera qu'ils portaient sur l'extension du champ d'intervention du politique (viol de Lucrèce). Ils s'employèrent donc à se doter de pouvoirs publics hétérarchiques, c'est-à-dire qui ne s'intègrent pas dans une arborescence permettant aux magistratures supérieures de contrôler linéairement les inférieures, et qui ne puissent passer sous la coupe d'un dynaste.

L'essentiel était moins de fonder un régime mixte (Rome était certes un mélange d'aristocratie et de démocratie, mais à forte dominance aristocratique), que d'instaurer un complexe de contre-pouvoirs. Non seulement les magistrats supérieurs, constitués en Sénat, exerçaient un contrôle collectif sur les actes individuels de chacun d'entre eux ; non seulement l'élévation aux magistratures suprêmes était

soumise à une procédure de carrière graduelle, et partiellement contrôlée par la plèbe (ce qui réduisait la possibilité d'une manœuvre opérée au sein du Sénat par une faction, sans pour autant conférer au peuple une primauté quelconque) ; mais, en outre, les magistratures qui ne pouvaient ni être cumulées simultanément, ni être monopolisées dans la durée, étaient généralement dyarchiques (c'est-à-dire, ici, occupées par deux titulaires en même temps), voire polyarchiques, et très exactement circonscrites dans leur portée. Au lieu qu'une administration intégrée soit confiée à un gouvernement unifié et lui-même hiérarchique, ce qui est- comme nous le verrons – la caractéristique principale de l'État, un gouvernement pluricentrique exerçait la tutelle d'une administration éclatée (et du reste embryonnaire à l'âge classique). Les magistratures se bornaient l'une l'autre par un enchevêtrement de responsabilités, et les arbitrages étaient collectifs.

Cette organisation avait l'insigne mérite de faire obstacle à la concentration monarchique qui est la pente spontanée des régimes oligarchiques quand ils sont étatisés. Elle présentait néanmoins certains inconvénients pour une Cité impériale en expansion continue et, par conséquent, constamment belligérante. Conscients de la nécessité de faire face, à l'occasion, par des moyens extraordinaires à des circonstances exceptionnelles auxquelles les pouvoirs publics ordinaires n'étaient pas adaptés – faute d'une définition assez flexible des magistratures –, tout en évitant à la fois le retour à la royauté et l'émergence d'une tyrannie, les Romains se munirent de l'élément peut-être le plus remarquable de leur arsenal juridique : la *dictature.* Ils ont cherché à préparer l'imprévisible en se donnant les moyens d'altérer eux-mêmes leur régime quand les circonstances l'exigeraient, mais en s'assurant d'un mécanisme qui garantît son rétablissement rapide. Autrement dit, il s'agissait d'utiliser l'avantage de la tyrannie, qui est de mobiliser efficacement les moyens appropriés aux situations exceptionnelles, en éliminant ses deux inconvénients principaux : l'irréversibilité et la possibilité d'un déclenchement intempestif.

La dictature romaine est une magistrature en tous points *régulière.* Elle obéit en effet à des règles strictes de dévolution, de durée, de forme et de portée. Elle est pourtant *extraordinaire*, à la fois parce qu'elle est liée à des circonstances d'exception et parce qu'elle suspend l'exercice des magistratures ordinaires, en concentrant les pouvoirs qu'elles se partagent ordinairement. Comme elle remplit les fonctions de la tyrannie, elle prive celle-ci de toutes ses justifications et lui ôte par là même la légitimité qui est, somme toute, indispensable à son maintien.

Alors que le tyran est le seul juge légal de l'opportunité de sa tyrannie, le dictateur est nommé par ceux-là mêmes qui ont le plus à perdre de son installation, à savoir les consuls [2] ; et c'est évidemment lorsque toutes les procédures ordinaires ont été épuisées que les magistrats suprêmes se résolvent ainsi à abandonner leurs prérogatives, eux qui ne peuvent se nommer eux-mêmes. Or, cette contrainte de nomination externe n'a curieusement pas été conservée par les constitutions modernes qui

2. Cette restriction disparut toutefois lorsque les Comices acquirent la faculté d'élire un dictateur.

comportent la possibilité de dictatures à la romaine, bien qu'elle soit le plus sûr moyen de limiter leur mise en œuvre au strict nécessaire.

Alors que le tyran peut user de ses pouvoirs pour se perpétuer, la dictature est bornée à tout au plus un semestre. Il est clair, en effet, que ou bien elle est efficace, et il n'y a pas lieu de la prolonger ou bien elle est inefficace et il convient aussi qu'elle s'interrompe. Dans l'hypothèse où, sans être inefficace, elle ne parviendrait pas cependant à régler entièrement les difficultés qui sont sa raison d'être, il serait possible de la renouveler, mais en en confiant la charge à une autre équipe.

Alors que le tyran peut être un homme seul, le dictateur est flanqué d'un adjoint, qu'il ne nomme pas lui-même, le maître de la Cavalerie. Ce magistrat militaire est certes subordonné au dictateur, mais comme il ne peut être révoqué par lui et dispose d'une part de la force armée, il lui sert de contrepoids et de frein, si le besoin s'en fait sentir.

Enfin – et c'est le point le plus essentiel –, alors que le tyran est libre de fixer arbitrairement la *portée* de sa tyrannie en définissant lui-même la fonction qu'elle est censée remplir, le Dictateur reçoit avec ses pouvoirs la définition des objectifs auxquels ils doivent concourir. Alors que le tyran est maître des moyens et des fins, le dictateur ne possède que la maîtrise des moyens. Une illustration de cette différence peut être tirée des premières dictatures romaines, dont le but était religieux, et même étroitement cérémoniel. On nommait un dictateur pour accomplir certains rites qui n'entraient pas dans les attributions des sacerdoces ordinaires, mais qui revêtaient une signification politique au sein de ce système fortement sacralisé : par exemple, dictature pour planter un clou dans la porte d'un temple, ou présider une cérémonie...

Ainsi réglementée, la dictature put devenir l'emblème de la démocratie républicaine et l'antithèse de la tyrannie. Cincinnatus en devint le symbole, lui qui abdiqua volontairement tout privilège, retournant à sa charrue et renonçant à poursuivre la carrière consulaire que sa gloire lui garantissait, après avoir gouverné en dictateur et sauvé la Cité.

Il ne faut pas confondre, cependant, la dictature avec une simple *magistrature provisoire*, comme en connaissent pratiquement tous les régimes lorsque se pose un problème qui exige une organisation administrative spécifique. De nos jours apparaissent et disparaissent des départements ministériels spécialisés, des agences gouvernementales, des organismes pourvus d'une délégation de pouvoirs particulière, visant à remplir une tâche précise qui ne justifie pas leur renouvellement. De même, existaient à Rome de multiples charges temporaires, liées, par exemple à des difficultés momentanées d'approvisionnement frumentaire. La dictature, quant à elle, s'accompagne toujours, quel que soit son objet, de la *suspension* (au moins partielle) des pouvoirs publics ordinaires et d'un commandement militaire. Sa portée, comme nous Ic verrons, peut d'ailleurs être très étendue. Sa seule limite, à cet égard, est de ne pouvoir servir directement à l'élimination des consuls, puisqu'ils demeurent maîtres de la décider.

La nature paradoxale de la dictature est d'être simultanément extraordinaire, puisqu'elle fait exception à l'organisation ordinaire des pouvoirs publics, tout en tirant son origine et sa règle de l'organisation ordinaire. Elle forme par conséquent une structure que l'on nomme une « hiérarchie enchevêtrée » [3], c'est-à-dire une relation dans laquelle deux niveaux logiques sont chacun supérieur et inférieur tour à tour, oscillatoirement [4]. Pareil en cela à Épiménide le Crétois qui, affirmant que tous les Crétois sont des menteurs, disait la vérité en mentant, et mentait en disant la vérité, la dictature est une magistrature ordinairement extraordinaire ou extraordinairement ordinaire, comme on voudra : elle commande aux pouvoirs ordinaires, en étant commandée par les règles qu'ils lui ont fixées. Mais, comme tous les paradoxes logiques, celui de la dictature se résout lorsqu'on accède au contexte de description immédiatement supérieur, celui qui, en fait, commande aux deux autres et produit l'oscillation. Le régime ordinaire et le régime extraordinaire sont deux *états* alternatifs d'une organisation plus large qui les admet tous les deux, celle-là même que nous avons appelée le *système* politique. Si l'on veut entrer dans plus de raffinement, il faut même préciser qu'un même système politique se répartit souvent en « méta-régimes », qui sont des schèmes constitutionnels communs à des régimes par ailleurs dissemblables. Nous avons affaire ici à un méta-régime républicain à deux phases : une phase ordinaire, une phase dictatoriale. La dictature n'est pas à proprement parler commandée par le régime ordinaire, puisqu'elle le suspend. Elle est commandée par les règles du méta-régime, qui ont été déterminées par les pouvoirs publics du régime ordinaire. Ceux-ci ont auto-référentiellement fixé les règles de leur propre suspension et de leur rétablissement, par quoi le couplage entre les deux phases est assuré. La dictature constitue par conséquent à la fois une alternative au régime ordinaire au sein du méta-régime républicain, et aussi une alternative à la tyrannie, autre méta-régime possible (lui aussi à deux phases : premier et second degré) à l'intérieur du système politique de Rome. La différence avec la situation grecque est que la tyrannie y était – en l'absence de tout autre mécanisme de régulation – la seule alternative au régime ordinaire (la royauté) qui, pour autant qu'on le sache, était mono phase.

La dictature romaine, qui représente un progrès technique considérable dans le domaine de l'art constitutionnel, n'est cependant pas à l'abri d'un dérèglement. Ce risque, toutefois, n'est pas supérieur à celui du dérèglement du régime par rapport auquel elle forme une seconde ligne de défense.

Une dégénérescence peut apparaître de deux manières connexes : quand la dictature use de ses prérogatives pour se perpétuer, et devient tout bonnement une tyrannie au second degré, ou quand son objectif s'étend à la réforme des institutions ordinaires, car alors l'extra-ordre ne suspend plus l'ordre initial, il le supprime. C'est ainsi que finirent par apparaître à Rome des dictatures *rei publicae constituendae*,

3. Voir D. Hostader, *Gödel, Escher, Bach*, New York, Basic Books, 1979.
4. Voir J.-L. Vullierme, *Les hiérarchies enchevêtrées : esquisse d'une zone de la dictature*, Cahiers du CREA, 1986.

c'est-à-dire constituantes, ou des dictatures destinées à gérer l'*ensemble* des affaires. Ce fut la pente historique de la dictature que de passer progressivement d'objectifs étroitement circonscrits à des objectifs si généralisés qu'elle se rapprocha de la tyrannie, au point d'en devenir indiscernable.

Il faut ici distinguer deux cas de figures : celui où la dictature userait de l'artifice juridique qui lui est offert pour supprimer toutes les règles qui la restreignent, et serait donc une tyrannie au second degré ; et celui où elle s'emploierait à conférer une structure monarchique au régime ordinaire. Cette hypothèse nous ramène à un phénomène bien plus banal, encore que fort instructif, celui des révisions constitutionnelles.

Sans même parler des constitutions dans lesquelles tout est révisable, y compris la procédure de révision, on sait que les constitutions les plus fermées (aux réformes) peuvent être modifiées. Sous ce rapport, les constitutions non écrites sont curieusement plus résistantes que les autres puisqu'elles opposent un contrôle con sensuel au changement, tandis que les constitutions écrites, dont la lettre se prête – quoi qu'on fasse – à interprétation, ne sont sauvegardées que par des instances juridiques déterminées. Mal protégées par leur grammaire impérative, les constitutions écrites qui, ou bien sont dépourvues d'un organe de contrôle de la constitutionnalité, ou bien dont l'organe de contrôle ne connaît que de certaines catégories d'actes, peuvent être aisément transformées sans recours à une révision formelle. Et même si l'organe de contrôle est puissant, il suffit d'une collusion avec ses membres pour qu'une autre autorité parvienne à bouleverser la constitution. La résistance des constitutions non écrites n'est du reste pas non plus illimitée, puisqu'il est toujours loisible de se réclamer de la nouveauté des circonstances, pour écarter les usages précédents ou pour les interpréter avec une certaine liberté. C'est, en tout état de cause, le système politique qui détermine la flexibilité de la constitution, et c'est seulement en l'analysant globalement qu'il est éventuellement possible de savoir quelle transformation serait ou non acceptable, et quelle est la marge de manœuvre des diverses autorités. On peut bien étudier *ad nauseam* la structure d'une constitution, sans connaissance du système, on ne peut en tirer aucune conclusion définitive sur sa mutabilité.

La dictature *généralisée* qui dispose d'emblée mais régulièrement d'une vocation constituante, par opposition à la dictature *restreinte* qui doit se contenter d'œuvrer pour un objectif circonscrit, sans modifier ni ses règles ni celles du régime ordinaire, entre dans le cadre général des pouvoirs constituants. Elle exprime une inadaptation structurelle du régime précédent aux exigences du système politique, et ne se mue en tyrannie que si le nouveau régime qu'elle installe ne correspond pas plus que l'autre aux attentes des agents, ce par quoi elle perd son unique justification. Mais ceci est non moins vrai de tous les autres pouvoirs constituants. Tous forment, en effet, une hiérarchie enchevêtrée qui ne reçoit sa solution qu'au point de vue du système : même un pouvoir de révision trivial est un extra-ordre et fait exception. À cet égard, la seule caractéristique de la dictature généralisée est de disposer en même temps des

pouvoirs extraordinaires de *gouvernement*, qui lui permettent d'imposer beaucoup plus facilement une éventuelle intention tyrannique.

Il est d'ailleurs significatif que la dictature généralisée *n'ait pas été* l'instrument principal de la mutation du système politique romain qui intervient de César à Tibère et dont Auguste est le pivot. César fut d'abord dictateur, mais aussitôt tyran en devenant « Dictateur à vie » (ce qui est une contradiction dans les termes pour la dictature classique), ou plus exactement tyran militaire (en tant *qu'imperator* perpétuel), sans transiter jamais par les pouvoirs réguliers d'une dictature constituante (ou généralisée). Quant à Octavien, il fut à son tour dictateur ; mais le même Octavien devenu Auguste, renonça aussi bien à la dictature qu'à la tyrannie, et n'exerça – comme son successeur Tibère – que des magistratures ordinaires.

Les historiens se sont longtemps querellés sur la question de savoir si l'établissement du principat (c'est-à-dire du régime instauré par Auguste et connu vulgairement sous le nom d'« empire ») représentait ou non un renversement monarchique de la république. Or, que le principat fût une monarchie ne saurait faire aucun doute, puisque le prince y prenait en réalité seul les plus importantes décisions politiques. Simplement, au lieu d'un retour à la royauté et du remplacement pur et simple des institutions républicaines, il s'agissait d'une restructuration monarchique des pouvoirs publics de la république elle-même, au sein d'un système politique profondément altéré. En sorte qu'on avait affaire en même temps à quelque chose de *moins* qu'un bouleversement radical du régime (dont les formes avaient été conservées), et à quelque chose de *plus*, puisque le système avait été significativement atteint.

Parce qu'il ne parvenait plus à fonctionner qu'au travers de régimes extraordinaires (dictatures et tyrannies), le système se modifia de manière à admettre la monarchie mais au lieu d'user de ce changement pour restaurer la royauté, Auguste forgea un régime monarchique et dynastique d'un genre nouveau, aussi proche qu'il était possible de la république oligarchique antérieure. Évitant d'être roi, dictateur ou tyran, il parvint à être monarque républicain. L'instrument de cette prouesse fut le *cumul* des magistratures républicaines – cumul à la fois direct et indirect : direct puisque le Prince exerçait à la fois les fonctions d'un consul, d'un tribun, etc. ; indirect en ce qu'il s'était construit une clientèle comprenant les titulaires des charges qu'il n'exerçait pas lui-même [5].

Ce phénomène étonnant invite à adopter une prudence renouvelée en matière d'analyse des régimes, et à prêter attention à ce que la constitution, sauf cas particulier, ne se confond pas avec le régime. Non seulement un régime peut parfois changer de constitution (surtout si elle est écrite) sans s'altérer fondamentalement, mais encore une même constitution (écrite ou non) admet généralement plusieurs régimes : il suffit éventuellement d'un détail, d'une interprétation nouvelle, pour que le régime soit bouleversé, alors que la constitution au sens juridique reste inchangée. Que la

5. Sur ce procédé, voir notre étude : *La mutation augustéenne – contribution à l'étude du système politique romain à la naissance de l'empire*, Paris I, 1977.

transformation transite par une procédure extraordinaire ou qu'elle résulte du jeu ordinaire des pouvoirs publics, est indifférent sous ce rapport. C'est ainsi que, dans les régimes à caractère parlementaire par exemple, la suprématie susceptible de se déplacer du chef de l'État au chef du gouvernement, au parlement, et inversement, ce qui suffit assurément à définir un changement de régime, mais n'implique pas que la constitution soit changée [6].

La mutation opérée par Auguste a consisté à activer, dans le cadre de l'évolution du système, une troisième virtualité du méta-régime républicain, la virtualité monarchique. Elle s'est substituée à la fois au régime oligarchique antérieur, dont elle est la négation (quand le prince est accusé d'attenter à la liberté, c'est de la liberté des oligarques qu'il s'agit presque toujours) et à la dictature, rendue inutile, puisque le prince bénéficie d'un monopole des pouvoirs publics analogue à celui d'un dictateur, mais sur le mode ordinaire et avec plus de discrétion. Pouvant, en effet, disposer autant que de besoin, de manière directe et indirecte, de toutes les magistratures ordinaires, étant ainsi dégagé de l'ancienne limitation mutuelle des pouvoirs, il ne lui était plus indispensable d'user de moyens extraordinaires pour faire face aux circonstances exceptionnelles.

Nous rencontrons à cette occasion ce que l'on pourrait appeler la loi de probabilité des dictatures et des tyrannies : une dictature ou une tyrannie a d'autant moins de chance d'apparaître que le régime existant concentre davantage l'autorité, puisqu'il détient en permanence les moyens puissants que les régimes moins autoritaires ne peuvent acquérir qu'extraordinairement, et peut affronter efficacement les perturbations (y compris le risque de renversement). Inversement, dictatures et tyrannies ont d'autant plus de chances d'apparaître que le régime existant concentre une autorité moins grande, puisqu'il ne peut faire face par lui-même aux circonstances exceptionnelles (y compris le risque de renversement). C'est pourquoi les périodes de l'Histoire où dictatures et tyrannies sont les plus nombreuses, sont aussi celles où les régimes qui les précèdent équilibrent davantage les pouvoirs publics, soit par nature (régime parlementaire par exemple), soit par obligation (despotisme qui se libéralise par exemple). Cette corrélation ne souffre qu'une seule véritable exception : certains régimes sont si décentralisés qu'il est malaisé d'y opérer brutalement la concentration des pouvoirs qui caractérise dictature et tyrannie (voir plus loin).

L'œuvre accomplie par Auguste, avait été rendue possible par le nombre et la qualité des obligés qui appartenaient à sa clientèle, elle-même nourrie par la fortune inouïe qu'il avait accumulée ; notamment l'armée qui lui était privativement attachée et qui s'entretenait sur le butin de ses victoires. Il n'est pas douteux, à vrai dire, que l'accumulation primitive du capital matériel et humain qui échut à Octavien en héritage, remontait à la tyrannie militaire de César qui se justifiait à son tour par l'abus que Pompée et ses prédécesseurs avaient fait de leurs pouvoirs d'exception. Ceux-ci tiraient eux-mêmes leur origine de l'expansion de Rome sur un territoire immense

6. La constitution fixe donc le méta-régime plutôt que le régime à strictement parler.

dont il fallait assurer continuellement la garde en confiant des troupes de plus en plus considérables à quelques généraux, qui recueillaient de leurs conquêtes des ressources sans précédent, grâce auxquelles ils pouvaient peser sur le Sénat et s'attacher personnellement leurs soldats. Une situation comparable se produisit en France, lorsque les butins italiens de Bonaparte commencèrent d'excéder les recettes ordinaires de l'État, et lorsque la fidélité de ses armées l'emporta sur leur loyauté envers le gouvernement. Toujours est-il que l'évolution qui s'observait à Rome ne provenait pas de l'existence juridique de l'institution dictatoriale, car il était à la fois inévitable de consentir des pouvoirs spéciaux pour sauvegarder l'empire, et impossible de les concentrer sur une seule tête, contrairement aux principes de la dictature [7]. La rivalité des généraux était donc vouée à se perpétuer en guerre civile, jusqu'à ce que l'un d'entre eux, parvenant à éliminer ses concurrents, pût acquérir le titre de Dictateur, puis l'abandonner en se faisant monarque républicain.

Or, tandis que Bonaparte dut masquer sa tyrannie en forçant la représentation nationale à entériner le Consulat, ce triumvirat dont il prit aussitôt la tête, puis choisit de s'avouer monarque en revêtant la pourpre des rois, Auguste gouvernait Rome et son empire sans demeurer dictateur ni ceindre la couronne. N'eût été l'utilité de renforcer son autorité du prestige des magistratures suprêmes, il aurait pu maintenir sa domination sans exercer officiellement la moindre charge.

Une situation du même genre, dans laquelle les pouvoirs ordinaires d'un régime ordinaire sont contrôlés de manière extraordinaire mais officieuse, se rencontre assez fréquemment. Sans parler des cas où une influence majeure (celle par exemple d'un mignon du Roi, d'un « ami de la Reine », d'un principal ministre, d'un Maire du palais, etc.) s'établit sur un monarque absolu, et à travers sa personne, sur l'ensemble des pouvoirs publics, on trouve d'autres cas de concentration indirecte de l'autorité, qu'il s'agisse d'une direction spirituelle (par exemple celle de Mao-ze-Dong ou celle de l'Ayatollah Khomeini), ou d'une puissance financière (par exemple la domination de magnats de presse en Amérique latine). On notera, cependant, que cette forme remarquable de régime d'exception ne se pérennise guère. La distorsion entre le régime du réel et le régime fictif tend à disparaître avec le temps, le premier se banalisant, ce qui rend super nu le second. C'est ainsi que les princes ne tardèrent pas à s'avouer « empereurs », ou plus exactement firent de leur prénom dynastique, César, un titre supérieur à celui de roi.

Or, il est parfois difficile de distinguer en cette matière entre régimes ordinaires et d'exception. Lorsque, par exemple, dans un régime à caractère parlementaire, le soutien du parlement passe du président au chef du gouvernement (ou inversement), la nature des pouvoirs de ces deux charges s'en trouve modifiée, il y a bien alors, comme on l'a dit, changement de régime (au sein du même métarégime), mais non régime d'exception. Au contraire, comme il est arrivé à deux reprises dans l'histoire récente de la France, quand les pouvoirs publics d'un régime ordinaire décident de se

7. Même collective, en effet, la dictature est celle d'un *seul* organe.

saborder pour confier les pleins pouvoirs à un chef charismatique qui modifie la constitution hors des procédures régulières de révision, il y a régime d'exception. La question demeure alors ouverte de savoir si ces nouveaux régimes demeurent extraordinaires et sont des tyrannies (« coups d'État permanents »), ou s'ils deviennent des régimes ordinaires. À cela, il n'y a pas de réponse juridique *a priori* : seule l'analyse du système, donc de l'attitude des acteurs, apporte une solution. Le principat en tout cas – comme la Cinquième République – est parvenu à former un régime ordinaire ou, pour être tout à fait précis, un méta-régime ordinaire ayant connu plusieurs phases (régimes) successives.

Des complications sont toutefois susceptibles d'apparaître quand un régime d'exception, devenu ordinaire, subit à son tour des changements extraordinaires. Le meurtre de Caligula fut le signal d'un coup d'État, mais non une usurpation, puisque Claude était héritier légitime. Seule la mort de Néron ouvrit l'ère des usurpations. On vit ensuite alterner les périodes dynastiques, et les coups d'État prétoriens, jusqu'à ce que ceux-ci deviennent la règle. Mais comment qualifier un mécanisme de succession extraordinaire lorsqu'il se banalise ? Qu'il s'agisse du bas empire romain ou de la Bolivie, quand l'exception devient la norme (sans cesser d'être exception) les concepts politiques atteignent leur limite et l'on peut qualifier ces situations aussi bien de tyrannies en cascade que de monarchies ordinaires à dévolution violente. L'incertitude est ici insurmontable.

Quoi qu'il en soit, dictatures et tyrannies connaissent plusieurs degrés qui se chevauchent. Nous avons d'abord – rappelons-le – la dictature au sens strict (ou « républicaine » ou encore « à la romaine »), qui est une magistrature régulière organisée par le droit public, visant à résorber une perturbation exceptionnelle. Bien que la pudeur conduise généralement à dissimuler son nom, elle est inscrite dans la plupart des constitutions contemporaines (« article 16 », loi martiale, état de siège, état d'urgence, etc.), avec toutefois moins de restrictions qu'à Rome. Au deuxième degré, la dictature s'apparente au premier degré des tyrannies « à la grecque » : en l'absence de dictatures réglementées et devant le surgissement d'un problème grave qui ne peut être résolu par les pouvoirs publics ordinaires (soit qu'ils sont impuissants à cet égard, soit qu'ils en sont la cause), tout groupe disposant directement ou indirectement de la force armée, ou capable de la neutraliser, peut proclamer la dictature et suspendre à ce titre la constitution. À ce stade, la dictature ne revêt pas nécessairement un sens péjoratif, dans la mesure où elle se prétend temporaire et justifiée par les circonstances. C'est dans cette acception qu'elle est invoquée par Lénine et – avec lui – par de très nombreux auteurs de coups d'État : la « dictature du prolétariat », censée jouir de la faveur populaire comme la

tyrannie grecque archaïque, est justifiée par la guerre, ainsi que par les abus tyranniques de l'ancien régime, causes supposées de l'explosion sociale. Elle se présente comme foncièrement provisoire, puisque destinée à établir définitivement une

démocratie réelle. Pareillement, nombre de dictatures militaires sont proclamées [8], avec la vocation affichée de mettre un terme aux incuries, à la corruption, à l'impuissance du précédent pouvoir, et de le remplacer par un gouvernement civil d'un autre genre. Chaque fois, des objectifs précis sont nominalement prévus, et le terme de la dictature est annoncé pour la date de leur réalisation finale.

Mais au troisième degré, qu'elle atteint généralement, la dictature se confond avec le second degré de la tyrannie : d'une finalité particulière et d'une durée limitée, elle passe à sa propre pérennisation. Ce glissement peut être insensible, si les objectifs ne sont que graduellement élargis ou si les délais sont repoussés à mesure que des obstacles nouveaux empêchent la dictature de réaliser ses buts (coalition de l'étranger, complots intérieurs, catastrophes de toutes sortes). L'un des paradoxes de la tyrannie (ou de la dictature en tant qu'elle est au deuxième ou troisième degré) est, en effet, que plus elle est inefficace, plus elle est justifiée, puisque la difficulté même exige un accroissement de l'effort. Mais le glissement peut au contraire être immédiat, si la dictature se propose d'emblée des objectifs eschatologiques, donc en toute rigueur inatteignables, tels que le bonheur des hommes, l'abondance, la justice, ou, du moins, des objectifs suffisamment imprécis et ambigus pour que leur réalisation soit perpétuellement indécidable, tels que l'unité nationale, le développement, l'égalité, etc., dont on ne sait jamais avec certitude s'ils ont été ou non réalisés. Techniquement, la plus lourde erreur que puisse commettre une dictature devenue tyrannie est assurément de s'assigner des tâches peu nombreuses et bien déterminées, comme la conquête ou la défense d'un territoire clairement circonscrit, l'obtention d'une cause précise dans un traité, ou d'un résultat économique chiffré, car le succès autant que l'échec conduit à y mettre fin : le succès la rend inutile, l'échec la condamne, alors que si l'objectif est eschatologique ou imprécis, le jugement est suspendu et la tyrannie peut se poursuivre.

Il est plus aisé à une dictature du second degré (tyrannie du premier degré) de se muer en dictature du troisième degré (tyrannie du second degré), qu'à une dictature du premier degré de se muer en dictature du second. La raison en est que seules les dictatures du premier degré, qui sont les seules dictatures *stricto sensu*, sont soumises à un véritable contrôle de droit public. Les tyrannies, quant à elles, ne sont restreintes que par l'interprétation sociale du droit naturel, et leur droit positif peut donc évoluer au gré des gouvernants. Le tyran (qu'il ait ou non été d'abord Dictateur au sens strict) peut se maintenir aussi longtemps qu'il parvient à préserver son contrôle des forces armées et à maintenir leur puissance. Indépendamment des guerres et des rébellions qui sont susceptibles d'anéantir militairement cette force, le soutien des troupes peut, toutefois, être miné par l'interaction spéculaire entre les soldats et les différents groupes sociaux auxquels ils appartiennent, et qui peuvent fort bien, pour leur part, être davantage victimes que bénéficiaires de la tyrannie. C'est pourquoi le tyran doit à la fois tenter d'établir l'armée en un groupe social distinct en lui concédant des avanta-

8. Sous le nom de « junte », « conseil de la révolution », etc.

ges particuliers, viser les objectifs martiaux de nature à la satisfaire, et introduire en son sein un système de contrôle et de délation mutuels permettant de déjouer les complots localisés, aussi longtemps que la contagion spéculaire ne s'est pas généralisée.

Bien que la dictature, comme la tyrannie avec laquelle elle se confond à ses deux derniers degrés, ne soit pas un régime particulier, mais une modalité « extra-ordinaire » de régimes très divers, elle se caractérise par une forte concentration des pouvoirs publics (supérieure à celle des régimes dont elle émane et auxquels elle se substitue dans le cas de la dictature au sens strict égale ou supérieure dans le cas des tyrannies) et, quelle que soit l'institution qui l'exerce (junte, roi, seigneur, président, gouvernement, parlement, conseil, comité, église, etc.), par une propension à accorder aux forces armées une position sinon prééminente, du moins supérieure à celle dont elles jouissent dans les modalités ordinaires de la plupart des régimes.

C – La pérennisation des tyrannies et la question des révolutions

Au premier degré, la dictature ne peut se pérenniser, puisqu'elle inclut dans sa définition le retour à l'ordre antérieur. La question de la pérennisation n'est par conséquent posée qu'à propos des tyrannies. Or, deux cas sont ici à distinguer : celui où la tyrannie se « routinise », et celui où elle se consolide en un ordre nouveau.

Le principe général de la pérennisation se comprend de lui-même. Dans la mesure où elle renonce à se borner à un rôle instrumental, pour, au contraire, prendre sa perpétuation pour fin, la tyrannie met tout en œuvre pour empêcher l'avènement d'un régime compatible avec l'ordre référentiel du système. Elle exploite l'oubli progressif de la norme par les agents, en même temps qu'elle leur rappelle aussi souvent que possible les inconvénients du régime qu'elle avait remplacé. Avec le temps, les opposants finissent par mourir ou par se convertir, pour éviter leur complète marginalisation. Elle en arriverait même à l'emporter toujours, n'étaient les foyers de résistance qui se nourrissent de la répression qu'elle opère pour assurer son maintien.

En principe, la tyrannie gagne à se consolider sous la forme d'un nouveau régime qui se présente comme ordinaire, mais dont la structure de pouvoir est en fait équivalente à celle de la modalité d'exception : le tyran se mue, par exemple, en roi héréditaire, et se rattache au régime qu'il avait d'abord renversé, réduisant la mutation à un simple changement dynastique ; ou encore, comme Napoléon, il instaure un régime qui combine le type ancien de légitimité et d'organisation des pouvoirs publics au type révolutionnaire : il devient alors « Empereur par la grâce de Dieu et du Peuple français ».

La consolidation est, toutefois, loin d'être toujours possible, laissant comme seule issue la routinisation. Lorsque la tyrannie d'un groupe restreint s'est justifiée du seul renversement d'un régime oligo-monarchique au profit de l'introduction d'un régime démocratique, elle ne peut se consolider qu'en se supprimant, puisqu'il lui faut alors

ou bien se muer en démocratie, ou bien avouer l'abandon de sa finalité putative en se reconnaissant oligo-monarchique à son tour. Même si le système politique est prêt à admettre cette volte-face, il peut arriver que l'environnement étranger y fasse obstacle, quand une norme de droit naturel fortement prédominante rend inacceptable l'officialisation du caractère définitif de la tyrannie consolidée. Celle-ci paye alors la perte de son objectif d'une diminution de son rayonnement extérieur, qui se répercute éventuellement en affaiblissement intérieur. Plutôt que de reconnaître l'adoption d'un régime analogue à celui dont elle avait affiché la destruction comme étant son objectif initial, elle se voit contrainte de préférer la routinisation à la consolidation. Tirant prétexte des circonstances qui auraient retardé l'avènement du régime officiellement préconisé, elle continue de s'avouer tyrannique, ou de se réclamer de la dictature qui en est la forme la moins malaisément légitimable.

Des phénomènes de ce genre sont particulièrement nombreux à l'époque contemporaine qui est un des grands âges des régimes d'exception. Une norme y prédomine, en effet, qui condamne sans appel toute forme de concentration des pouvoirs publics qui n'est pas pondérée par la présence d'un parlement démocratiquement élu, et qui ne respecte pas les garanties juridiques en principe accordées aux individus dans les parlementarismes modernes. Dès lors, les systèmes politiques dans lesquels des régimes de ce type ne sont pas viables, sont acculés à admettre des tyrannies, au mieux routinisées sous le nom de « dictatures ». Parce que l'oligo-monarchie, qui fut pendant longtemps le régime dominant de l'humanité, est exclue de l'ordre légitime, y compris dans les situations où elle s'imposerait naturellement, force est de perpétuer un état provisoire, et d'accepter, malgré ses inconvénients, la pérennisation artificielles des tyrannies.

C'est ainsi qu'en Union soviétique, la « dictature du prolétariat » qui était censée conduire au dépérissement de l'État, mais qui l'a au contraire renforcé dans des proportions inconnues jusque-là, a créé un régime dont la nature contredit les principes du droit international, tels qu'ils sont entérinés par le gouvernement soviétique lui-même et dérivent des fondements idéologiques de son propre mode de légitimation. Ceci a contraint les autorités, qui ne pouvaient abdiquer la tyrannie sans se démettre, à se réclamer perpétuellement d'une phase provisoire (le socialisme par opposition au futur communisme) dont le caractère dictatorial se justifiait de l'hostilité étrangère (« communisme de guerre ») ou des menaces de contre-révolution. Un glissement fut cependant tenté vers une oligo-monarchie républicaine. Paradoxalement, c'est la manœuvre d'Auguste qui se trouvait répétée : un régime à caractère parlementaire était introduit, doté de pouvoirs publics formellement séparés, mais dont le contrôle oligo-monarchique restait assuré par l'intermédiaire d'un parti unique (jouant un rôle analogue à celui de la clientèle du principat). La complexité de la situation y était due à la coexistence d'une routinisation de la tyrannie (dissimulant l'abandon de l'objectif communiste), et d'une fiction parlementaire (dissimulant la monopolisation indirecte de tous les pouvoirs publics). Elle était aggravée par le fait que l'Union soviétique, ayant une structure « méta-systémique », l'oligarchie en place se voyait

plus menacée par les perturbations inhérentes à toute organisation impériale que les contradictions du régime. La nécessité de conserver à une armée exceptionnellement puissante un rôle central, afin de préserver l'intégrité d'un territoire immense contre ses tendances centrifuges, entretenait un risque constant de contre-tyrannie militaire, pondéré seulement par le contrôle indirect que le parti continuait d'exercer sur les armées ; ceci, au moment même où le maintien de la fiction parlementaire, ou son passage à l'acte, aurait exigé la résorption progressive du parti dans l'État...

Les pays du Tiers-Monde connaissent également un nombre anormalement élevé de dictatures (dont une partie seulement prend modèle sur la dictature du prolétariat). Le regard non averti en conclut parfois que la dictature est le « régime » le plus approprié aux peuples « sous-développés ». C'est ignorer que la dictature n'est pas un régime, et qu'elle semble avoir été particulièrement rare, chez les peuples considérés, durant toute la période antérieure à la colonisation. C'est ignorer aussi que l'industrialisation ne constitue nullement une garantie contre la dictature, ces deux éléments n'entretenant aucun rapport direct de proximité ou d'exclusion.

On peut avancer l'hypothèse que la multiplication des dictatures que l'on y constate est liée à l'impossibilité qui est la leur, du fait des pressions qu'exerce sur eux leur environnement politique, d'adopter officiellement les régimes oligo-monarchiques vers lesquels ils inclinent structurellement. La norme nouvelle qui réclame l'adoption universelle de régimes analogues aux « démocraties parlementaires », a pénétré, en effet, non seulement le droit international, mais aussi l'esprit public des pays industrialisés, et s'est imposée aux élites des pays en voie de développement sous l'effet de leur éducation européenne. Cette norme interdit l'établissement de tout régime exempt de structures parlementaires, même s'il était analogue à certains des régimes canoniques de l'Europe moderne [9]. Or, les régimes contemporains de l'Europe, desquels les pays industrialisés n'ont eux-mêmes qu'une expérience historique assez brève (et, du reste, pour le moins tumultueuse), reposent sur le suffrage universel, et requièrent pour leur fonctionnement une homogénéité relative de l'électorat.

Pour les raisons indiquées au chapitre précédent, les seules disparités qu'ils parviennent (dans une certaine mesure) à absorber, sont celles qui revêtent une allure stratifiée, c'est-à-dire, en particulier, les classes de revenus. Lorsque ces disparités sont extrêmes, elles s'accompagnent généralement, en effet, d'une disparité non moins extrême des niveaux d'éducation, ce qui entraîne une surreprésentation proportionnelle au parlement des classes de revenus élevés, qui sont à la fois les plus éduquées et les moins nombreuses. De la sorte, la représentation relative des puissances sociales est à peu près assurée, sans que soit démenti le principe d'égalité numérique. Dès lors, en revanche, qu'aux disparités stratifiées s'ajoutent des segmenta-

9. Cette norme est si fortement admise, que les tentatives ouvertes pour promouvoir les régimes qui étaient pourtant universellement respectés, il y a moins d'un siècle (monarchies impériales notamment) provoquent le même genre de rire que la violation de certains tabous...

tions (tribales, religieuses, ethniques) nettement différenciées, mais pas assez nombreuses pour provoquer un éclatement [10]°, la probabilité est que la puissance relative des groupes segmentaires ne corresponde pas à leur valeur numérique et ne soit rétablie par aucun mécanisme de surreprésentation électoral spontané. Les puissances sous-représentées (à savoir représentées de façon purement numérique, en dépit de leur poids éventuellement supérieur) tendent alors à s'engager dans des mouvements centrifuges qui, si elles ont une assise territoriale, peuvent prendre l'allure de sécessions, et qui, dans le cas contraire, ne peuvent trouver leur résolution que par la dictature. Quand les frontières sont fermement garanties par le droit international, comme c'est le cas aujourd'hui, les sécessions sont interdites, et la dictature se justifie de ce qu'elle les empêche.

L'une des manières de supprimer la difficulté consiste, évidemment, à éliminer physiquement les puissances rebelles. La seconde consiste à briser les disparités segmentaires en les plaçant dans le moule d'un parti unique. La troisième (lorsque des frontières artificielles n'ont pas eu pour conséquence d'agréger entre eux des segments trop opposés) est d'établir une manière d'oligarchie ou chaque groupe retrouve son poids social réel garanti par l'autorité d'un monarque commun, en s'employant progressivement à substituer les classes nouvelles aux segments hérités. Mais ces trois options, ne pouvant s'installer dans le lit de Procuste de la « démocratie parlementaire », requièrent chacune des modalités dictatoriales. Ce n'est que si, par exception, la segmentation se subsume naturellement sous la stratification, que le régime imposé devient possible et que la dictature peut être évitée.

Nous avions observé que l'une des justifications principales de la dictature (à ses trois degrés) était l'impuissance du régime ordinaire à faire face à certaines perturbations, et la nécessité qui s'ensuivait de suspendre certaines magistratures pour les remplacer par d'autres ou, plus simplement, utiliser les magistratures ordinaires en supprimant leurs contrepoids. Si donc le régime en question est puissant, il est inutile d'étendre les pouvoirs de ses magistratures supérieures, la gamme des événements qu'il est capable de gérer étant assez vaste. La dictature ne se justifie que si cette extension est elle-même le problème principal ; mais elle est rendue d'autant moins probable qu'un régime plus puissant est mieux apte à contrecarrer les tentatives de subversion. C'est pourquoi elle se rencontre plus rarement dans les régimes où les pouvoirs publics sont à la fois étendus et centralisés, comme ce fut le cas durant de

10. Il s'agit ici de l'éclatement d'une communauté en une pluralité de segments devenant à leur tour des communautés autonomes séparées. D'autres formes d'éclatement sont possibles. Le phénomène d'éclatement des segments et de leur résorption en strates peut être observé aux États-Unis. Les seuls groupes surreprésentés sont ceux dont la situation dans L'échelle des niveaux de revenu et dans celle des niveaux d'éducation excède leur valeur numérique (dans l'ordre : Juifs Wasps et Catholiques de « race blanche »). Les autres groupes ne peuvent se prévaloir d'aucune autre « puissance » que celle de leur nombre.

très longues périodes (empires précolombiens, despotismes orientaux, grandes monarchies européennes, etc.) [11].

Deux situations sont ici encore à distinguer. La première est celle où le problème à résoudre n'a pas pour origine le régime, mais les titulaires de l'autorité. La solution la mieux adaptée est alors l'usurpation qui est une forme en quelque sorte minimale de la dictature, puisque l'extraordinarité n'y porte que sur la procédure de dévolution. La dictature y est brève, son titulaire ayant le plus grand intérêt à un retour à l'ordre très rapide ; elle est néanmoins certaine, l'usurpateur ayant à opérer une contrainte sur le groupe légitimiste. Mais, à nouveau, la dictature peut être évitée si le régime ordinaire comporte une procédure ordinaire de déposition, ou si l'accès aux magistratures supérieures est gérontocratique, la nature pourvoyant alors à la rotation des élites. La situation opposée est celle où la forme ou l'étendue des magistratures supérieures est en cause. Alors, le coup d'État est un passage obligé. Un phénomène paradoxal se fait jour : la dictature prend pour objectif la *réduction* des pouvoirs publics ordinaires, et non leur extension comme à l'accoutumée. Cette réduction ne peut, toutefois, guère être immédiate, et elle transite presque nécessairement par une extension provisoire. Compte tenu de l'inertie produite par un cumul des pouvoirs, l'abdication des dictateurs au profit d'un ordre nouveau dans lequel les pouvoirs publics sont réduits en est rendue extrêmement difficile, d'autant que les légitimistes combattent à la fois l'extension présente et la réduction future. Dès lors, le passage de la dictature au second degré à la dictature au troisième, devient une forte probabilité [12].

On notera également que les coups d'État sont d'autant moins probables dans un régime puissant, que non seulement celui-ci est par définition le mieux paré contre eux mais aussi qu'ils ont le plus souvent pour origine des proches de l'autorité suprême, en vertu de ce principe que les contrôleurs sont les moins contrôlables. Lorsque donc le coup d'État ne vise pas uniquement l'autorité suprême, mais l'ensemble des autorités supérieures, la seule voie ouverte est celle de la « révolution ».

Ce terme, on le sait, est fâcheusement polysémique puisqu'il désigne aussi bien un soulèvement général, un changement de régime, ou une altération profonde du système politique. Nous suggérons pour notre part d'en réserver l'usage à la désignation du soulèvement général par opposition à la « révolte « qui s'applique à un soulèvement organisé, à la « rébellion » qui s'applique au soulèvement d'un ou plu-

11. On la rencontre toutefois rarement dans les régimes *fortement* décentralisés, car alors l'effet de levier ne peut jouer en faveur des aspirants dictateurs leur hue acquérir séparément le contrôle de tous les pouvoirs publics, au lieu de les contrôler tous à partir de quelques-uns. Ce processus étant nécessairement long, il existe une probabilité élevée que les autres puissances (même si elles sont par ailleurs mutuellement hostiles) parviennent à leur faire obstacle avant que la monopolisation ait été bouclée. En fin de compte, les régimes les plus propices au surgissement d'une dictature, sont les États parlementaires puisqu'ils cumulent à cet égard tous les désavantages : celui de la force (effet de levier) et de la faiblesse (limitation de pouvoirs).
12. Il admet, cependant, des exceptions remarquables dont une illustration contemporaine est la Révolution portugaise des Œillets.

sieurs pouvoirs publics constitués, et au « coup » qui désigne la prise du pouvoir par un groupe restreint, bien qu'il soit indispensable au succès d'une révolution.

De nombreux auteurs ont concentré leurs efforts sur l'étude des *origines sociales* des révolutions, Tocqueville affirmant par exemple qu'elles ont d'autant plus de chance de se déclencher qu'une amélioration rapide des conditions de vie de la population suit une phase dépressive de longue durée, J. Davis affirmant à l'inverse que la révolution suit le retournement rapide d'un cycle d'expansion, les autres auteurs s'efforçant d'établir quelque compromis entre ces deux positions contradictoires. Chacune possédant sa corroboration historique, il apparaît que l'origine sociale des révolutions ne peut être appréhendée que cas par cas.

Il en va différemment de la *réalisation* politique des révolutions. Deux situations peuvent se présenter : ou bien le coup précède la révolution et la déclenche, ou bien la révolution précède le coup et le rend possible. Il est en effet patent qu'un soulèvement général ne peut se convertir en changement de régime (dictature ou ordre nouveau) que s'il se cristallise d'abord sous la forme d'une prise de pouvoir institutionnelle, les institutions révolutionnaires pouvant néanmoins s'ouvrir, dans quelques cas, à des groupes relativement nombreux (tels que « soviets » ou « comités révolutionnaires »). En tant que tel, un soulèvement peut seulement suspendre l'exercice des pouvoirs publics ; il ne peut s'y substituer. D'un autre côté, un coup peut être incapable de réussir s'il n'a été préparé par un soulèvement et la désorganisation corrélative des pouvoirs publics ; ou incapable de perdurer s'il n'est appuyé par un soulèvement qui compense la résistance du régime-cible.

Quelle que soit donc l'origine sociale du soulèvement et du coup, ainsi que leurs mobiles psychologiques (dont on peut penser qu'ils sont virtuellement aussi nombreux que les sujets de mécontentements et les objets d'ambition possibles), il reste qu'une révolution ne peut réussir que si la synergie des deux éléments est appropriée à la nature des résistances du régime cible. Or, dans la mesure où plus cette résistance est faible, plus l'opération est facile, il y a vraisemblablement lieu de suivre Lénine quand il considère qu'une révolution est souvent préparée par un relâchement de l'autorité (plutôt que par une amélioration des conditions de vie).

Cette hypothèse, corroborée par la Révolution française comme par la Révolution russe, suppose que le relâchement est à la fois suffisamment sensible pour encourager le soulèvement et le coup, et trop limité pour satisfaire les griefs des opposants. Mais, si l'on peut y voir une circonstance favorable, il serait excessif de l'élever au rang de condition *nécessaire :* il est tout à fait concevable qu'une révolution déclenchée par une aggravation de l'autorité, réussisse néanmoins, sous l'effet d'une faiblesse intrinsèque (par exemple la dépendance à l'égard d'un pouvoir public qui se rebelle) ou simplement sous l'effet de la désorganisation consécutive à la surprise.

L'idée de Lénine doit, par ailleurs, s'accompagner d'une précision supplémentaire (dont il était bien placé pour apprécier la portée) : l'*effet de levier* s'applique aux révolutions. Autrement dit, le coup peut d'autant mieux réussir que la structure des pouvoirs publics est préservée et devient exploitable par les dictatures révolutionnai-

res. S'il advenait que le régime-cible s'effondrât véritablement, emportant dans sa chute l'organisation entière des pouvoirs publics, le coup serait lui-même vidé de sa substance ; et les dictateurs ne pourraient éviter d'être noyés à leur tour dans le soulèvement.

La notion même de « soulèvement général » est en toute rigueur une simplification abusive : sauf exception, ce ne sont pas tous les groupes qui se soulèvent, ni tous au même moment et au même degré. Le soulèvement n'est pas un chaos indescriptible, il est doté d'une structure, analysable en termes de rapports sociaux. Le plus souvent, c'est une révolte locale qui entraîne d'autres révoltes. Apparaît ainsi un cycle révolutionnaire complexe au cours duquel soulèvements et coups se succèdent. Chaque coup s'appuie sur une combinaison spécifique de puissances, et chaque nouveau rapport de puissance entre les groupes tend à provoquer un nouveau coup.

Le cycle des coups et des soulèvements ne s'interrompt qu'à partir du moment où un groupe dictatorial, même s'il est tout à fait minoritaire et en lui-même peu puissant (cas des bolcheviques par exemple), parvient par effet de levier à monopoliser les pouvoirs publics existants, et s'en sert pour écarter les autres aspirants à la dictature, canalisant de cette manière et à son profit la totalité des révoltes. Le succès de cette manœuvre est conditionné par l'élimination des éventuels rivaux, qui sont aussi d'anciens partenaires. Cette élimination doit être assez complète pour éviter que les épargnés ne bénéficient à leur tour du ressentiment nécessairement produit par toute répression ; c'est-à-dire qu'elle doit être ou bien totale ou bien circonscrite à tous leaders, mais à eux seuls, puisque toute autre solution provoquerait presque inévitablement une révolte dirigée contre les dictateurs.

Une autre possibilité est d'établir un partage du pouvoir dictatorial entre les groupes, sous une forme « parlementaire ». Cette solution, fréquemment adoptée au début des révolutions, n'est durable que si la représentation proportionnelle des puissances est assurée par quelque mécanisme correcteur du suffrage (voir plus haut), et si la guerre civile (ou la guerre extérieure) n'exige pas une concentration des magistratures incompatible avec les compromis inhérents aux combinaisons parlementaires. Elle est donc le plus souvent suivie par le processus décrit précédemment.

D'une façon générale, les révolutions présentent un intérêt théorique à la mesure de leur complexité. En tant qu'elles s'actualisent par des coups, elles sont assurément des dictatures (au moins du deuxième degré [13]). Mais, puisque dans bien des cas les coups s'y produisent en cascade, elles deviennent des extra ordres, non pas de rang 1 comme dans les dictatures simples, mais de rang 2, 3, etc. Tel coup constitue un extra ordre par rapport à celui qui le précède immédiatement, qui lui-même constitue un extra ordre par rapport, etc., jusqu'au régime-cible. L'analyse doit alors être double, et considérer à la fois la relation directe de l'ordre nouveau par rapport à l'ancien régime (par exemple l'empire napoléonien par rapport à la royauté de Louis XVI), et

13. La clause de résistance à l'oppression contenue dans certaines constitutions peut, cependant, transformer d'une certaine manière le pouvoir révolutionnaire en magistrature, et en dictature du premier degré.

la succession pyramidale des relations d'ordre (l'Empire par rapport au Consulat, celui-ci par rapport au Directoire, celui-là par rapport à Thermidor, Thermidor par rapport à la Convention montagnarde, celle-ci par rapport à la Convention girondine, celle-là par rapport à la Constituante, la Constituante par rapport aux États Généraux, ceux-ci par rapport à la royauté de Louis XVI) affectant la structure du régime.

Ces coups pyramidaux ne doivent pas être confondus avec la succession des coups dans les systèmes où, sans altérer le régime, ils constituent le mode normal d'accession au pouvoir. Ils ne doivent pas non plus être confondus avec les coups non accompagnés de soulèvement, voire simplement provoqués par une révolte. La révolution, on l'a dit, est essentiellement un soulèvement, bien qu'elle ne puisse se consolider que par un coup (au moins). Aussi longtemps qu'un coup ne s'est pas produit, elle ne doit pas être analysée comme une dictature, mais, au même titre que les simples révoltes dont elle n'est après tout qu'une *hysteresis*, comme une perturbation du système politique affectant le régime. Cette perturbation peut ou non être absorbée par lui, soit de manière ordinaire, soit par l'activation d'une dictature de premier degré.

C'est sur ce point que l'analyse cybernétique des phénomènes politiques de type eastonien peut apporter une contribution. Car, selon que les autorités sauront ou non réagir aux révoltes, elles pourront ou non minimiser les risques de soulèvement et, partant, ceux d'être renversées. La répression pure n'a de chance d'être efficace que si elle est radicale, ce qui suppose qu'elle est matériellement possible et que sa mise en œuvre ne contredit pas exagérément le système de légitimité sur lequel le régime repose. L'absence de répression peut inversement encourager la transformation de la révolte en soulèvement, au moyen de l'« effet Lénine » décrit plus haut. Si bien que la réaction optimale consiste généralement en une répression immédiatement accompagnée de concessions réelles sur les motifs fondamentaux de la révolte, afin de réduire, autant que faire se peut, le rapport coûts/avantages de sa poursuite. Encore faut-il, toutefois, que les concessions accordées ne soient pas elles-mêmes des instruments politiques fournis à l'opposition pour renverser le régime (élections libres, par exemple), faute de quoi, la régulation cybernétique se bornerait à retarder (mais en rendant peut-être moins violent) un changement de régime devenu par là même inévitable.

Même dans l'hypothèse où un régime réagit correctement aux perturbations et les met en échec, empochant la transformation des révoltes en révolutions et déjouant les coups, il peut arriver qu'il en subisse des répercussions indirectes, et que les événements déclenchent un processus interne de mutation du régime. Si ce processus est irrégulier, et qu'une dictature apparaît qui tire prétexte des événements, nous sommes renvoyés, pour l'essentiel, au cas général. Si, en revanche, le processus est régulier, la situation est toute autre. Supposons, par exemple, que des émeutes aient été habilement stoppées par une combinaison appropriée de répressions et de concessions sans portée politique, et que, au lieu d'une chambre introuvable, la première consultation électorale amène une écrasante majorité d'opposition. Deux cas sont à envisa-

ger : le premier est une simple substitution des autorités sans transformation du régime. La situation est banale et présente peu d'intérêt théorique. Le second consiste au contraire en l'émergence d'un effet de seuil tel que la domination de l'opposition entraîne une modification constitutionnelle. Nous retrouvons alors l'oscillation qui nous est désormais familière entre l'ordre et l'extraordre : l'ordre nouveau ne contredit le précédent que conformément aux règles que celui-ci a établies, mais il le contredit néanmoins véritablement. Les agents sont alors partagés entre la possibilité de voir l'ordre nouveau comme un extra ordre de l'ancien régime, et celle de voir en lui un nouveau régime normatif. L'observateur, pour sa part, doit ramener l'un et l'autre à l'ordre du système, et tenter d'expliquer pourquoi un même système, en évoluant, peut les admettre tous les deux.

D – Régimes à éclipses

Avant de clore ce chapitre qui porte moins, on le voit, sur les régimes d'exception, selon l'expression convenue, que sur les modalités relatives de l'ordre du système et des régimes, d'après notre concept, il nous reste à opérer encore une ultime distinction.

Les régimes sans État connaissent souvent des pouvoirs publics que nous proposons d'appeler « écliptiques » parce qu'ils s'activent et se désactivent sporadiquement : armée, organisation judiciaire, etc., semblent inexistantes au point que les peuples concernés paraissent vivre dans quelque anarchie décrite par un explorateur du XVIII[e] siècle. Puis, soudain, lorsque des circonstances exceptionnelles se présentent, une troupe s'assemble qui est précisément organisée, ou une enquête judiciaire est menée, un tribunal réuni, ou une cérémonie mise sur pied que l'on n'avait jamais vue de mémoire d'homme et dont seul un vieillard connaissait le rituel. Quelque temps après, chacun retourne à ses occupations, comme si rien ne s'était passé.

Considérées sous un certain angle, il semble que les institutions écliptiques soient extraordinaires, et que, vues sous un autre, elles soient tout à fait ordinaires. Deux choses au moins sont sûres : la première est qu'elles sont exceptionnelles ; la seconde que, si nous avons affaire à des sociétés réellement primitives, il ne saurait en aucun cas s'agir de libres improvisations pragmatiques, l'invention y étant pire que le mal, selon l'idéal de proximité des origines. Elles ne peuvent donc être que des institutions régulières, ayant au moins un correspondant mythique qui permet d'en tirer les règles.

Une fois de plus, nous sommes confrontés à une structure d'oscillations indécidable, puisqu'il est tout aussi possible de considérer les éclipses d'une institution comme des accidents d'essence parfaitement ordinaire, que de tenir ses apparitions sporadiques pour des manifestations d'un extra ordre réglé par l'ordre, à la manière d'une dictature du premier degré.

Mais si, comme il se doit, nous ramenons le phénomène du plan du régime à celui du système, force est de constater que les systèmes en question disposent d'un régime politique à géométrie variable, capable de se limiter au maintien de structures institutionnelles permettant de retrouver en permanence l'ensemble des institutions requises par les circonstances (ces structures institutionnelles peuvent être tout bonnement les sages et le respect qui leur est dû), ou, au contraire, de s'étendre à une forme quasi étatique. La principale erreur à éviter, serait d'imaginer que ces systèmes admettent n'importe quelle géométrie du régime, ou, ce qui reviendrait au même, qu'ils n'existent pas constamment, mais seulement lorsque le régime est déployé dans toute son extension.

L'anarchie, au sens d'absence de pouvoirs publics, ne saurait exister dans aucune communauté autonome, puisque la communauté jouit, par définition, d'un caractère public et que son organisation, comme tout acte social, requiert l'exercice d'un pouvoir. Seule peut exister l'absence d'État, comme organisation intégrée et permanente de pouvoirs publics arborescents. Dans une telle structure, nous pouvons avoir l'illusion que le régime se confond avec le système. Mais elle est aussitôt levée dès que l'on aborde la question du changement extraordinaire du régime, et surtout dès que l'on aperçoit la possibilité de systèmes stables à régimes variables.

Tout régime est à quelque degré un régime d'exception et un régime à éclipses. La distinction des modalités (ordinaire/extraordinaire) est entièrement relative au référentiel choisi. Il importe par-dessus tout d'apercevoir que de la présence d'une modalité extraordinaire on ne peut directement conclure ni à la forme ni au rôle des institutions. Autrement dit, pour employer un langage approximatif, il importe de comprendre qu'une dictature peut être, le cas échéant, plus démocratique et plus douce que certaines modalités ordinaires de gouvernement.

4

Les régimes oligo-démocratiques

Le citoyen au sens strict, aucun critère ne le définit mieux que la participation aux pouvoirs de juge et de magistrat.

ARISTOTE, *Politique*, III, 1.62.

Un voyageur venant de Sirius aurait peut-être la surprise de constater qu'une majorité des hommes ayant peuplé la Terre ont vécu sous des régimes qui se disent *démocratiques. Si* on lui faisait toutefois remarquer que ce phénomène est lié au fait contingent que la plupart des habitants de notre planète sont nés depuis moins de deux cents ans, il serait alors amené à d'autres observations. Ce n'est guère, assurément, avant le XVIII[e] siècle que s'est formée en Europe et dans les territoires où elle avait d'abord essaimé, une norme doctrinale nouvelle qui a bientôt répandu dans le monde l'habitude de nommer « démocratique » tout régime auquel le locuteur est favorable, par référence aux institutions très particulières apparues sous cette appellation dans de rares cites grecques, aux alentours du VI[e] siècle avant J.-C., et n'ayant pas duré, quant à elles, trois cents ans. Quand même l'on indiquerait à notre voyageur que certaines communautés très anciennes dont nous ne savons pas grand chose et qui, du reste, ignoraient la notion de démocratie, semblent avoir possédé des institutions bien plus proches de celles-ci que les nôtres, il s'apercevrait que l'arbre de la densité démographique lui avait caché la forêt historique des régimes étrangers à la démocratie. Sans qu'il ait à s'attarder sur le fait que nombre de pays qui s'en réclament sont aussi des royaumes, que les principaux ont été longtemps esclavagistes, que certains sont durablement soumis à des dictatures avouées quand d'autres sont privés d'indépendance, et que, enfin, dans presque tous, le suffrage est borné au choix des élites qui gouvernent et font les lois, l'homme de Sirius serait pris de perplexité quant au caractère scientifique du mot de démocratie.

La sagesse, en effet, semblerait recommander l'abandon pur et simple du terme par la science politique, tant son sens a été évidé par les propagandes. Le même sort avait d'ailleurs affecté jadis le mot de *politeia*, devenu l'enjeu d'intérêts politiques internes plutôt que l'objet d'une délibération sérieuse. Un langage pourtant – et une science n'est-elle pas un langage ? – qui prétendrait parler du politique sans jamais mentionner la démocratie, manquerait à sa parole d'autant plus gravement que le politique ne fut d'abord pensé, et ne fut pensable que sous l'horizon de la démocratie. Plutôt, donc, que de se priver d'une notion essentielle pour ce seul motif qu'elle est galvaudée – ce qu'elle est sans nul doute – mieux vaut en réapprendre l'usage, de manière qu'elle redevienne compatible avec une compréhension appropriée du politique.

La démocratie n'est pas, à vrai dire, une notion d'abord claire qui se serait obscurcie par la suite. Dès l'origine, l'ambiguïté la traverse, sous la forme d'une complémentarité entre deux aspects distincts mais indissociables : l'*isonomia* ou égalité juridique est la *plethôs arkhè ou* primat du plus grand nombre. Sur cette ambiguïté, qui persiste aujourd'hui, s'en était greffée une autre, devenue si choquante qu'elle conduit communément à dénier aux Grecs jusqu'à l'idée de la démocratie qui finit alors par passer pour une invention moderne : il était admis que, même dans un tel régime, certaines catégories sociales fussent privées de compétence politique.

Nous savons que les Grecs ignoraient la « sociologie ». Leur science sociale *est* la science politique, science des communautés, ou plus précisément de la communauté par excellence. Lorsqu'ils entreprennent une classification politique, ce que nous appelons une « classification des régimes », ils ne s'intéressent pas aux habitants au sens démographique, mais seulement aux membres de la communauté autonome. Bien qu'ils fussent en désaccord sur son extension idéale, donc sur les critères d'appartenance à la communauté, ils s'entendaient néanmoins pour en fixer les limites maximales. Jamais ils n'ont sérieusement imaginé que les enfants, les femmes, les résidents étrangers, les serviteurs et les criminels pussent en faire partie, non qu'ils éprouvassent nécessairement un préjugé instinctif à l'encontre de toutes ces catégories, mais parce que, chaque fois, des motifs particuliers s'y opposaient. Ce que nous appelons la « socialisation politique » des enfants était un élément central de leur pensée ; elle était tenue pour un processus déterminant pour l'existence même de la Cité, relevant pour cette raison de l'éducation publique. Aussi longtemps que la *paidéia* n'était pas achevée et que l'enfant n'était pas devenu, grâce à elle, un être autonome, il aurait été inconcevable de lui conférer les responsabilités considérables de la citoyenneté, et avec elle les prérogatives d'un juge et d'un législateur. De même, les étrangers pouvaient se voir reconnaître des honneurs éminents, mais on considérait qu'ils avaient ou bien conservé leur attachement naturel à leur Cité d'origine ou bien trahi celui-ci, et, en tout état de cause, ne partageaient pas avec les autochtones le même désir de sauvegarder l'héritage de la Cité qui les accueillait ; en sorte que leur assimilation complète ne pouvait être qu'exceptionnelle. Les serviteurs, quant à eux, étaient exclus pour au moins trois raisons : à titre d'étrangers descendants d'étran-

gers ; à titre de vaincus (celui qui avait préféré la servitude à la mort au combat n'était pas qualifié pour défendre par les armes la Cité qui s'était emparée de lui, et ne pouvait à tout le moins prétendre – ainsi qu'il sied au citoyen – y exercer un éventuel commandement militaire) ; et, par-dessus tout, à titre de subordonnés (celui qui vivait de l'exécution d'ordres reçus sans autonomie économique, c'est-à-dire sans initiative ni pleine responsabilité personnelle, ne pouvait aspirer à gouverner la communauté tout entière et délibérer de son destin) ; de même que les criminels qui s'étaient eux-mêmes placés hors des lois n'eussent pas été en position de les formuler ou de les faire. Les femmes, enfin, bien que libres et bénéficiaires d'une complète protection communautaire de leurs intérêts privés, passaient pour avoir une vocation de direction exclusivement *économique*, en tant qu'elles étaient impropres à porter les armes mais indispensables aux soins infantiles. Ces groupes très divers n'étaient pas déchus de la dignité humaine. Des devoirs juridiques ou moraux réglaient les rapports des citoyens avec eux.

Telles étaient les limites potentielles de la Cité, sachant toutefois que d'autres considérations théoriques ou pratiques pouvaient conduire à y apporter des exceptions ou des restrictions : une Cité souffrant d'un déficit de soldats, tendait à accorder la citoyenneté avec plus de souplesse, alors qu'à l'inverse une Cité apte à se défendre en l'état, tendait à introduire des discriminations supplémentaires, notamment censitaires.

Nous rencontrons ici ce qui est bien davantage que le *paradoxe de la démocratie* grecque, et qu'il faut appeler le *paradoxe de la communauté* politique en général : toute communauté politique, parce qu'elle est autonome, est chargée de déterminer elle-même ses propres conditions d'appartenance, et se trouve donc en relation d'incertitude structurelle vis-à-vis d'elle-même. Toute communauté politique doit exclure d'elle-même les catégories sociales politiquement incompétentes, mais c'est en tant qu'elle est déjà composée d'agents compétents, donc en tant qu'une exclusion a été *déjà* été effectuée, qu'elle peut procéder à l'exclusion. Le principe d'une exclusion est irrécusable, puisqu'il existe des agents dont l'appartenance à la communauté politique n'aurait aucun sens, tel que le nourrisson incapable de délibérer et l'étranger de passage. Or, ce principe une fois établi, il convient d'en fixer les limites ; c'est alors que le paradoxe signalé se manifeste. Il revêt, il est vrai, une acuité particulière dans le cas de la démocratie, puisqu'elle est censée être, en un sens, un régime sans exclusive. Comment donc un régime sans exclusive peut-il prononcer des exclusions ?

Les Modernes n'ont nullement supprimé ce paradoxe qui ne peut, par conséquent, servir à récuser la conception grecque de la démocratie, en sauvant la conception moderne. Pas plus aujourd'hui qu'hier, la communauté politique n'est coextensive avec la société dans son ensemble : L'enfant, l'étranger pris comme tel, le criminel indigne en sont toujours exclus, et diverses autres conditions limitent l'accès aux charges publiques. Le changement qui s'est produit est d'ordre purement *sociologique* et ne modifie pas la portée des concepts politiques : la transformation des condi-

tions d'organisation économique, en séparant les foyers et la production, a provoqué – au moins sur le plan juridique – la disparition des esclaves et l'intégration politique des femmes. Cette dernière évolution si récente qu'elle se mesure en décennies, et qui est, au demeurant, inachevée, est très postérieure à la constitution de la théorie démocratique moderne qui s'est fort longtemps accommodée de l'esclavage, de la minorité politique des femmes, ou des discriminations censitaires. Rappelons une fois de plus que l'esclavage moderne était conçu et organisé de manière beaucoup plus rude que chez les Grecs, et que par servitude ces derniers entendaient simplement l'absence d'autonomie économique, étant un serviteur celui qui vivait de l'exécution d'ordres reçus. Que l'on pût effectuer des transactions de serviteurs sans leur consentement, n'impliquait pas qu'on eût sur eux un droit de vie et de mort. À Rome encore, un des ordres de magistratures les plus élevées, la Censure, comportait dans ses attributions la sanction des citoyens abusant de leurs serviteurs. Les Modernes, quant à eux, après avoir porté à son comble l'arbitraire des maîtres, prirent l'habitude de qualifier d'hommes libres, même s'ils ne jouissent d'aucune autonomie privée, ceux qu'ils avaient affranchis d'un joug que les Anciens eux-mêmes tenaient pour barbare.

Sous réserve, par conséquent, d'étendre les limites maximales de la communauté politique jusqu'à celles de la communauté élargie servant aujourd'hui de norme, rien n'interdit d'appliquer à ce stade les qualifications grecques. Pour autant, la question de la démocratie ne s'en trouve pas réglée. Il devient simplement possible de la poser à nouveau.

L'exclusion hors de la communauté politique n'a pas en elle-même de signification. Elle n'en acquiert une que dans la mesure où elle représente une différence *réelle* avec le statut d'inclusion. Or, si les Temps modernes se caractérisent par une formidable progression numérique des inclus, celle-ci se traduit néanmoins par un remarquable affaiblissement de la portée de l'inclusion, autrement dit, de la citoyenneté moderne par rapport à la *politeia* des Grecs. Alors que s'élargissaient les frontières du *demos*, se réduisait la distance statutaire entre l'exclu et le citoyen, et ce qui était ainsi gagné en quantité était symétriquement perdu en qualité. En règle générale, les systèmes contemporains accordent aux résidents étrangers des avantages sensiblement analogues à ceux des citoyens, par exemple, en transposant la terminologie grecque : l'« épigamie », capacité d'épouser la fille d'un citoyen ; l'« enktesis », capacité de détenir une propriété immobilière, l'« isotélie », égalité fiscale ; ou l'« isotimie », capacité de recevoir des honneurs publics. Ils bénéficient en outre, généralement, de l'instruction publique et des principaux avantages sociaux des citoyens qui, en définitive, ne conservent en apanage qu'un droit de vote étroitement circonscrit et l'accès aux emplois publics. Inversement, le service militaire, rarement imposé aux deux sexes quand il est obligatoire, s'ouvre souvent aux étrangers quand il est facultatif.

Or, si la question de la démocratie est pourvue de sens, elle ne consiste pas à s'interroger sur le nombre de ceux auxquels la citoyenneté est nominalement concé-

dée, c'est-à-dire avec les mêmes droits et devoirs que les étrangers qui en sont exclus, mais bien en quoi consiste – dans un régime démocratique – la participation des citoyens à la vie de la communauté politique. De ce point de vue, les catégories grecques fournissent des discriminations insurpassées. Nul n'est authentiquement citoyen s'il n'est qu'un *idiotès*, un simple particulier, un gouverné et non un gouvernant. Mais, sur ce plan, la pratique moderne et la pratique grecque sont extrêmement contrastées. Pour les Classiques, participer à la communauté politique (*metekein tès politeias*) n'était rien moins que se saisir de l'*arkhè* afin de prendre, effectivement et personnellement, des décisions d'autorité concernant les affaires publiques. Pour nos contemporains les mieux disposés en faveur de la démocratie (à l'exception paradoxale des anarchistes) c'est essentiellement participer à la sélection d'un petit nombre de ceux qui détiendront les *arkhai*, et nommeront à leur tour les autres magistrats. En aucun cas les Grecs n'eussent seulement envisagé qu'une conception aussi restrictive de l'activité politique du citoyen pût être qualifiée, de près ou de loin, de démocratique, alors qu'elle correspond clairement dans leurs catégories – à une oligarchie élective.

Il pouvait, certes, arriver que des citoyens fussent privés de l'exercice effectif et actuel des pouvoirs publics, mais cela constituait précisément le propre des tyrannies, qu'on les prît en bonne ou mauvaise part. Isocrate dit, dans l'*Éloge d'Helène*, que Thésée ayant fait du peuple le maître de la Cité, celui-ci estima qu'en confiant à Thésée le monopole des *arkhai ou monarkhia*, les affaires seraient conduites dans un sens plus conforme aux intérêts communautaires que s'il avait lui-même exercé la démocratie. Ainsi, Thésée devint tyran, guide du peuple qui restait maître des lois et de la Cité, recevant de lui la conduite exclusive de la communauté. Bien que le *demos* conservât ce que l'on appellerait aujourd'hui sa souveraineté, la cité était monarchique et non démocratique, parce que *la qualification du régime dépend de l'exercice des pouvoirs publics.* Certes, la dépossession n'était pas totale, puisque consentie, et différente de celle opérée par la tyrannie des Quatre-Cents ou des Trente qui écartèrent de leur propre mouvement la majorité des citoyens et les gouvernèrent despotiquement (c'est-à-dire comme s'ils étaient des serviteurs). Mais que le titre de citoyen fût ou non formellement conservé, l'analyse politique ne permettait pas de s'y tromper : le citoyen dépossédé des *arkhai* était comme un étranger sur son propre sol, un exilé privé de patrie.

En élargissant la communauté politique, les Modernes n'ont développé que l'un des deux aspects de la démocratie, en le portant, il est vrai, à un assez haut degré : l'*isonomie.* Ils ont éliminé les principales différences statutaires et fait en sorte que les mêmes lois s'appliquent en principe à tous (y compris aux non citoyens). Sans aller jusqu'à l'*isomoïria*, partage égal des richesses ou communisme, qui n'est pas exigé par l'isonomie et qui est au contraire condamné pour ainsi dire par tous les auteurs grecs, ils ont en outre multiplié les mesures politiques (allocations et exonérations) en faveur des plus démunis.

Or l'isonomie, si elle est une condition nécessaire de la démocratie, en tant qu'elle se distingue d'une tyrannie, n'en est pas une condition suffisante. Même une oligo-monarchie peut être isonomique, bien qu'elle puisse aussi évidemment – ne l'être pas. Pour qu'une oligo-monarchie soit isonomique, il faut et il suffit que les seules différences entre les citoyens portent sur le partage des richesses et des charges publiques, sans autre discrimination statutaire, telles qu'une inégalité de traitement devant les tribunaux. Mais pour qu'il y ait démocratie, il faut encore que l'isonomie se complète de la *plethos arkhè*, c'est-à-dire de l'exercice des responsabilités politiques par l'ensemble des membres potentiels de la communauté (le *demos*). Cela suppose que l'*arkhè* soit au milieu (*ès to meson*), et non pas en haut, et que tous puissent s'en saisir également, qu'ils l'exercent collectivement ou selon une procédure de partage égal, ce qui n'est possible ni en l'absence *d'arkhai* (*donc* en situation d'anarchie), ni dans le cadre d'un régime plébiscitaire dans lequel une autorité oligo-monarchique se réfère à ses commettants [1]. Il lui faut par conséquent une organisation que les Modernes appellent « démocratie directe » ; mais le tour est pléonastique car la démocratie indirecte ou bien renvoie à une oligo-monarchie isonomique et élective (dont le type est l'« oligarchie libérale »), ou bien n'est qu'une contradiction dans les termes.

C'est pour avoir confondu l'isonomie et la procédure élective avec la démocratie, que les Modernes considèrent la démocratie directe comme un type particulier de démocratie, alors qu'elle est conceptuellement le seul possible. Mais l'isonomie en est, comme on vient de le voir, une condition nécessaire et non suffisante, tandis que la procédure élective est paradoxalement un trait en lui-même si peu démocratique qu'il faut appeler *oligo-démocratiques* les démocraties qui, faisant une place à l'élection, admettent la présence d'une élite politique. En introduisant ce terme, nous achevons d'éliminer la dernière ambiguïté qui subsistait encore dans le vocabulaire politique des Grecs à propos de la démocratie.

Les institutions propres à une démocratie sont essentiellement l'assemblée législative plénière, à laquelle participent effectivement tous les citoyens, ce qui suppose que des allocations prélevées sur le Trésor public soient versées à ceux qui, devant travailler pour vivre (*penomai*), ne disposeraient pas autrement des moyens de s'y rendre effectivement ; la séparation de toutes les charges et fonctions publiques, afin que leur contrôle ne soit pas mutuel mais transite par la communauté ; l'accès rotatif, par tirage au sort, aux magistratures, suivi de la reddition directe des comptes. L'accès électif aux magistratures supérieures (*protimatai*), comme par exemple la stratégie, était une concession au régime aristocratique, une marque d'*oligo*-démocratie. À cet égard, il est permis d'affirmer que la démocratie pure n'a jamais existé à Athènes, et qu'elle y était une impossibilité. Platon qualifie le régime qui y avait cours de « gouvernement de l'élite sous le contrôle de l'opinion du plus grand

1. Le référendum s'oppose à cet égard à l'initiative populaire qui ne transite par aucun organe supérieur au corps des citoyens.

nombre », ce qui correspond assez bien au concept contemporain de la démocratie que nous qualifions pour notre part d'oligo-démocratique. Dans une semblable formule institutionnelle, le plus grand nombre concède l'*arkhè*, et le pouvoir de décision (*kratos*) à ceux qui sont à chaque moment réputés les meilleurs, l'organisation ne demeurant toutefois oligo-*démocratique* que pour autant que les bénéficiaires de cette délégation ne l'exploitent pas en vue de supprimer l'isonomie et d'insinuer la tyrannie.

Dans une oligo-démocratie, les détenteurs des magistratures électives sont des hommes politiques, principalement des orateurs, qui conseillent le peuple, lui proposent une ligne politique (une politique) et qui, dans la mesure où ils sont approuvés, dirigent la Cité. Pour parer au risque d'une perversion du régime et d'une disparition de l'isonomie, au profit exclusif de la multitude (*okhlos*), des oligarques, ou d'un tyran monarchique, les Grecs avaient inventé une procédure de déchéance civique (atimie) des aspirants à la tyrannie, et une autre d'exil temporaire non assorti de déchéance (ostracisme), destinées l'une comme l'autre à écarter ceux dont l'élévation paraissait menacer les institutions.

Il existe une grande variété de formes possibles de l'oligo-démocratie, orientées plus ou moins nettement vers l'un des deux pôles de la notion. Une chose, cependant, est certaine : les Modernes n'ont jamais songé à instaurer la démocratie proprement dite, dont seuls quelques vestiges, fortement atténués, subsistent encore dans la Confédération suisse. Or, pour affirmer que la démocratie est impossible, les Modernes ont développé un *argument technique* dont le principe fut d'abord emprunté aux Grecs eux-mêmes. Celui-ci, bien connu, est fondé sur l'idée d'un seuil maximal de communication, et consiste à prétendre qu'au-delà d'un certain volume démographique, la participation effective à une assemblée délibérante est matériellement irréalisable.

Il convient néanmoins d'observer que l'argument sert de justification *a posteriori* à la substitution du principe de *représentation* à celui du *partage.* Sa portée véritablement technique est, en effet, bien relative. Non seulement Athènes, à l'époque où son régime était quasiment démocratique, avait largement dépassé le seuil critique à partir duquel il n'était plus possible ni de faire entendre sa voix dans une assemblée qui regrouperait physiquement la totalité des citoyens, ni de les connaître tous personnellement, mais il est en outre patent que le progrès des techniques de communication a profondément modifié les termes du problème, sans avoir eu jusqu'ici la moindre incidence sur les institutions. Bien qu'il soit devenu matériellement possible d'instaurer des procédures de participation directe à l'intérieur d'ensembles démographiques extrêmement vastes, on ne constate guère des mouvements significatifs en faveur de leur mise en œuvre [2]. La raison en est de toute évidence que la préférence pour le principe de représentation repose sur d'autres motifs que l'argument

2. Sur la discussion de ce problème, cf. C. B. Mac Pherson, *Principes et limites de la démocratie libérale*, Paris, 1985, éd. fr., p. 123 sq. et références.

technique, et en particulier sur une méfiance générale à l'encontre des « foules ». En dépit de la possibilité de consulter des populations numériquement illimitées sur une variété de sujets, voire de traiter les questions d'initiative populaire, en assurant dans ce but un transfert d'information au moins équivalent à celui dont bénéficient actuellement les corps représentatifs, nos régimes oligo-démocratiques restreignent la décision démocratique à la nomination d'une faible proportion des décideurs, ainsi qu'à des questions ou bien extraordinaires (révisions constitutionnelles) ou bien très mineures (locales). Les affaires politiques en général, y compris celles qui ne sont pas d'ordre technique, mais relèvent, par exemple, d'un choix moral, sont confiées à la délibération du petit nombre ; les transactions électorales entre le petit nombre et les groupes particuliers, étant pensées comme un substitut valable à la démocratie.

Les objections de fond adressées aux régimes démocratiques, telles que la réceptivité des masses aux propagandes, l'incompétence intellectuelle, le désintérêt pour les affaires publiques, la propension des populations à se scinder en groupes d'intérêts, portent au moins autant contre les corps représentatifs. Malgré tout, ces objections sont paradoxalement tenues pour antidémocratiques quand elles visent les parlements, et légitimes au point de vue du principe démocratique quand elles sont opposées au peuple même ! Ce phénomène, qui s'exprime sous la forme d'une captation du terme de démocratie par l'oligo-démocratie représentative, ne saurait être interprété autrement que comme un double refus de la démocratie et des régimes oligo-monarchiques.

La science politique contemporaine a entériné cette situation [3] en polarisant son intérêt sur l'étude des régimes à caractère parlementaire, et en faisant la référence de la démocratie. Cette problématique, qui comprend l'étude des régimes parlementaires, semi-présidentiels, présidentiels, etc., s'est montrée fort efficace quand il s'est agi de comparer entre eux les régimes contemporains de souche européenne ; mais elle s'est révélée foncièrement inapte à permettre un comparatisme authentique, ouvert aux temps anciens ou aux civilisations extra-européennes.

Or, tandis que les catégories contemporaines sont inapplicables en dehors du monde qui les a vues émerger, les catégories classiques, convenablement traitées, sont propres au contraire à éclairer les réalités contemporaines ou extra-européennes. On sait que la tripartition traditionnelle (monarchie, oligarchie, démocratie) laissait ouverte la possibilité de régimes mixtes, au premier rang desquels était la *politie*, décrite par Aristote. Comme tous les autres régimes, la *politie* peut revêtir des modalités très diverses. Le Stagirite la présente comme un mélange d'éléments démocratiques et aristocratiques. Elle se caractérise, de fait, par une large ouverture de la communauté politique, et accorde un grand rôle à l'élection.

3. La doctrine politique l'a entérinée encore bien davantage en définissant la « démocratie libérale », comme l'égalité des chances d'établissement des individus (Cf. Mac Pherson, *op. cit.*, p. 1 sq.), autrement dit, comme l'égalité des conditions initiales d'un accès éventuel à l'oligarchie...

La plupart des oligo-démocraties contemporaines se laissent convenablement interpréter en termes de *politie*, encore qu'il s'agisse presque toujours d'un type particulier, dans lequel une troisième composante, monarchique, vient boucler les deux autres. Elles ne sont pas à proprement parler des oligo-monarchies, puisque le peuple peut y trancher entre des orientations concurrentes, en sélectionnant, au moins en partie, les candidats aux fonctions électives sur la ligne qu'ils préconisent. Elles ne sont pas non plus des démocraties au sens strict, nous avons vu pourquoi. Et leur dimension monarchique s'inscrit à l'intérieur de leur structure oligo-démocratique, plutôt qu'elle ne la supprime. Ce que l'on appelle démocratie représentative comporte, en effet, outre un fond isonomique, interprété historiquement comme État de droit : un organe démocratique unique, le corps électoral ; un système complexe d'organes oligarchiques dont les principaux sont le parlement et l'administration ; et un organe monarchique enfin, qui est soit le chef de l'État, soit le chef du gouvernement [4]. Ces trois dimensions se prêtent à des combinaisons variables qui correspondent à la problématique des régimes à caractère parlementaire évoquée plus haut.

Que la dénomination de « monarque » s'applique indépendamment d'une royauté héréditaire ne constitue par une innovation. Aristote déjà classait parmi les monarchies l'*aisymnétie* qui est une royauté élective dont les titulaires exercent des fonctions qui ne sont pas purement symboliques, comme le sont, au contraire, celles des rois éventuels dans nos polities. Que les rois soient dépourvus de toute attribution monarchique, n'est pas davantage une nouveauté. À l'âge classique, le *basileus* athénien était déjà dans cette situation. La conjonction de la royauté et de la monarchie est une coïncidence historique qui se produit principalement dans les systèmes où le politique et le sacré tendent à se confondre. De même, la conjonction de l'hérédité dynastique et de la monarchie est une coïncidence, qui se rencontre même dans les situations où royauté et monarchie sont séparées (shogunat dynastique, succession des Pitt à la tête du gouvernement anglais, etc.), ou dans ceux où la royauté est absente (succession des Nehru-Gandhi à la tête du gouvernement indien, etc.).

Dans les démocraties représentatives, le monarque ne se reconnaît ni à son statut juridique (cas des chefs de gouvernement dans les régimes parlementaires), ni même aux privilèges régaliens dont éventuellement il dispose (droits de grâce ou de pardon, immunités, etc.), mais à sa capacité fonctionnelle de diriger le gouvernement et la diplomatie, de commander les armées, de nommer aux magistratures ou aux emplois supérieurs, de s'opposer temporairement à la procédure législative (veto ou dissolution), et de se saisir constitutionnellement, dans les circonstances appropriées, de la dictature.

Curieusement, c'est la composante *oligarchique* qui est la plus malaisée à circonscrire dans les polities, car elle ne se réduit pas au complexe formé par les membres des parlements et des gouvernements, les fonctionnaires et les magistrats de

4. Dans le cas des royaumes, le monarque – en ce sens – n'est jamais le roi, car, s'il l'était, le régime perdrait tout caractère oligo-démocratique.

l'ordre judiciaire – encore que, ceux qu'on appelle parfois les « membres dirigeants de l'appareil d'État », en forment assurément le noyau et l'essentiel. Mais elle inclut aussi l'encadrement des partis politiques, et plus généralement tous ceux que leur position autorise à faire l'opinion ou à influer d'une autre manière sur la politique gouvernementale, sans assumer pour autant des emplois publics juridiquement définis. Ce sont les nouveaux oligarques au sens aristotélicien du terme, c'est-à-dire les détenteurs de la puissance financière, et surtout les nouveaux orateurs, journalistes et essayistes politiques, coutumièrement appelés « intellectuels » dans un langage qui indique clairement leur rôle à l'intérieur d'une division sociale du travail où les uns délibèrent, les autres décident, et les troisièmes (les plus nombreux) se bornent à servir.

Les néologismes n'étant à réprimer que s'ils obscurcissent le discours ou s'ils n'ajoutent rien au lexique disponible, l'on pardonnera peut-être le terme de « monoligo-démocraties » qui est introduit ici pour caractériser structurellement les polities contemporaines, en les considérant comme une variante du type oligo-démocratique, plutôt que comme des oligo-monarchies dans lesquelles la composante démocratique serait absente. Cette dénomination a, en effet, l'avantage d'écarter l'idée incorrecte qu'elles ne comporteraient aucun aspect démocratique ; ainsi que l'idée, non moins fausse, qu'elles seraient vraiment des démocraties. Elle fait voir ce qui les caractérise fondamentalement, à savoir l'articulation équilibrée [5] des trois régimes canoniques, qui est ce qu'Aristote attendait justement du régime mixte qu'il appelait de ses vœux.

Bien qu'il soit tout à fait déplacé d'en tirer à ce stade des conclusions, il est peut-être intéressant d'observer, néanmoins, que la trinité monoligo-démocratique combine *sur le plan institutionnel*, la tripartition fonctionnelle que G. Dumézil a dégagée sur le plan *culturel* comme étant la marque de l'héritage indo-européen, et que la tria de romaine (Jupiter, Mars, Quirinus) symbolise. Ce n'est bien sûr pas seulement qu'une monoligo-démocratie constitue un équilibre entre trois fonctions, et que le chiffre trois se rencontre dans les deux cas ! Beaucoup plus profondément, tout se passe comme si la fonction martiale, qui comprend le commandement militaire, avait été dévolue à la composante monarchique ; la fonction jupitérienne, celle du sacerdoce, du savoir et de la loi, à la composante oligarchique ; et la fonction quirinale, associée à la production, à l'organe démocratique.

Toutes les monoligo-démocraties s'accordent, en effet :, à reconnaître aux électeurs/producteurs une liberté économique qui n'est restreinte (en principe) qu'en vue de stimuler la production et les échanges, et d'empêcher des distorsions qui priveraient certains producteurs de toute autonomie. Libéraux et « socio-démocrates » ne divergent à cet égard que sur les modalités. Même si la production est grevée de ser-

5. L'équilibre monoligo-démocratique est précisément ce qui n'est pas réalisé dans les systèmes dont les régimes simulent la *démocratie représentative*, faute de posséder des structures sociales non segmentaires, qui sont seules compatibles avec les mécanismes de la représentation.

vitudes martiales (au double sens où la charge de la défense doit être prélevée sur elle, ou elle participe à ce qu'on nomme quelquefois – de façon expressive – la « guerre économique »), et même si elle doit se conformer aux impératifs jupitériens, ceux de l'ordre légal, qui s'opposent aux positions dominantes, aux dols, et à la paupérisation du plus grand nombre, il n'en reste pas moins que l'initiative d'entreprendre, d'acheter et de vendre revient (en principe) au peuple producteur, celui-là même qui désigne le monarque et accorde aux oligarques la faveur dont ils dépendent. On peut encore noter que la relation du peuple quirinal aux oligarques jupitériens est largement orientée sur la production (sauf circonstances exceptionnelles, le choix des oligarques porte d'abord sur la politique économique qu'ils préconisent), et sur la consommation (c'est la consommation des produits marchands en général qui conditionne la sélection des détenteurs de la puissance financière ; celle des journaux et des livres qui conditionne la sélection des détenteurs de la puissance intellectuelle ; celle des discours et des images publiques qui conditionne subsidiairement, après le critère de politique économique, le choix des membres des parlements).

La fonction délibérative et ordonnatrice jupitérienne est l'apanage des orateurs, c'est-à-dire des hommes politiques et des intellectuels, et plus généralement de tous ceux qui savent, à commencer par les hauts fonctionnaires, recrutés dans un cadre scolaire, et sélectionnés par diplômes et concours en vue de leur compétence technique. Ils sont les héritiers des clercs et de l'Église, mère de l'université, conservatrice des livres, propre au sermon, au conseil, et au débat. À ceux dont le métier est de recueillir, traiter ou transmettre l'information, s'ajoutent ceux dont la puissance économique a prouvé l'aptitude à l'organisation. Mais ce n'est ni au peuple producteur ni au monarque décideur qu'il appartient, comme tels, d'élaborer les doctrines, les programmes de gouvernement, les lois et de les mettre en œuvre. Le monarque arbitre, commande, nomme, et tranche entre les avis ; le peuple choisit entre les orateurs et les conseillers qui entrent en concurrence sur les propositions opposées. Une analogie et une relation privilégiée s'établissent ainsi entre le monarque et le peuple, dans leur commune distance vis-à-vis de la fonction jupitérienne qui est le *cœur* du régime monoligo-démocratique.

Remarquons que si les rois ont été écartés de la monarchie, c'est que la nature foncièrement religieuse de la royauté les prédisposait d'abord à la fonction jupitérienne, plutôt qu'à la fonction martiale qu'ils n'avaient assumée que durant les époques où la conjonction des deux était indispensable. Aujourd'hui, la laïcisation de la fonction jupitérienne n'est plus propice à la royauté ; elle favorise la structure acentrique, impersonnelle, qui caractérise le savoir scientifique et technique, la machine administrative et le débat d'idées.

Les polities contemporaines fournissent aux trois composantes fonctionnelles une participation égale, une égalité de proportion telle que la masse du peuple, le groupe des oligarques et le monarque, pèsent chacun d'un poids sensiblement équivalent sur les affaires publiques. Ceci est vrai, par exemple, de deux monoligo-démocraties aussi culturellement distantes que les États-Unis d'Amérique et la France. Le prési-

dent américain qui est salué d'abord comme commandant en chef des armées et qui commande à l'administration, dopent entièrement du Congrès, de la presse, des affaires et des juges, en matière de législation. Il n'est pas choisi pour ses vertus intellectuelles, sa capacité d'élaborer une doctrine, ou sa connaissance du droit – aspects qui incombent à une élite oligarchique, sélectionnée de diverses manières, mais toujours en principe par le mérite. Le monarque est bien entendu recruté dans l'oligarchie ; la fonction que, toutefois, il exerce le place en dehors d'elle, et s'établit en une relation privilégiée avec le peuple quirinal, dont l'essence est à la fois la citoyenneté et l'autonomie économique, fortement protégées l'une et l'autre contre les empiétements éventuels. En France, l'héritage napoléonien confère au chef de l'État (ou du gouvernement s'il est prépondérant) une nature profondément martiale. Dans toutes les périodes de l'histoire contemporaine de la France où un monarque a pu se dégager de l'oligarchie, la fonction a été souvent effectivement occupée par un militaire (Cavaignac, Louis Napoléon, Trochu, Mac-Mahon, puis – hormis les constitutions de 1875 et 1946 qui oligarchisèrent le régime – Pétain et de Gaulle) ; ou par un civil exerçant son activité sur le mode militaire (Thiers, Gambetta, Clémenceau). Trait significatif, le principal collaborateur du chef de l'État, le secrétaire général de la Présidence, fut un militaire jusqu'à Loubet, puis le poste de secrétaire général militaire, qui dédoublait à cette époque avec un secrétaire civil, fut maintenu jusqu'en 1958. Aujourd'hui la prérogative qui symbolise le mieux dans l'esprit public le caractère unique de la fonction présidentielle est la maîtrise du feu nucléaire.

La France contemporaine est non moins marquée par un intense développement de la fonction jupitérienne dont l'unité s'organise autour de l'université, productrice des intellectuels, des hauts-fonctionnaires, et, parmi eux des juges. Ce sont encore les intellectuels et les hauts-fonctionnaires qui forment au Parlement les plus nombreuses cohortes, et une large proportion de l'élite économique appelée à dire son mot sur la conduite des affaires publiques.

Le contrôle quirinal s'exerçant plus intensément sur le monarque que sur l'oligarchie, il est admis en France qu'un chef de l'État désavoué par l'opinion publique est amené en principe à se démettre (lui que sa dignité martiale empêche de se soumettre). Le référendum offre un moyen symbolique de contourner à cet égard l'ordre jupitérien, il est d'ailleurs, au moins fonctionnellement, supérieur aux lois. Pour le reste, le statut de la fonction publique, de l'université et de la presse, garantit l'autonomie partielle de l'oligarchie contre l'emprise du monarque d'un côté et du peuple de l'autre.

Cela dit, les trois ordres ne sont pas juxtaposés : leurs fonctions s'entrecroisent et s'enchevêtrent constamment. Il appartient à l'analyse du régime de décrire ces phénomènes, les incursions des uns dans le domaine des autres, et les déséquilibres ou équilibres qui se manifestent en conséquence.

L'étude des partis politiques, qui sont simultanément des composantes de la Cité et des microcosmes ayant eux-mêmes une structure propre qui s'analyse en terme de régimes, gagneraient à être aussi menée sous la même perspective. On y retrouverait la tripartition fonctionnelle entre un leader ayant vocation à devenir monarque dans la Cité, les membres des instances dirigeantes ayant vocation à devenir oligarques (parlementaires, responsables des administrations et des affaires), et la masse des militants, adhérents ou sympathisants. La principale différence entre le parti-microcosme et la Cité-macrocosme, est que les militants, bien qu'ils se bornent à jouer un rôle quirinal au sein du parti (cotisations, approbation des dirigeants), jouent dans la cité un rôle jupitérien – à vrai dire subalterne – en tant qu'ils s'attribuent pour mission de persuader les autres citoyens des mérites de la ligne politique de leur propre parti. Parfois, ils s'attribuent même un rôle martial – subalterne lui aussi – en tant qu'ils se font éventuellement ligueurs. Mais alors, l'organisation monoligo-démocratique est gravement perturbée, et risque de se muer en régime oligo-monarchique (en l'occurrence, en régime de parti unique).

L'insistance des régimes de parti unique – et de ceux parmi les partis qui en sont le microcosme – à se proclamer populaires ou démocratiques, alors qu'ils sont clairement oligo-monarchiques dérive du principe représentatif. Dès lors qu'il est admis que le nom de démocratie peut être invoqué sans nuance par les polities contemporaines, bien qu'elles soient centralement oligarchiques et possèdent une composante monarchique, sous prétexte que les oligarques représenteraient le peuple – ce qui n'est en vérité nullement le cas –, il n'est pas surprenant que les partis uniques (ou à vocation de l'unicité) revendiquent à leur tour ce genre d'appellation. Leur ambition primordiale étant de détruire l'oligarchie à caractère aristocratique [6] qui domine les polities, et leur recrutement étant nécessairement plus populaire que le sien (puisque les principaux oligarques de la Cité, gouvernant déjà, n'ont aucun avantage à tirer de l'émergence d'un parti unique), c'est naturellement qu'ils s'estiment démocratiques et populaires.

Les partis uniques ou à vocation d'unicité ne sont pas moins « représentatifs » que les autres ; mais leur mode de représentation est distinct. Alors que les partis ordinaires des polities adoptent le même type de représentation que celui des monoligo-démocraties dont ils constituent le microcosme, les partis à vocation d'unicité adoptent le type de représentation qui convient au régime oligo-monarchique dont ils constituent le microcosme, eux qui aspirent à transformer la société et la communauté politique. Par conséquent la structure qu'ils se donnent ne correspond pas à la société *telle qu'elle est* actuellement donnée mais *telle qu'elle est censée devenir*. Leur procédure de cooptation consiste à sélectionner, parmi les agents qui partagent leur ligne politique, des représentants des différentes catégories socioprofessionnelles, dans une proportion dictée par l'image de la société qu'il s'agit d'instaurer.

6. Cf. chapitre suivant.

Alors que les mécanismes électoraux en vigueur dans les polities aboutissent spontanément à la sur-représentation des élites jupitériennes, mieux aptes que les autres catégories sociales à solliciter et recueillir le suffrage, la cooptation à laquelle procède le parti à vocation d'unicité vise à produire artificiellement la sur-représentation des catégories qui seraient dominantes dans la société projetée. Le parti anticipe la transformation qu'il réclame, et opère un raccourci par rapport à une évolution qui ne peut se produire que graduellement au sein des polities. Il accorde la prépondérance aux couches déclassées de l'oligarchie actuelle, c'est-à-dire à ceux des intellectuels qui sont privés de l'exercice réel du pouvoir jupitérien, ainsi qu'aux couches déclassées du peuple, ceux que leur subordination économique prive des bénéfices effectifs du statut quirinal. Ils forment ainsi une oligo-monarchie dont les intellectuels aspirent à prendre la tête, et dont les militants aspirent à devenir l'élite de la société future.

Par opposition aux partis ordinaires des polities, qui se satisfont de leur fonction jupitérienne, les partis uniques visent à cumuler toutes les fonctions, en résorbant la composante quirinale dans l'ordre jupitérien (ce qui est le propre d'une économie planifiée) et en s'attribuant la puissance martiale. Ils ont d'ailleurs tendance à adopter une structure analogue à celle d'une armée, ou plus exactement une structure intermédiaire entre celle d'une armée et celle d'une administration bureaucratique. Leur activité consiste, du reste, avant tout, à réduire toutes les disparités catégorielles qui ne correspondent pas à ce schéma qu'ils imposent à la société. S'ils réussissent, la tripartition est d'abord abolie, et le parti disparaît en tant que tel : c'est le système politique tout entier qui devient une telle hiérarchie de commandement, d'où leur caractère totalitaire. Simplement, le totalitarisme, au lieu d'être leur caractère premier, dérive de leur monolithisme, c'est-à-dire de leur aptitude à cumuler les fonctions.

Le parti unique est comme une machine à intégrer les segments pour fabriquer une société militaro-bureaucratique ; tandis que les partis ordinaires des polities sont seulement aptes à *ralentir* les évolutions sociales dans les sociétés stratifiées, et à stabiliser ainsi la tripartition monoligo-démocratique. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, que les revendications égalitaires, ou d'homogénéisation religieuse ou ethnique, aient une propension manifeste à s'insérer dans le cadre des partis à vocation d'unicité, plutôt que dans celui d'un multipartisme typique des polities contemporaines. Mais alors que l'homogénéisation religieuse ou ethnique peut s'accommoder de la hiérarchie du parti unique, l'égalitarisme s'y heurte inévitablement. Quand même le parti parviendrait-il à garantir une certaine égalité des consommations, sa propre hiérarchie d'autorité – du reste indispensable au renouvellement per-

manent de l'égalité des consommations [7] – se perpétuerait, et, avec elle, une forme particulière de l'inégalité sociale.

Il va sans dire que si ces remarques sur les partis à vocation d'unicité ont été placées dans un chapitre sur les oligo-démocraties, c'est seulement pour souligner leur position nécessairement marginale dans les polities, et non pour laisser entendre qu'ils seraient oligo-démocratiques, ce qu'ils ne sont assurément pas, bien qu'ils se réclament de la démocratie pour les raisons que nous avons vues. Il convient au contraire de relever que la composante démocratique des polities ne subsiste que grâce à leur pluralisme. Sans doute, la concurrence entre les partis ordinaires est avant tout une compétition au sein de l'oligarchie. Mais il reste qu'elle reproduit à sa manière la conception *délibérative* que nous avons héritée de la démocratie grecque et qui oppose l'époque classique à l'époque archaïque où tout savoir en général, y compris le droit politique, prend la forme d'un don venu d'En-Haut et s'exprime par des paroles inspire es.

Précisons, enfin, que la correspondance que nous avons cru déceler entre l'organisation trinitaire des polities contemporaines et la tripartition fonctionnelle indo-européenne, procède d'un *renversement* de l'approche adoptée par G. Dumezil et ceux qui ont prolongé ses travaux. Il s'agissait pour eux de dégager la structure commune à une série de littératures mythologiques étendues de l'Indus à l'Islande et réparties sur plus de quatre mille ans, en reconstruisant par induction le tronc commun primitif dont ces littératures et les cultures qui les véhiculaient sont les rameaux. On ne saura vraisemblablement jamais quelles étaient concrètement les institutions indo-européennes originelles ; nous savons néanmoins désormais de quelle manière analogue les différents peuples de la tradition indo-européenne se représentaient la société ; nous savons aussi qu'il existe une correspondance partielle mais incomplète entre ce paradigme trinitaire de la représentation sociale et les institutions effectives des quelques sociétés appartenant à cet héritage que nous connaissons avec une assez grande certitude. G. Duby a par exemple montré cette proximité et cette distance dans le cadre de la France du Moyen Age. Comme chez C. Dumezil, son point d'ancrage est culturel : le projet est d'étudier la genèse et la forme de la structure de représentation, ainsi que son articulation avec une société historique. Ici le point de départ est inverse. Les sociétés contemporaines ont *abandonné* la représentation tri fonctionnelle et ne se reconnaissent pas volontiers dans une forme foncièrement théologique dont elles ne seraient que la laïcisation. Elles préfèrent se vivre d'après le double paradigme de la démocratie représentative, c'est-à-dire de l'égalité de tous et de la hiérarchie linéaire des fonctions. Ce sont les institutions concrètes qui permettent d'établir la fausseté de ce paradigme, car c'est institutionnellement que les sociétés contemporaines sont politiquement trinitaires, quand même leurs représenta-

7. R. Nozick a établi, d'une manière peu contestable, que l'égalité des niveaux de consommation est logiquement incompatible avec la liberté du choix des consommations, et qu'elle implique que ce choix soit hiérarchiquement imposé. Cf. « How liberty upsets patterns », in *Anarchy, State and Utopia*, New York, 1974, p. 60 sq.

tions ne le sont pas, ou du moins pas immédiatement. Si leurs représentations d'elles-mêmes étaient correctes, les polities ne croiraient pas qu'elles sont des démocraties, ou bien elles ne seraient pas trifonctionnelles. La trifonctionnalité implique en effet que les trois fonctions ne peuvent s'intégrer au sein d'une hiérarchie linéaire, et qu'elles interagissent sans jamais cesser d'être situées sur trois plans distincts. Or, la doctrine moderne affirme l'existence d'une telle intégration linéaire : le parlement serait subordonné au peuple, et le gouvernement ou son chef serait subordonné au Parlement [8]. En fait, chacun commande chaque autre, et tous sont commandés.

De façon semblable, l'histoire médiévale est l'histoire d'une tria de qui ne parvient pas à se résoudre en hiérarchie linéaire : d'un certain point de vue, le roi commande à tous, y compris à l'Église, et d'un autre point de vue les ministres du culte commandent à tous y compris au roi ; en un autre sens encore, ce qu'on appellera tardivement le Tiers État commande à l'Église et au roi. Mais lorsque ce troisième point de vue se fera vraiment jour, l'organisation oligo-monarchique du Moyen Age aura commencé de céder le pas à l'organisation monoligo-démocratique de la Modernité.

8. Le concept français d'ordre réglementaire autonome fait exception au droit général des polities.

5

Régimes oligo-monarchiques

Les oligo-monarchies qui paraissent avoir été et sont encore les régimes les plus nombreux, passèrent longtemps aussi pour les formes normales de l'organisation politique, comme si elles correspondaient à une tendance générale qui ne pouvait être qu'exceptionnellement contrecarrée. Elles se définissent assez bien par la monopolisation des pouvoirs publics par une fraction des agents, à condition toutefois de comprendre cette monopolisation d'une manière effective et non symbolique. Le fait que les pouvoirs publics soient *formellement* confiés à un seul, à quelques-uns ou à la plupart, a sans doute une incidence, mais elle reste secondaire du point de vue qui nous intéresse. Davantage encore : l'exercice – même effectif – du contrôle suprême des pouvoirs publics ne doit pas être confondu avec l'intégralité du contrôle. C'est la raison pour laquelle il convient de traiter les oligo-monarchies comme un groupe, sans chercher à en dissocier les monarchies. Il est évident, assurément, que si le contrôle intégral en était le critère, alors une monarchie à l'état pur serait tout bonnement inconcevable. À supposer que le contrôleur suprême exerce effectivement sa fonction – ce qui est loin de constituer le cas général –, son contrôle est nécessairement partagé avec les contrôleurs subordonnés, et la monarchie est donc bien une simple modalité de l'oligarchie. Inversement, l'oligarchie ne parvient à éviter de se structurer hiérarchiquement qu'au prix d'une résistance et d'une complexité institutionnelle particulière, en sorte que c'est bien d'oligo-monarchies qu'il convient de parler dans la plupart des cas.

Au terme de « monopolisation », il est permis de préférer celui de « confiscation », sous réserve d'écarter la connotation frustratoire de l'expression (car il est tout à fait possible que la monopolisation soit acceptée comme étant de plein droit), pour se référer seulement à l'action d'opérer une saisie au nom de la communauté [1]. La confiscation dont il s'agit s'applique indifféremment à toutes les obligations – obligations de faire ou de ne pas faire – qui sont dues à la communauté, quelles qu'en

1. Bien sûr, la confiscation ne concerne pas nécessairement une saisie fiscale (*fiscus* : panier d'argent, trésor public), puisqu'une oligo-monarchie peut parfaitement renoncer à lever le moindre impôt, si elle dispose par ailleurs d'autres ressources (de tributs extérieurs par exemple).

soient par ailleurs les modalités et les objets. Il y a confiscation, en l'occurrence, dès lors que la maîtrise des obligations communautaires est saisie de manière oligo- ou mono-polistique ; dès lors, autrement dit, que certains membres à part entière de la *communauté* sont privés de la capacité d'ordonnancer, de délibérer et d'imposer les obligations communautaires, et n'ont, dans le cadre du régime, qu'une chance minime de participer efficacement à l'exercice des pouvoirs publics, alors qu'au contraire les oligo-démocraties se caractérisent par cet exercice, ou du moins par la chance élevée du plus grand nombre d'y participer efficacement. Pour qu'il y ait oligo-monarchie, il faut et il suffit que l'écart entre la participation des uns et celle de la plupart des autres, soit grand ; ce qui se produit si la participation des uns est très intense ou efficace, tandis que celle des autres n'est pas efficace ou ne l'est que marginalement, et si la rotation aux charges supérieures est trop lente pour que leur dévolution soit à peu près également partagée. Il convient de souligner que, même diluée entre un très grand nombre d'agents, la participation peut être efficace si l'écart entre la plus forte et la plus faible est réduit, tandis que, même partagée entre un petit nombre, elle peut être inefficace si cet écart est important. Mais une analyse en terme de probabilités ne doit être maniée ici qu'avec d'expresses précautions : quand même l'accès aux charges supérieures serait équiprobable pour tous les agents, la faible probabilité de l'accès individuel, c'est-à-dire la lenteur de la rotation, suffirait à caractériser une oligo-monarchie. En résumé, un régime dans lequel existerait un grand écart de participation et dans lequel l'attribution durable des charges élevées serait effectuée par tirage au sort serait, malgré cela, une oligo-monarchie (l'hérédité elle-même n'est-elle pas une forme de dévolution aléatoire ?) ; tandis qu'un régime dans lequel ou bien l'écart serait réduit, ou bien les responsabilités seraient échangées avec une rapidité suffisante pour garantir une probabilité moyenne d'accès élevée, n'en serait pas une. Il existe, de ce point de vue, une dissymétrie entre les oligo-monarchies et les oligo-démocraties : les premières impliquent un écart de participation élevé et une rotation lente, les secondes impliquent ou bien un écart réduit ou bien une rotation rapide. Il ne faut pas craindre d'appeler oligo-monarchique un régime où l'égalité des chances politiques est affirmée, mais se concrétise par une disparité durable entre les participations effectives des différents agents, au même titre qu'un régime où cette égalité est refusée. Dans les nombreuses situations où la disparité est justifiée par une relation de délégation, de représentation ou d'expression des agents à participation inférieure au profit d'agents à participation supérieure, il importe seulement de prendre en compte l'efficacité réelle de la participation sur la maîtrise des affaires. Mais nous aurons à revenir à ce sujet à propos de la question de l'élection.

Nous avons parlé jusqu'à présent de monopolisation et de confiscation par une fraction des *agents*, il importe d'indiquer que l'expression doit être prise littéralement. Elle ne désigne pas l'ensemble des membres de la communauté politique, par opposition aux *exclus ;* car, à ce compte, *tous* les régimes seraient nécessairement oligo-monarchiques. On se souvient, en effet, que l'exclusion bien qu'elle soit d'extension et de nature très variables – n'en est pas moins *universellement* présente

dans tous les systèmes. Un régime dans lequel tous les membres de la communauté politique partageraient également le monopole des pouvoirs publics, par opposition à une masse considérable d'exclus, serait encore oligo-démocratique, comme on le voit sur l'exemple canonique de l'Athènes classique. Inversement, un régime à exclusion limitée, mais dans lequel la participation serait extrêmement inégale, serait oligo-monarchique, comme on le voit non moins dans l'exemple, devenu canonique lui aussi, de l'Union soviétique. Certes, l'exclusion peut avoir des effets très graves sur les agents concernés, mais l'intégration à la communauté peut inversement être purement formelle.

C'est toujours par rapport aux seuls membres de la *communauté* politique, c'est-à-dire par rapport à une réduction de la *société* dans son ensemble, que la confiscation peut être valablement mesurée ; d'où la nécessité de pondérer entre eux les effets réels de l'exclusion (qui relèvent de l'analyse du système) et les effets réels de la participation aux affaires (qui relèvent de l'analyse du régime). Seuls les membres de la communauté peuvent être éventuellement dépossédés – avec ou sans leur consentement – de leur capacité de principe à délibérer efficacement des affaires publiques, les exclus étant, quant à eux, dépourvus par principe de cette capacité même. Il serait absurde de parler de la dépossession de l'incapable politique, d'une capacité qu'on ne lui reconnaît pas, et qui n'est dévolue par définition qu'à ceux que notre terminologie désigne sous le nom de citoyens. S'il pouvait exister un système totalement sans exclusion, il serait à la rigueur permis de se référer à lui pour parler de dépossession dans les deux cas ; mais, en l'absence d'une telle possibilité, la confusion constitue, sinon une hypocrisie, du moins une erreur scientifique. Et ce n'est assurément pas parce que certaines exclusions sont acceptées par nous, d'autres non, que notre civilisation peut constituer une référence absolue en la matière, ce qui n'empêche en aucune façon d'émettre des jugements sur les systèmes et les régimes, à condition néanmoins que ces jugements suivent la description, au lieu de la précéder.

L'exclusion est un produit du système tout entier, la dépossession n'est qu'un produit du régime. Elle est donc plus précaire que l'exclusion, puisque celle-ci suppose un processus global quand celle-là dérive d'un processus local seulement. Bien qu'il ne soit pas impossible que la structure du régime reste stable alors même que le système modifie sa formule d'exclusion, on prendra soin de clairement distinguer l'éventuel recouvrement de la participation aux affaires par des citoyens qui en avaient été privés, de l'éventuelle intégration à la communauté de catégories sociales qui en avaient été exclues. C'est ainsi que l'intégration des femmes à la communauté politique est un événement autrement plus rare et plus fondamental qu'un banal changement de régime, et que, cependant, elle n'a pas nécessairement d'incidence sur la structure de ce dernier. Il est permis d'avoir à ce sujet des opinions, et de préférer, par exemple, une intégration plus complète à une démocratisation, ou le contraire. La science politique n'est là que pour éclairer les choix en montrant en quoi ils consistent, en interdisant les confusions qui obscurcissent habituellement les jugements politiques.

Nous avons dit que la monopolisation ou la confiscation par une fraction des agents ne désignait pas l'ensemble des membres de la communauté politique ; il faut maintenant ajouter qu'elle ne désigne pas non plus spécifiquement une fraction des membres de la communauté politique, mais bien une fraction des agents du système *en général*. De même, en effet, que des citoyens peuvent être dépossédés de la conduite des affaires, de même il peut advenir paradoxalement que des exclus de la communauté y participent au plus haut niveau. On connaît l'existence d'administrations serviles, c'est-à-dire de cas de dévolution de responsabilités administratives majeures à des esclaves. Pareillement, existent des administrations mercenaires, composées d'étrangers appointés, voire, plus couramment encore, des administrations d'occupation étrangère. Dans les trois cas, les administrateurs sont non seulement recrutés en dehors de la communauté, et généralement sans la moindre vocation à s'y intégrer, mais, en outre, ce recrutement externe a précisément pour but primordial d'accomplir la dépossession.

Un regard trop abstrait sur ces matières amène à traiter ces administrateurs externes comme de vulgaires auxiliaires, des sortes de prothèses au service des élites politiques véritables, qui sont, elles nécessairement membres de la communauté. Adopter ainsi sans précaution le point de vue du maître n'a que des inconvénients pour l'analyse : cette conception occulte premièrement la nature (par définition) politique de toutes les tâches d'administration publique, fussent-elles subalternes. Il faut en effet garder à l'esprit que le caractère politique d'une activité ne dérive pas de son objet, mais de l'institution qui l'opère. Si donc une tâche est effectuée par une institution communautaire – ce que nous appelons un pouvoir public – elle est politique par définition. Cette même conception dissimule par surcroît l'autonomie inévitable, encore que toujours partielle, de toute action administrative. Il n'y a pas de dichotomie entre les tâches d'ordonnancement et d'exécution, les unes de libre conception, les autres instrumentales, mais une gradation qui ne respecte d'ailleurs que rarement les hiérarchies officielles. L'interprétation des directives reçues laisse, de fait, une capacité d'appréciation aux agents chargés d'imposer concrètement aux assujettis les obligations publiques. La préparation des décisions, l'information et les conseils donnés aux décideurs, fournissent aux exécutants une participation efficace aux affaires, qui se renforce de l'impossibilité pour les supérieurs d'exercer un contrôle entier sur leurs subordonnés et d'acquérir une connaissance directe des conditions concrètes de leur activité. En admettant que la distinction entre ce qui est d'ordre technique et ce qui ne l'est pas soit toujours nettement tranchée – ce qui est bien sûr illusoire – il resterait enfin que les administrateurs externes sont susceptibles de prendre un ascendant considérable sur leurs commanditaires, jusqu'à les gouverner véritablement. De ce genre de renversement, les exemples historiques abondent. Au surplus, c'est à peine si les maîtres suprêmes, qu'il ne faut pas confondre avec les maîtres tout court, sont nécessairement membres eux-mêmes de la communauté. Il peut arriver, dans les situations de domination étrangère, que leur statut soit équivoque sur ce plan.

D'où il ressort qu'une première distinction s'impose bien entre deux catégories d'oligo-monarchies, selon que la monopolisation est ou non intégralement communautaire. Moins elle est communautaire, plus elle est évidemment despotique pour les *citoyens*, mais elle est à l'inverse d'autant moins pour les exclus qui se trouvent impliqués dans l'administration. Pour cette raison, le développement de l'administration extra-communautaire constitue parfois la première phase d'un élargissement de la communauté, les administrateurs exclus tendant ensuite à s'y intégrer. La seconde phase transite dans ce cas par un changement de régime : les nouveaux intégrés cumulant le statut communautaire avec la participation aux affaires, la monopolisation décroît, bien qu'elle s'exerce alors plus fortement sur les anciens membres de la communauté qui demeurent dépossédés, ce qui peut éventuellement se solder par leur exclusion révolutionnaire. Des évolutions encore plus complexes peuvent se produire lorsque les administrateurs exclus, sans parvenir à s'intégrer directement à la communauté, font d'abord alliance avec des membres dépossédés pour renverser les dirigeants supérieurs, puis s'intègrent à la communauté en renversant leurs anciens alliés.

Qu'elles soient ou non fortement communautaires, les oligo-monarchies se distinguent également entre elles selon la relation qu'elles établissent entre l'administration et les élites (nous verrons plus loin les raisons du choix de ce dernier terme). Il y a administration distincte des élites, lorsque le recrutement des agents *subordonnés* des pouvoirs publics est dissocié de celui des élites, par opposition à la situation dans laquelle une administration ne se dégage pas d'une simple hiérarchisation des élites entre elles. La notion d'« administration », telle qu'elle est ici employée, ne présuppose aucune détermination particulière des tâches et l'on parlera d'administration aussi bien pour des activités bureaucratiques que militaires, religieuses, etc. C'est la relation avec les élites, d'une part, et la communauté, d'autre part, qui est en cause, nonobstant la possibilité, mentionnée plus haut, d'un renversement de la subordination effective entre exécutants et dirigeants.

Outre le cas d'une absence d'administration structurée, deux autres cas de figure sont à envisager : celui dans lequel l'attribution des fonctions administratives revêt un caractère patrimonial (ce qui est toujours le cas des administrations serviles), et dépend entièrement des élites, et celui dans lequel elle repose sur des critères indépendants. Sont *patrimoniales* les oligo-monarchies dans lesquelles les agents de l'administration sont recrutés par les élites parmi les membres de leur clientèle propre. Si ceux-là sont des membres à part entière de la communauté politique, il s'agit alors d'une sorte d'administration servile paradoxalement composée de citoyens... Il faut bien sûr y inclure les clientèles partisanes, constituées par les membres cooptés d'un parti, au même titre que les clientèles claniques de parenté ou d'alliance.

Certaines administrations sont recrutées sur des critères indépendants, qui sont potentiellement très divers. On mentionnera par exemple les administrations scolastiques, vénales et corporatives. Sont scolastiques les administrations recrutées sur la base d'un savoir, même si celui-ci n'est que lointainement relié aux exigences fonc-

tionnelles des emplois : il peut s'agir des concours littéraires de la Chine mandarinale (auxquels ressemblent par bien des côtés les concours littéro-économiques de la France contemporaine), aussi bien que des sélections théologiques, martial es, etc. Les administrations vénales sont recrutées par la mise en vente (officielle) des charges – qu'il faut soigneusement séparer de l'évergétisme : la vénalité s'inscrit dans une dépendance par rapport aux élites (auxquelles les charges sont achetées), tandis que l'évergétisme, qui est un mode de recrutement des élites, s'inscrit dans une dépendance directe par rapport à la communauté. Comme leur nom l'indique, les administrations corporatives procèdent de la cooptation de corps autonomes (corporations, syndicats, églises, etc.).

Ces critères et tous les autres sont susceptibles de s'entremêler inextricablement : il est possible par exemple que l'acquisition du savoir pertinent présente un caractère vénal, ou son contenu un caractère partisan, etc. Toujours est-il que moins l'administration est patrimoniale, et plus elle repose sur des critères effectivement indépendants, moins le monopole des pouvoirs publics appartient aux élites. Il s'agit alors d'un monopole partagé, donc d'un oligopole.

La rigueur terminologique demande que soit rétablie l'opposition entre les *magistrats*, qui sont élevés par la communauté au plus haut degré des pouvoirs publics, et les *ministres* qui leur sont adjoints. Il peut arriver, comme on l'a vu, que les ministres prennent le pas sur les magistrats, mais la distinction doit demeurer. Le magistrat est responsable des pouvoirs publics, le ministre est responsable devant le magistrat. Rien n'est plus fâcheux à cet égard que la confusion qui a cours aujourd'hui entre les deux, et qui est significative d'une administratisation toujours croissante des pouvoirs publics. Du magistrat il ne faut pas craindre d'affirmer – en restituant aux mots leur sens – qu'il est toujours *élu ;* et c'est en quoi il constitue toujours une *élite* politique. Le magistrat est nécessairement choisi par la communauté, ce qui n'implique évidemment en aucune manière que ce choix s'est opéré au moyen d'un *scrutin.* Mais aujourd'hui, l'élection et le scrutin sont assimilés l'un à l'autre, et l'on appelle élection le seul vote exprimant un jugement de préférence entre plusieurs candidats en compétition. Cette erreur conduit à dénier tout caractère oligo-monarchique aux régimes qui se plient à ce genre de procédure réelle ou formelle. Or ce n'est pas voir que le scrutin – y compris le libre scrutin, secret et sans trucage –, bien loin d'être incompatible avec l'oligo-monarchie, en fournit quelques-unes des plus importantes illustrations. Ce n'est pas voir non plus qu'un vrai choix peut s'exercer d'autres manières.

Non seulement, comme nous le savons déjà, un libre scrutin n'exprime que secondairement un jugement de faveur et principalement un jugement spéculaire de légitimité, mais il existe en outre de multiples critères de choix qui ne sauraient procéder du suffrage. Le vote libre n'interdit pas la dépossession, puisqu'il peut au contraire être ce qui la rend possible : il s'exerce au profit des candidats légitimes, en sorte que le choix du type de légitimité précède et conditionne forcément celui des candidats, et peut fort bien conduire à l'installation durable, voire irréversible, de

magistrats monopolistiques. Un roi, un tyran peuvent se soumettre à l'élection, sans perdre une once de leur monopole. Plus encore : une élite restreinte peut alterner aux charges par le jeu du scrutin, sans tolérer jamais l'élévation des électeurs eux-mêmes aux magistratures. La différence avec le choix des élites par l'hérédité, les signes divins, la victoire guerrière, et le tirage au sort, n'a donc pas l'importance qu'on imagine habituellement. Hormis le cas de guerre civile, les élites sont acceptées, et à cet égard *choisies*. Leur légitimité peut être consacrée par le suffrage, elle ne saurait en dériver entièrement. Certains systèmes, qui placent l'égalité communautaire au premier rang, exigent ce genre de consécration, d'autres non. Mais l'analyse des régimes n'est concernée que par la forme du contrôle effectif des pouvoirs publics. Or, il arrive que la dépossession opérée par le scrutin soit plus grande que celle où le scrutin est absent. Seule compte, de ce point de vue, l'efficacité de la délibération communautaire sur la conduite des affaires. Elle est largement conditionnée par la structure institutionnelle du régime.

Ce qu'il est convenu d'appeler la « séparation des pouvoirs » regroupe, en réalité, deux types de structures extrêmement différentes, dont les conséquences sous ce rapport sont très éloignées. La séparation des pouvoirs est *disjonctive* si les pouvoirs publics sont dissociés et exercent leur autorité sans court-circuit, chacune dans son domaine. Dans ce cas, la communauté – qui choisit séparément les élites y afférentes – conserve un pouvoir d'arbitrage qui tend à rendre le régime oligo-démocratique, quand bien même sa hiérarchisation serait forte. La séparation des pouvoirs est *conjonctive* si les pouvoirs publics, bien que séparés, arbitrent eux-mêmes leurs éventuels conflits sans recourir à l'arbitrage communautaire. Alors, la séparation des pouvoirs est purement interne à l'oligarchie, et joue vis-à-vis de la communauté un rôle analogue à la non-séparation, qui est toujours *injonctive*, ce qui constitue la *forme-État*.

Entre le monolithisme étatique dans lequel la structure arborescente des pouvoirs publics tend à aboutir à une autonomisation presque complète de l'ensemble des pouvoirs publics par rapport à la communauté, même s'ils sont conjonctivement séparés, et l'éclatement démocratique des pouvoirs publics dans lequel chacun est directement soumis au contrôle communautaire, il existe une gamme indéfinie de structures oligo-monarchiques intermédiaires. Les oligo-monarchies peuvent revêtir paradoxalement une forme de démocratie interne, au sens où les élites jouent entre elles le rôle d'une micro-communauté politique démocratiquement gouvernée, alors justement qu'il n'existe par ailleurs aucun contrôle démocratique de l'oligarchie elle-même.

Les régimes parlementaires offrent une version analogue de ce genre de situation, en présence d'un scrutin. Pour s'exprimer rigoureusement, les seuls magistrats d'un régime parlementaire sont les membres du parlement, puisque les autres agents des pouvoirs publics, les ministres sont en dernière analyse choisis par ces derniers. La communauté conserve sans doute un contrôle relativement efficace sur le choix des magistrats, mais son contrôle du choix des ministres et des politiques qu'ils mettent

en œuvre, est extrêmement ténu. C'est illusoirement que l'élection des ministres est nommée scrutin indirect : il s'agit purement et simplement d'un scrutin direct opéré par les magistrats. Le fait que les magistrats dépendent à leur tour d'un scrutin direct opéré par la communauté ne suffit pas, en effet, à établir dans tous les cas un contrôle efficace de la communauté sur les ministres. Or le paradoxe est que plus la démocratie interne à l'oligarchie est vaste, plus est étroite la démocratie réelle, c'est-à-dire celle qui est entendue par rapport à la délibération communautaire. C'est uniquement dans la mesure où une organisation disjonctive des magistratures, par exemple une structure présidentielle ou semi-présidentielle, vient restituer à l'arbitrage communautaire une plus grande ampleur, que le régime se démocratise.

Un régime est d'autant plus oligo-monarchique que les magistratures sont moins diversifiées, moins nombreuses par rapport aux fonctions ministérielles, plus lentement soumises à une rotation (distincte d'un simple échange d'attributions entre titulaires des magistratures), et qu'elles monopolisent davantage la délibération des affaires. Inversement, plus les membres de la communauté accèdent aux magistratures, plus elles sont diversifiées, et plus la communauté dans son ensemble est appelée en arbitrage, moins le régime est oligo-monarchique. Il est patent que lorsque les affaires ne sont pas tranchées par la communauté dans son ensemble et que le choix entre les ministres est plus grand que le choix entre les magistrats, la dépossession est profonde. Elle ne diminue que si le choix des magistrats détermine de manière prévisible celui des ministres et des politiques, et donc si la gamme du choix est simultanément large et non diluée par un suffrage proportionnel qui abandonnerait aux magistrats l'arbitrage ultime.

Il n'entre pas dans le cadre de cette recherche d'étudier le détail des oligo-monarchies, ni d'en proposer une classification. Nous nous bornerons donc à mentionner pour mémoire quelques cas de figure particulièrement significatifs, en prenant soin de souligner les précautions qui doivent entourer leur analyse. On appelle usuellement *aristocratiques*, les oligo-monarchies dans lesquelles une fraction, héréditairement reproduite, de la communauté monopolise les magistratures. Une aristocratie peut être par exemple militaire, au double sens où l'accès aux magistratures militaires conditionne l'accès à la fraction aristocratique et où, circulairement, l'appartenance à l'aristocratie conditionne l'accès aux magistratures militaires. Elle ne doit cependant pas être confondue avec la *stratocratie*, qui désigne la domination de l'administration militaire sur les magistratures civiles. Pareillement, une aristocratie de robe, telle que l'accès aux magistratures judiciaires conditionne l'accès à l'aristocratie et réciproquement, ne doit pas être confondue avec un gouvernement des juges, dans lequel les juges ne sont pas des magistrats ou ne constituent pas une fraction reproductible de la communauté. Pour qu'il y ait aristocratie, il faut non seulement qu'une fraction de la communauté s'arroge un monopole ou du moins une prérogative d'accès aux principales magistratures, mais encore qu'elle tire de ces

dernières les moyens de sa *reproduction.* Ceci signifie, d'une part, que la qualité du monopole dépend de la hiérarchie des magistratures, et, d'autre part, qu'un monopole dont la reproduction n'est pas assurée (ou ne l'est pas de cette manière), n'est pas aristocratique. Un groupe qui parvient à monopoliser le contrôle des pouvoirs publics du fait de sa domination économique (ploutocratie), ne saurait donc être qualifié d'aristocratie censitaire par exemple, que si sa domination politique enclenche le cycle de la reproduction de son monopole de la fortune et des pouvoirs publics ; ce qui n'est le cas ni si la fortune trouve par ailleurs la source de sa reproduction ni, bien entendu, si le groupe de domination n'est pas apte à se reproduire, étant au contraire rapidement renouvelé.

Il convient de remarquer que l'existence d'une aristocratie ne suffit aucunement à déterminer la *structure* de l'oligo-monarchie ; et qu'elle est compatible avec des formes polyarchiques, monarchiques ou intermédiaires, qui se laissent elles-mêmes constater en l'absence de toute aristocratie. Elle n'est donc pas constitutive d'un régime, bien qu'elle soit une composante éventuelle des oligo-monarchies en général.

Mention doit être enfin faite de deux notions demeurées très confuses en science politique, et dont la manipulation appelle la prudence. La première est celle de *théocratie*, dont il faut distinguer au moins trois acceptions. L'une renvoie aux systèmes dans lesquels la communauté politique et ses pouvoirs publics sont intégralement sacralisés. Bien qu'il soit le plus respectueux de l'étymologie, le terme est mal venu dans ce sens : que la communauté soit gouvernée non par elle-même mais par les dieux, ne dit absolument rien du régime sous lequel ce gouvernement est effectué. La question est de savoir qui dispose et comment, dans un tel système, de la faculté d'interpréter et d'imposer la volonté des dieux. Or il est évident que n'importe quelle structure oligo-monarchique ou oligo-démocratique est en principe susceptible d'y offrir une réponse, sans que nous puissions nous laisser obnubiler par la structure fortement hiérarchisée des Églises chrétiennes qui ont fourni les principaux exemples de ce genre de situation en Europe. La seconde acception renvoie à l'existence d'un monopole ou d'un privilège d'accès des prêtres aux fonctions *administratives*, et nous sommes ramenés pour l'essentiel au cas précédemment envisagé de l'administration scolastique. La troisième acception, qui est la seule que nous proposions de retenir, renvoie à un monopole ou à un privilège d'accès des prêtres aux *magistratures*, et la distinction générale, ainsi que les réserves que nous avions introduites au sujet de l'aristocratie s'appliquent ici. De deux choses l'une : ou bien les prêtres constituent une fraction de la communauté circulairement reproduite et nous avons alors à faire à une aristocratie d'un type particulier ; ou bien il s'agit d'une oligo-monarchie non aristocratique dans laquelle les magistratures et les prêtrises sont attribuées conjointement, sans que la qualification théocratique permette à ce niveau de préciser davantage le régime.

Plus délicate encore est la notion de *féodalité* que les politologues ont coutume d'employer avec une précision insuffisante, et que les historiens au contraire s'empêchent de dégager des conditions locales de ses manifestations en Europe mé-

diévale, interdisant ainsi la généralisation qui convient à la taxinomie. En vue d'une clarification préalable, deux aspects irréductibles doivent être soigneusement séparés. Le premier est la *vassalité* qui est une relation d'allégeance personnelle *entre* détenteurs de charges publiques (il importe peu à ce stade que les charges soient laïques ou ecclésiastiques) et qui ne concerne par elle-même que la structure *interne* des pouvoirs publics, sans liaison spécifique avec la nature de la communauté politique. Le second est la *seigneurie* qui est, au contraire, une relation de domination des détenteurs des charges publiques *sur* les agents qui ne le sont pas.

Une double difficulté se fait alors jour. D'une part, la seigneurie exerce sa domination de façon largement *indistincte* sur les membres *dépossédés* de la communauté politique et sur ceux qui en sont *exclus*, ce qui a pour effet d'obscurcir les frontières de cette dernière. D'autre part, la fluctuation des vassalités, du fait des guerres, provoque un redécoupage permanent des unités politiques, les deux phénomènes se cumulant pour rendre l'analyse particulièrement malaisée. Il se trouve que les exemples canoniques de la féodalité correspondent à des périodes d'instabilité *métasystémique*, intermédiaires entre des phases de désagrégation d'empires administratifs et de phases de formation de royaumes unifiés. Au cours de ce cycle d'autonomisation des pouvoirs publics locaux et de réintégration vas salique dans des unités supérieures, le niveau auquel se placent les systèmes politiques change constamment, et la distinction entre métasystèmes, hyposystèmes et systèmes s'estompe, produisant un complexe politique extraordinairement intriqué.

Face à cette évolution, la nature oligo-monarchique du régime paraît, à l'inverse, relativement stable. On observe pour l'essentiel une tripartition disjonctive entre des autorités militaires, religieuses et civiles, dans laquelle les troisièmes sont subordonnés aux deux autres qui sont, quant à elles, l'une par rapport à l'autre en relation de hiérarchie enchevêtrée. L'important est de saisir que la seigneurie, en tant que forme dégénérée d'une autorité d'origine impériale, ne se définit pas comme une *émanation* directe de la communauté locale sur laquelle elle s'exerce. Or, quand cette communauté possède une autonomie politique qui se manifeste par des pouvoirs publics villageois ou urbains, le seigneur peut ou non la respecter. Autrement dit, il peut se borner à jouir de la dépossession des assujettis, ou les exclure carrément de la communauté politique en les assimilant à des travailleurs serviles inclus dans son patrimoine. L'ambiguïté naît de ce que, dans un système où la communauté religieuse, non seulement passe pour le fondement de la communauté politique, mais où elle est en outre censée être universelle (catholique), l'exclusion, à la différence de la simple dépossession, prend une allure nécessairement despotique.

On a, d'un côté, la relation de vassalité qui présuppose la seigneurie, puisque c'est en tant qu'il est lui-même un seigneur que le vassal est l'« égal » de son suzerain ; de l'autre, la relation de seigneurie qui présuppose la vassalité, puisque c'est en tant qu'elle est garantie par le système de suzeraineté sacralisé par l'Église, que la seigneurie se maintient. S'il n'était seigneur, le vassal ne serait que le ministre de son suzerain, alors qu'il est un magistrat au même titre que lui, et que le suzerain tire son

autorité supérieure de l'élection sacralisée qu'il doit à son vassal. S'il n'était vassal, le seigneur tirerait sa magistrature de ses assujettis, alors que c'est par la reconnaissance sacralisée du suzerain qu'il maintient sa seigneurerie, au point de pouvoir même exclure éventuellement ceux qu'il dépossède. La clé du paradoxe est bien sûr à rechercher dans l'Église comme représentant d'une communauté fondamentale qui ne correspond pas aux limites concrètes des unités politiques. C'est la concurrence guerrière qui scinde et soude les composantes politiques de la communauté fondamentale, et c'est l'Église qui consacre à la fois la structure hiérarchique des pouvoirs publics, auxquels elle est partie prenante mais qu'elle ne contrôle pas, et la relation entre ceux-ci et les autres membres de la communauté fondamentale : seigneuries purement patrimoniales ou respectueuses des immunités.

L'apparence déconcertante de l'histoire médiévale pour l'analyse politique tient justement à la disparition durable des communautés politiques substantielles qui avaient marqué les cités et empires antiques, et n'émergent à nouveau sous d'autres formes qu'avec les royaumes étatiques modernes. Le Moyen Age voit, à l'inverse, ses communautés politiques devenir relatives à l'agencement du domaine des pouvoirs publics dans une période d'instabilité métasystémique. Sans doute, à chaque fois, le domaine de chaque seigneurie tend-il à se muer en communauté politique substantielle, mais bientôt une réorganisation métasystémique vient remettre le système sur l'écheveau.

Le but poursuivi par ce chapitre n'était pas, encore une fois, de dresser tableau des oligo-monarchies possibles, mais de montrer qu'elles peuvent être analysées comparativement au moyen des instruments contenus dans le concept du système politique que nous avons proposé. À condition de ne pas télescoper les niveaux d'analyse (métasystèmes, systèmes, régimes), l'« incomparable » ou ce qui est supposé tel, peut être comparé, sans que la taxinomie soit empêchée par l'idiosyncrasie des situations historiques locales. Le même vocabulaire, les mêmes outils s'appliquent universellement. Et sans qu'elle se substitue aux études microscopiques qui demeurent nécessaires, l'approche macroscopique retrouve la pertinence qui lui est coutumièrement refusée.

SECTION III

Morphogenèses

6

Du concept à l'Histoire

A – L'aléatique [1]

Le concept de système politique ne recèle aucune *philosophie de l'histoire*, au sens où il suggérerait l'existence d'un ordre de succession *nécessaire* entre les configurations politiques que sa taxinomie permet de décrire. Il contient, par contre, les principes d'une théorie de la connaissance des évolutions politiques. Ces principes s'opposent au projet même d'une philosophie de l'Histoire ainsi comprise ; mais n'obligent pas néanmoins à borner le savoir historique aux matériaux que l'histoire empirique fournit ou à leur seule classification. Entre l'empirée d'une histoire écrite au point de vue de Dieu et l'empirie d'un récit qui renonce à penser, une compréhension systémique est donc permise.

Les configurations du politique ne se succèdent pas entre elles comme la série des états d'un immense système déterministe qu'on appellerait « système de l'histoire universelle ». Un semblable système est peut-être concevable, mais les agents qui le composent seraient en relation d'incertitude par rapport à lui, ne fût-ce que parce qu'ils ignorent si le monde qu'ils habitent est le simple fragment d'un plu-

1. L'aléatique peut être définie comme la détection des points de vulnérabilité des systèmes aux perturbations (aléas).

rivers, ou s'il est à lui seul l'univers politique tout entier auquel un système de l'histoire universelle est obligatoirement associé [2]. En supposant qu'il s'agisse bien de l'univers, la *logique* de ce système resterait malgré tout inconnue d'eux. S'ils pouvaient la découvrir, il faudrait en effet que leurs éventuelles tentatives pour la contrecarrer aient sur le devenir du système les mêmes conséquences que leurs efforts pour la servir, donc que le devenir du système soit stable par rapport aux comportements sociaux les plus opposés. Or, il est, d'une part, exclu que le comportement des agents soit *indifférent* pour le système, puisque ses états à lui ne sont en définitifs rien d'autre que des configurations de leurs comportements ; et il est exclu, d'autre part, qu'il existe un processus de régulation qui transforme automatiquement les effets des comportements de manière à ce que leur résultante demeurent toujours identique, puisque de deux choses l'une : ou bien ce processus est inconnu des agents et la logique du système leur est inaccessible, ou bien il est connu d'eux et ils peuvent alors y réagir de manière à la contrecarrer à quelques degrés. En toute hypothèse, par conséquent, l'incertitude est insurmontable.

On peut admettre qu'il existe un système déterministe de l'histoire universelle au point de vue de Dieu ; on peut aussi agir *comme si* on le connaissait, mais on ne peut le connaître, et il n'appartient pas à la description scientifique. Du point de vue de la modélisation, l'ordre des successions est fourni par l'expérience, donc rétrospectivement. Alléguer qu'il est *nécessaire* est tout à fait gratuit. Autant il est nécessaire que ce qui a été ait été, de même qu'il est nécessaire que ce qui sera soit, autant ces dérisoires tautologies sont muettes sur la nécessité de l'ordre [3].

Il est certes impossible que Napoléon n'ait pas gagné la bataille d'Austerlitz, dans la mesure où notre système de constitution de l'expérience exclut l'éventualité opposée. Mais cette impossibilité n'entretient aucune relation avec la *nécessité* de la victoire, qui est indépendante de l'expérience. La nécessité pourrait être *stipulée* par une théorie, mais la théorie du système politique n'a aucune raison de le faire. De son point de vue, il *est* impossible que Napoléon n'ait pas gagné la bataille d'Austerlitz, bien qu'il *eût été* possible qu'il la perdît ; de même, il est possible qu'il y ait ou non demain bataille navale, sans préjudice de la nécessité (au point de vue de Dieu) de la

2. Pour une discussion scientifique contemporaine de la probabilité d'un plurivers à l'échelle cosmique, voir E. Schatzman, *Les Enfants d'Uranie*, Paris, 1986. Même s'il est théoriquement possible de ramener l'histoire pluriverselle à l'histoire universelle, en supposant simplement que les mondes évoluent *parallèlement*, ce procédé rencontre deux limites : 1) il devient non pertinent pour le cas d'une éventuelle rencontre entre ces mondes ; 2) il méconnaît la question de leur diversité organisationnelle, puisqu'une évolution *parallèle* n'implique pas une évolution *analogue.* À supposer que chaque évolution suive un ordre nécessaire, on ne pourrait conclure à la nécessité de leur variété même.

3. Pour un exposé magistral du traitement philosophique classique de ces questions, voir J Vuillemin, *Nécessité et contingence : l'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, 1984 Comme les paradoxes de Zénon, l'aporie de Diodore se résout d'abord en tranchant le nœud gordien : l'irrévocabilité du passé (et du présent) rend impossible ce qui était antérieurement possible, et engendre par conséquent la seule nécessité au point de vue de l'homme Elle laisse non concernée la *connaissance* de l'ordre dans lequel les possibles deviennent éventuellement nécessaires, qui, elle, s'effectue toujours selon la contingence Alors qu'une *succession* devient nécessaire en se rendant irrévocable, un *ordre* n'et nécessaire que s'il l'est intemporellement.

future bataille ou son absence. À cet égard, les prophéties à rebours sont à écarter au même titre que les prophéties ordinaires. Les premières font passer pour un fruit de la théorie ce qui n'est qu'un produit de l'expérience, comme les secondes font passer pour les produits de la nécessité ce qui n'est qu'une conjecture forgée dans l'incertitude au sujet de la nécessité. Les premières sont toutefois plus malaisées à déceler que les secondes, puisqu'en se conformant aux résultats de l'expérience, elles ne s'exposent pas à ses démentis, tandis que les secondes sont ou bien menacées par l'expérience, ou bien formulées d'une manière qui les empêche de correspondre de façon univoque à une expérience possible.

Les prophéties ordinaires sont distinctes des anticipations, de même que les prophéties à rebours sont distinctes des rétrodictions. Il n'est peut-être pas inutile de rappeler ici cette lapalissade que nous savons jamais d'avance ce que nous ne savons pas encore, et que toute anticipation (comme toute rétrodiction) est strictement conditionnée par la connaissance *présentement* acquise. Rétrodictions et anticipations ne se substituent pas à un savoir que nous ne possédons pas ; elles consistent à décrire les processus qui rendent un phénomène impossible ou possible et- s'il est possible – probable ou non. Elles sont opérées l'une et l'autre par la *théorie.* L'unique supériorité de la rétrodiction sur l'anticipation, tient à ce que la première peut utiliser sans risque la modélisation par boîtes noires, et simplifier ainsi sa tâche. Chaque fois qu'un processus est inconnu ou incertain, elle peut le traiter comme une boîte noire impénétrable, et substituer l'*expérience* au *calcul* des processus réels. Par exemple, elle peut se dispenser de calculer un rapport de forces et le remplacer par l'issue effective de la bataille, ce que, bien sûr, l'anticipation ne saurait faire. Si on appelle aléatoire un phénomène dont le processus d'engendrement est inconnu, incertain, ou incalculable (indépendamment de son éventuelle nécessité au point de vue de Dieu), alors il faut dire que la rétrodiction est neutre par rapport à l'aléa. Du coup, elle peut être d'une totale pauvreté, au sens où elle n'est en fait qu'une immense boîte noire et l'illusion d'une théorie.

Tout ce qui n'est pas impossible étant possible, il faut chercher ce qui est impossible pour la théorie, et, à l'intérieur du possible, ce qui est pour elle improbable. Les diverses impossibilités induites par le concept de système politique dérivent des relations cognitives que la théorie identifie chez les agents. La première de ces *impossibilités* est la *réversibilité* de l'histoire politique : les agents conservant une mémoire métasystémique des organisations politiques, au-delà de la durée de vie des systèmes, voire de leurs vestiges, ils ne se trouvent jamais placés dans une situation identique à deux moments éloignés, et ne peuvent par conséquent former les mêmes modèles du monde. Les configurations qui en résultent ne sauraient donc être exactement identiques. L'irréversibilité de l'histoire n'implique aucunement, néanmoins, la *nouveauté* taxinomique absolue des configurations politiques. Les critères retenus étant finis, et leurs combinaisons par conséquent limitées, il est tout à fait normal qu'un même type taxinomique se retrouve, en tout ou partie, à des moments distincts. Le retour des formes est non seulement logiquement admissible, mais il est en outre inévitable sur

la très longue période. Simplement, la très longue période excède les dimensions réduites de la jeune humanité, qui n'en est pas encore à avoir épuisé sa riche combinatoire politique.

Une autre impossibilité est celle pour une composante quelconque d'un système politique de *piloter* l'organisation du système entier, ou celle pour un système politique de *contrôler* l'organisation du monde auquel il appartient. Certaines composantes peuvent modifier leur comportement de manière à provoquer une modification de la configuration du système, mais aucune ne peut connaître d'avance la résultante (de l'effet-en-retour) de cette modification, faute de pouvoir accéder à toute l'information dont disposent toutes les autres composantes, ni calculer tous les effets de spécularité. De même, s'il est parfois possible d'altérer en partie certaines composantes de l'organisation, y compris certaines instances fondamentales (comme le système juridique ou le système économique), il est impossible de supprimer leur autonomie partielle, sans perdre les ressources que cette autonomie même conditionne. Pour des raisons analogues, il est également impossible de conclure des tendances du développement *d'une* composante au développement du système entier, puisqu'il n'est aucune composante dont le développement ne dépende de la réaction des autres à son développement, et puisque cette réaction n'est que partiellement déterminée par l'action initiale de la composante considérée.

Ces impossibilités universelles ont pour conséquence d'ouvrir le champ des possibilités, et de fermer d'autant la portée des anticipations et des rétrodictions. Le modélisateur (qui peut fort bien être un agent interne) est pourtant en mesure de détecter dans un système politique la présence de facteurs stabilisants ou déstabilisants qui fondent en probabilité ses anticipations (ou donnent leurs qualités à ses rétrodictions) : *un événement est d'autant moins probable que les processus qui lui font obstacle sont plus redondants et inversement.* C'est ainsi que la reproduction de certaines institutions est liée à une pluralité de processus relativement indépendants, dont aucun pris en particulier ne lui est indispensable, et qui sont donc redondants à cet égard. De là, il est permis de tirer que tel événement (ou série d'événements) susceptible de se produire et capable d'interrompre tel processus de stabilisation à l'exclusion des autres, est neutre pour la reproduction de l'institution. Au contraire, la redondance des processus capables de contourner l'action des stabilisateurs d'une institution, autorise à conclure à la fragilité de sa reproduction. Dans les situations où la redondance est absente ou neutralisée, tout devient possible. Ainsi, lorsque la défense de deux systèmes politiques est non redondante par rapport à leurs armées (cas où aucune autre forme de défense n'est possible), où leurs forces sont équivalentes, et où aucun stabilisateur ne s'oppose à l'éventualité d'une guerre, les anticipations sont de faible portée, bien que l'amplification spéculaire d'une anticipation particulière puisse constituer une redondance favorable à l'un des deux belligérants.

Grâce à Pascal, un nom expressif a été donné, celui de « nez de Cléopâtre », à tout événement local dont les répercussions globales sur le système dans lequel il survient en modifient la configuration. Il convient d'y inclure l'événement local qui

interrompt une morphogenèse globale au même titre que celui qui la déclenche. Le nez de Cléopâtre se manifeste en l'absence de stabilisateurs redondants pour la configuration qu'il *affecte*, et en présence de déstabilisateurs redondants. Il faut cependant en distinguer deux espèces, selon que – bien qu'imprévisible lui-même – il entraîne une suite de conséquences prévisibles, ou selon que ces conséquences elles-mêmes sont imprévisibles. À la première espèce appartient le facteur infinitésimal qui provoque une rupture d'équilibre catastrophique (la goutte qui fait déborder le vase) dont les processus sont connus. Un exemple en est l'arrivée de Blucher, au lieu de Grouchy, sur le champ de bataille de Waterloo. L'événement est aléatoire, non ses effets, le processus qui conduit de l'arrivée de Blucher à quelque chose comme Sainte-Hélène étant intelligible par la théorie. Autant il était impossible que la rupture ne se produisît pas, autant il était impossible de savoir dans quel sens elle se produirait. À la seconde espèce appartiennent les nez de Cléopâtre qui surviennent de manière non seulement aléatoire comme dans le cas précédent, mais, en outre, de façon parfaitement inattendue, et dont les effets ne s'apprécient que rétrospectivement. Ainsi la découverte scientifique ou technique authentiquement originale, qui n'est pas *dérivée* des savoirs antérieurs, et dont les effets d'émergence sur le système, voire sur le monde, ne sauraient être anticipés. Certes, l'institutionnalisation, le financement massif de la recherche scientifique et technique est un processus qui invite à se préparer à ce genre de survenance, mais l'anticipation reste alors entièrement abstraite *par définition.* Non seulement la liaison entre l'intensité de la recherche et l'importance de la découverte est douteuse, mais surtout, une découverte originale *implique* l'ignorance préalable de son contenu, et *a fortiori* celle de ses conséquences sociales.

L'affirmation d'après laquelle les progrès de l'esprit humain *conduisent* le monde est doublement vide : d'une part, parce que l'évolution de l'esprit humain – à supposer qu'elle constitue dans tous les cas un progrès – ne saurait logiquement être anticipée par l'esprit humain ; d'autre part, parce que même considérée rétrospectivement elle est indiscernable de l'évolution des composantes du monde : l'esprit humain n'est notamment ni un reflet de l'évolution de l'économie ni sa cause, il *est* (pour une part) l'économie évolutive, de même qu'il *est* le droit, la diplomatie, la médecine. Quant aux idées, si l'on entend par là des productions symboliques *séparées* des pratiques matérialisées [4], elles ne sont qu'une composante du système, de laquelle on ne peut valablement conclure au système dans sa totalité.

D'où il ressort que la théorie – qu'elle adopte les modalités de l'anticipation ou celles de la rétrodiction – ne peut acquérir l'intelligence des évolutions si elle se contente d'investigations locales, et doit explorer le système macroscopiquement. Toute la connaissance historique, à laquelle elle peut espérer parvenir, consiste à *recenser les redondances* qui stabilisent ou déstabilisent le système considéré, et, du même coup, à détecter les types de nez de Cléopâtre auxquels il peut être sensible. Il va sans dire que – pour les raisons exposées plus haut – les rétrodictions sont valables

4. Voir plus loin.

sur des périodes beaucoup plus longues que les anticipations, et que seules les *prophéties* peuvent énoncer l'avenir ultime de l'ordre – ce qu'elles font avec d'autant plus d'aisance qu'elles ne fixent aucun délai déterminé.

Fort heureusement, l'exploration macroscopique du système ne requiert pas l'exhaustivité. Elle n'exige pas l'entrée – impossible – dans des séries de détails infinitésimaux. Bien qu'un nez de Cléopâtre puisse être infinitésimal, les redondances qui lui donnent sa signification ou le neutralisent sont appréciées au niveau des agrégats. De surcroît, les nez de Cléopâtre de la seconde espèce, ceux qui concernent des types d'événements non définis et aux conséquences non prévisibles, doivent être négligés entièrement. Une transformation impromptue de l'écosystème physique, par exemple, bien qu'elle puisse peser d'une façon majeure sur le destin d'un système ou d'un monde demeure hors du champ d'application de la théorie, elle n'intervient que rétrospectivement et en tant que boîte noire. Si des modélisateurs systémiciens avaient vécu dans l'Atlantide, ils ne sauraient être blâmés d'avoir exclu de leurs anticipations l'engloutissement de leur monde. Même dans le cas de cataclysmes identifiés comme ayant une probabilité non négligeable – telle une immersion soudaine de la Californie – il serait assez futile d'en tenir compte *ex ante* pour décrire la dynamique du système politique américain.

Enfin, l'exploration doit être conduite par étapes, car il n'est pas envisageable de traiter d'un seul mouvement tous les facteurs de la complexité. Il y a inversement lieu de prendre en considération la hiérarchie (même enchevêtrée) des systèmes, en distinguant les morphogenèses possibles à l'intérieur du régime, de celles possibles à l'intérieur du système politique proprement dit et de ses autres composantes, ou possibles seulement sur le plan du monde. Ces niveaux étant chacun partiellement autonomes, il peut arriver qu'un régime résiste à une conflagration militaire entre systèmes mais cède aux amours d'un prince. Pascal encore rappelait qu'un petit caillou dans le cerveau de Cromwell avait ébranlé les institutions d'Angleterre. De fait, une tyrannie monarchiquement exercée dépend pour sa survie des aléas affectant l'existence biologique du tyran, alors que, bien entendu, un régime centré autour d'une aristocratie, c'est-à-dire d'une oligarchie dotée d'un processus de reproduction qui admet, et même exige, la mort des générations successives, est le plus souvent parfaitement insensible à ce genre d'aléas. Il faut que l'événement lui-même soit fortement redondant, que l'aristocratie soit, par exemple, subitement décimée, pour qu'une déstabilisation par ce moyen se produise. En règle générale, les décisions prises par un ministre, insérées comme elles le sont dans un système qui les neutralise largement, n'ont individuellement qu'un impact négligeable ; mais il peut aussi bien advenir qu'elles provoquent la réorganisation d'un monde, et c'est au modèle qu'il incombe de discriminer entre les deux cas. Vergennes avait obtenu du roi que la France soutienne George Washington tandis que – pour la première et la dernière fois de son histoire contemporaine – l'Angleterre, privée de ses troupes alors massées en Amérique, était directement à la merci d'une invasion française. Le monde était alors

devant un carrefour et son destin dépendait, chose exceptionnelle, d'un simple ministre...

Ces divers nez de Cléopâtre ont, comme on l'a dit, tous en commun de frapper des systèmes dépourvus de redondance. Le choix de Vergennes était irrattrapable, la *défaite* de Georgetown ayant sauvé l'autonomie anglaise. Il avait cru à tort que l'indépendance américaine sonnerait le glas de la domination britannique, et permettrait à la France de recouvrer son importance en Amérique, sans voir qu'aucun processus secondaire ne renouvellerait l'occasion perdue par la stratégie qu'il avait adoptée. Ou plutôt, il avait cru discerner une redondance, là où elle n'était pas, en négligeant celle qui existait. Pareillement, le charisme dont bénéficiait Cromwell n'était pas transférable à un éventuel successeur, et ce qui en dépendait ne pouvait être reproduit.

Les redondances ne peuvent pourtant être considérées isolément, et il faut étudier aussi bien les processus qui les conditionnent que ceux qu'elles conditionnent elles-mêmes. Par exemple, une stratégie d'équilibre des puissances opère la régulation du monde par l'introduction d'une redondance : en se plaçant systématiquement aux côtés du système le plus faible quel qu'il soit, le système régulateur – comme l'avait bien montré Morgenthau empêche la multitude d'événements aléatoires qui pourraient donner une supériorité temporaire à l'un des systèmes rivaux, de se convertir par effet cumulatif en réorganisation du monde. La stratégie d'équilibre supplée ainsi à la redondance qui fait défaut aux systèmes de défense des rivaux, qui sont à la merci d'une oscillation de conjecture susceptible d'emporter leurs protections. Il n'en reste pas moins que cette stratégie est à son tour exposée à des aléas, à proportion du manque de redondances des proses sus qui permettent son renouvellement. Si son financement dépend d'une source unique de revenus agricoles, et que des réserves n'ont pu être accumulées (le stockage étant l'archétype de la redondance), le mauvais hiver qui frappe aléatoirement la récolte peut suspendre son efficacité. L'équilibre visé par la stratégie se rompt sous l'effet des facteurs déstabilisants déjà évoqués, entraînant – le cas échéant la formation d'un empire qui impose au monde sa religion.

Bien que macroscopique, le modèle peut donc s'enrichir de la connaissance approfondie des processus locaux. Cette connaissance n'est, certes, pas suffisamment indicative du devenir du système, mais elle permet de l'apprécier plus justement. Le modèle admet bien, à cet égard, un savoir cumulatif dont il impose cependant à chaque fois la réintégration.

B – Morphogenèses spéculaires – L'idéologie

L'exploration de la dynamique des systèmes politiques ne consiste pas à introduire *a posteriori* le changement dans une conception qui serait d'abord statique, mais à identifier les conditions de stabilité des processus constitutifs des systèmes

considérés. Il n'y a, en effet, aucune différence de nature entre l'immobilité et la mobilité d'un système politique ; et ce sont les *mêmes* processus qui sont reproducteurs ou morphogénétiques selon leur configuration et la situation de l'environnement. Nous n'avons pas affaire à un corps substantiel sur lequel interviendraient des forces, mais à un système en incessante agitation qui ou bien parvient à se reproduire à l'identique, ou bien se transforme, ou plus exactement un système qui toujours se maintient à l'identique en se transformant, et qui toujours se transforme en se maintenant à l'identique : simple question de résultante.

Or, il existe fondamentalement deux manières d'aborder cette dynamique, et deux seulement. L'une, *diachronique*, est appropriée à la description *rétrospective.* Elle consiste à comparer deux états chronologiques distincts du même système et à discerner les déterminations de ses processus qui ont conduit de l'un à l'autre. L'autre, *synchronique*, d'application universelle, consiste à appréhender le système à un seul de ses moments et à rechercher quelle est la configuration instantanée de ses processus, afin de circonscrire ses propensions à la reproduction ou à la morphogenèse. Il importe de bien comprendre, cependant, que l'analyse synchronique porte sur la même dynamique que l'analyse diachronique.

L'un des aspects essentiels de la saisie dynamique, y compris d'un point de vue *synchronique*, est la répartition sociale des idées politiques, c'est-à-dire des différentes positions des agents à l'égard des enjeux communautaires.

Le concept d'interaction spéculaire nous enseigne que des agents d'un même système, ou – à plus forte raison – de systèmes différents, ne peuvent posséder exactement le même modèle du monde, puisque chaque modèle est en partie un modèle – donc une déformation – du modèle des autres agents. Mais nous savons aussi que ces modèles aussi différents qu'ils soient, se coordonnent dans l'interaction, et qu'il en va de la survie non seulement des systèmes, mais aussi des agents eux-mêmes. Qu'il y ait entre eux conflit ou conjonction d'intérêts, aucune stratégie sociale n'est possible sans une anticipation du comportement des autres, et, par conséquent, sans une modélisation, une reconnaissance approximative, des modèles qui structurent ce comportement. Il n'est pas jusqu'aux comportements aussi apparemment asociaux que, par exemple, la schizophrénie, qui ne se révèlent être des modes d'ajustement à la perception d'une attente contradictoire de la part des autres (*double-bind*). Dans l'interaction, les agents apprennent à tenir compte des singularités que les tiers leur attribuent, et réciproquement ; en sorte que les modèles se rapprochent en même temps que les différences se consolident. Autrement dit, les agents tendent à s'accorder sur ce qui les séparent au moins autant que sur ce qui les unit. La résistance en la matière est vaine puisque le refus d'une identification peut accentuer cette dernière : s'affirmer proche du peuple peut être identifié comme un surcroît d'aristocratie ; s'affirmer l'égal des grands comme un surcroît de vulgarité. Pourtant, les modèles demeurent perpétuellement instables, dans la mesure où l'interaction

avec tous les tiers se répercute sur l'interaction avec n'importe lequel d'entre eux et la perturbe. Comme il est impossible de plaire à tout le monde et à son père, les comportements requis par une interaction spéculaire peuvent contrarier les attentes du nôtre, et des déplacements peuvent se répercuter circulairement.

Par ailleurs, la comparaison macroscopique des systèmes montre que la proximité spacio-temporelle (donc l'interaction) favorise les similitudes morphologiques entre systèmes, similitudes qui se réalisent au travers d'une convergence des modèles des agents appartenant à des systèmes distincts mais voisins. Cette convergence est assez forte pour permettre de distinguer des blocs spacio-temporels (des hypersystèmes) possédant une unité et une permanence sur d'assez longues périodes et dans de vastes régions comme l'Antiquité européenne, le Moyen Age européen ou les Temps modernes européens qui font contraste l'un avec l'autre, et avec ceux des autres régions de l'espace et du temps. Les zones de transition d'un bloc à l'autre sont toujours relativement étroites (deux siècles seulement font transition entre le Moyen Age et les Temps modernes, quelques centaines de kilomètres entre le monde Grec et l'Orient). De telles cristallisations ne sauraient être expliquées par une quelconque loi de développement assurant des évolutions parallèles, mais séparées, des systèmes distincts. La simple considération des probabilités en cause interdit une semblable hypothèse, de même que l'existence de blocs morphologiquement très éloignés impliquerait une multiplicité de lois de développement différentes. Ici encore, l'interaction spéculaire, avec son double effet de rapprochement et de mise à distance, s'impose comme seule loi de développement. Le fait que des blocs géographiquement voisins puissent préserver leur identité morphologique n'a rien de très surprenant, si du moins leur cristallisation respective trouve son foyer près de leur centre géographique plutôt qu'à la périphérie où ils sont en contact, et si, par conséquent, l'interaction entre les centres demeure faible. Elle ne saurait jamais néanmoins être nulle, puisque l'organisation stratégique provoque – comme on sait- des mimétismes croisés entre les centres, qui se répandent ensuite à la périphérie. Il n'est pas douteux que l'interaction militaire entre Rome et Carthage a eu sur les deux systèmes des effets d'appariement, bien que les deux populations fussent par ailleurs pratiquement sans contact. Inversement, le commerce périphérique entre l'Inde et la Chine a très longtemps préservé la distance entre les deux civilisations.

La notion de culture, si elle désigne un sous-système *séparé*, n'a guère de sens. Il est tout à fait incorrect de poser l'existence d'un complexe défini de productions de l'esprit, comprenant par exemple les beaux-arts, la science, la philosophie, etc., à l'exclusion des activités matérielles, en supposant que ce complexe aurait par lui-même une consistance lui permettant de jouer un rôle *entièrement à part.* La perspective systémique et le concept d'interaction spéculaire interdisent ce genre de découpage. Dans la mesure où toutes les activités matérielles sont le produit de la modélisation spéculaire, elles n'ont aucune spécificité par rapport aux autres activités humaines. Ou bien la culture, ce *style* qui caractérise l'être-au-monde est un tout qui comprend l'ensemble des aspects collectifs de l'*habitus*, *y* inclus les manières judi-

ciaires, technologiques, amoureuses et ainsi de suite *indéfiniment* ; ou bien elle n'est rien d'autre qu'une catégorie du premier ordre employée par les agents dans le contexte de leurs modélisations, au contenu variable, et sans validité universelle pour l'observateur. Il n'est pas indifférent que les agents subsument sous le nom de culture une classe spécifique d'activités sociales, c'est-à-dire une partie seulement de la culture, et ce n'est pas pour autant que nous devons tenir cette partition pour argent comptant.

Contrairement à une idée reçue, le matérialisme est la doctrine du monde la plus répandue. Ceux-là même qui croient la combattre avec le plus de véhémence, et se réclament par contraste de l'idéalisme, du spiritualisme ou du culturalisme, forment seulement des sectes particulières au sein d'un cadre conceptuel qu'ils partagent avec leurs adversaires. C'est parce qu'ils admettent l'existence d'une *matérialité en soi*, indépendante de la connaissance ou de l'action sociale, qu'ils s'imaginent pouvoir y apposer dichotomiquement des réalités spirituelles, d'autant plus élevées qu'elles seraient plus éloignées des préoccupations corporelles. La notion de production symbolique est l'autre nom donné à cette noosphère. Il est vrai que certaines choses sont des *signes* qui renvoient à une *interprétation* de ce qu'elles désignent, et qui jouent, par conséquent, un rôle spécifique parmi les choses. Mais de ce que les signes renvoient effectivement à une interprétation de ce dont ils sont les signes, n'implique absolument pas qu'il existerait en dehors d'eux des choses non interprétées disposant d'une existence purement matérielle. On peut peut-être songer à regrouper les signes en vigueur dans une culture. On ne saurait pour autant les *assimiler* à cette culture et la définir uniquement à partir d'eux. Le signe contribue à l'élucidation du sens et il modifie le sens ; mais il ne le *crée* pas comme une qualité qui viendrait de l'extérieur, s'ajouter aux choses, pour cette simple raison que rien ne se manifeste comme chose en dehors d'une précompréhension. Un livre, parangon du signe, peut bien proposer l'interprétation radicale d'une expérience. Cette interprétation au second degré n'est toutefois possible que dans la mesure où l'expérience en question est *déjà* pourvue d'un sens. Sans les signes chronométriques, nous ne saurions dire quelle heure il est. Mais il n'est pas indispensable de savoir l'heure pour vivre dans le temps et éprouver sa durée. Tout signe renvoie à une interprétation de quelque chose qui a *préalablement* été modifié par d'autres signes, qui ne sont plus, de quelque chose qui dispose à chaque instant d'un sens, même dans l'oubli ou l'ignorance des signes qui l'ont accompagnée [5].

Seul le matérialisme permet de *surestimer comme de sous-estimer* le rôle des valeurs puisque les ayant dissociées du matériel, il est contraint d'évoquer la question de leur poids relatif. Si nous refusons au contraire d'admettre que ce qui existe est séparable de l'action cognitive *lato sensu*, la valeur que nous accordons à telle ou

5. Les signes dont nous parlons ici sont uniquement ceux qui *se donnent* tels, et qu'on appelle quelquefois de façon inexacte des « symboles ». La culture comme « système de tous les symboles », ou des signes reconnus, n'est qu'une partie de la culture comme système de tous les signes, c'est-à-dire. au bout du compte, comme « système des objets ».

telle chose, la rareté, la beauté, mais aussi bien la *matérialisé* sont des composantes de la chose et ne peuvent ensembles avoir ni plus ni moins de poids qu'elle. Il est assurément permis de s'interroger sur le rôle respectif des divers systèmes de signes dans la détermination d'une culture, afin de savoir, par exemple, à quel point un discours sur une pratique est capable de la transformer. Il serait, par contre, incorrect de considérer cette pratique comme un simple dérivé ou bien des signes ou bien des contraintes matérielles, car elle est en réalité une interprétation des choses qui conditionne à la fois la possibilité de tenir un discours sur elles et la possibilité de reconnaître leurs contraintes. Le matérialisme, ainsi que ses variantes spiritualistes, confondent le fait que certaines choses sont *posées* comme extérieures à la connaissance et d'autres non, les unes étant *appelées* matérielles les autres idéelles, cette discrimination intervenant en outre dans le cadre de la connaissance et comme l'une de ses modalités, avec le fait que certaines choses seraient dépendantes de la connaissance et d'autres non. Ce qui est pensé comme licorne, cosinus, Louis XIV, quark ou pomme de terre, est *posé* par la culture comme disposant d'une existence d'un ordre ontologique chaque fois différent ; mais il est faux d'imputer cette détermination des ordres de réalité à quoique ce soit d'autre que la culture ou configuration déterminée de l'interaction spéculaire. La pomme de terre peut être (mais pas nécessairement) investie de plus de matérialité que la licorne. Cet investissement est lui aussi constitutif d'une culture.

En sorte que si nous nous demandons de quelle manière le contact entre deux systèmes peut aboutir à la transformation catastrophique de l'un d'entre eux ou des deux, nous ne pouvons pas répondre que la transformation transite par la culture. Il convient à la place de rechercher quelle *partie* de la culture est la plus à même de diffuser dans le tout les transformations qu'il a faites, quel est pour une interaction entre deux cultures le centre nodal qui est simultanément le plus sensible à l'interaction et le plus déterminant dans son système. Or, nous savons que la localisation de ce centre dépend de la morphologie du système considéré. Ce ne sont pas toujours les mêmes instances qui jouent un rôle prédominant dans un système, et ce ne sont pas forcément les mêmes après et avant le changement. Lorsque par exemple la religion se cantonne dans la sphère économique et la domine et lorsque cette sphère est de grande dimension par rapport à la communauté, il va sans dire que les mimétismes technologiques qui interviennent acquièrent leur importance en fonction de leur interprétation religieuse. Or, la plasticité de la religion est limitée par son orientation temporelle : les générations successives demeurent en interaction et donnent au système sa permanence. Le changement religieux doit alors précéder le changement technologique.

Nous savons que tout système politique est composé d'une multitude de communautés, qui se caractérisent chacune par les singularités comportementales que leurs membres respectifs entretiennent mutuellement, et par lesquelles ils se distinguent des membres des autres communautés et se laissent distinguer par eux. C'est ainsi que des *habitus* communautaires se constituent, dont les spécificités imprègnent (par-

fois imperceptiblement) les agents, dans leurs gestes, leur langage, leurs idées et leurs goûts. La volonté d'un individu (ou d'un groupe) de passer d'une communauté à une autre, autrement dit, son ambition d'être recruté par une communauté à laquelle il est initialement étranger, est contrecarrée par ces signes imperceptibles de la distinction communautaire qui résistent à un apprentissage tardif. L'intrus est alors repéré par la communauté qui renforce d'autant ces critères de reconnaissance sélective.

De ces diverses observations, il est pourtant impossible de déduire l'existence d'une hiérarchie immuable des niveaux d'interactions, qui ferait de l'appartenance à une même époque de l'histoire de plus grand dénominateur commun de tous les modèles des agents de cette époque, sur lequel viendrait ensuite se greffer une série de bifurcations arborescentes : identité nationale, identité de classe, et ainsi de suite jusqu'aux plus petites. La raison en est que les communautés ne sont pas *linéairement* incluses les unes dans les autres, mais *s'entrecroisent* d'une manière complexe, et que leur répartition effective n'est pas toujours conforme aux critères de distinction employés par l'analyse sociologique. Il est bien sûr permis de construire des êtres de raison comme les classes sociales par exemple, en se fondant sur des indices socioprofessionnels objectifs (tels que le niveau de richesse, la localisation régionale, le type d'activité), mais rien ne contraint les agents eux-mêmes à fonder leurs processus de distinction et de reconnaissance sur la base des mêmes critères. Ceci est d'autant plus vrai que l'on a affaire à des sociétés plus étrangères au sociologue ; car alors, comme on l'a rappelé, des distinctions primordiales dans la société d'origine du sociologue peuvent y être secondaires et inversement.

La relativité culturelle de la répartition de la communauté en strates et segments s'oppose au caractère généralement absolu de l'analyse sociologique. Si on la rapporte à cette dernière, la division sociale vécue par les agents est *erronée* : ils voient des strates là où le sociologue voit des segments et réciproquement. Ce que celui-ci est parfois enclin à oublier, c'est que le vécu des agents n'est pas un épiphénomène, une opinion, une *doxa*, reflétant imparfaitement la hiérarchie sociale effective et contribuant indirectement à la renforcer. Le vécu est *constitutif* de l'interaction sociale, et c'est de lui qu'émerge la répartition effective. Selon que les agents ont tels ou tels modèles de la structure communautaire du système, ils forment telle structure communautaire et forment tel système. Cela n'implique nullement qu'ils aient tous *la même* vision du système auquel ils appartiennent, mais simplement que ce système est le résultat émergeant de leur constitution mutuelle de communautés. C'est notamment dans la mesure où un certain nombre d'agents se reconnaissent mutuellement et sont reconnus par les tiers comme membres de la communauté autonome ou communauté politique que le système politique se constitue et englobe les non-membres de la communauté autonome, qui sont membres de communautés qui se considèrent elles-mêmes et sont considérées par la communauté autonome comme relevant de son autorité.

Il n'y a là aucun emboîtement : les membres de la communauté politique peuvent fort bien faire partie de communautés inférieures auxquelles appartiennent également

des exclus de la communauté politique. Il faut de toute évidence, pour devenir membre de cette dernière, appartenir aux communautés auxquelles s'attachent les caractéristiques permettant le recrutement en son sein et être exclu des communautés auxquelles s'attachent les caractéristiques d'exclusion hors de celle-ci. Ces caractéristiques peuvent être tangibles (fortune, lignage, couleur de peau, accent, diplômes, etc.) ou intangibles (savoir s'exprimer, avoir de l'esprit, avoir de la dignité, etc.), peu importe. Les agents sont si peu obligés de partager exactement le modèle des autres, qu'ils peuvent commettre des erreurs dans leur stratégie d'ascension (les erreurs n'étant pas ici définies comme en sociologie par rapport à des critères absolus, mais au vécu communautaire des agents susceptibles de favoriser leur ascension). Il n'est pas douteux, par exemple, que certains membres des strates moyennes de la société européenne du XIX^{e} siècle, qui, s'étant efforcés d'accumuler un grand capital intellectuel dans le but d'être recrutés par une strate dirigeante composée de grands bourgeois et d'aristocrates éclairés, et ne s'étant pas bornés au niveau de savoir requis pour exercer des professions bourgeoises, sont allés au-delà en devenant des « intellectuels », se sont alors heurtés à un processus d'exclusion de la part des membres de la strate à laquelle ils ambitionnaient d'accéder ; cette exclusion étant précisément due, pour partie, à cette intellectualité jugée déplacée parce que excessive. Ne voyant pas qu'il était permis d'être un grand bourgeois ou un aristocrate intellectuel, à la seule condition d'être préalablement un grand bourgeois ou un aristocrate, l'intellectualité n'étant un facteur d'ascension que par l'intermédiaire de l'accès à la réussite professionnelle bourgeoise ou à la parentèle aristocratique, ils ont été exclus aussitôt que repérés. Dès lors, il leur fallut adopter une stratégie différente, qui consista essentiellement à persuader les strates inférieures (ouvriers et paysans) qu'elles formaient avec eux un segment exclu de tous les avantages sociaux, alors qu'il assurait seul la production de tous ces avantages. Ce fut l'origine du socialisme comme association des travailleurs manuels et intellectuels contre l'exploitation réputée parasitaire du reste des agents. La société sans classe qui était visée signifiait en réalité la société sans segment, étant entendu que les intellectuels y joueraient en fait le rôle de strate supérieure, après l'élimination des segments présentés comme inutiles. Le socialisme, sous cette forme initiale accentuée, bénéficiait de la prolétarisation, c'est-à-dire de la constitution véritable d'un groupe segmentaire radicalement séparé. Il dut s'atténuer lorsque l'industrialisation, la multiplication du petit commerce, et surtout l'intégration des détenteurs de capital à une hiérarchie *continue* d'encadrement de la production transformait la segmentation en une stratification ouverte au principe de l'ascension sociale. Aux États-Unis, la société est ainsi devenue une organisation stratifiée dans laquelle les agents sont répartis de bas en haut en fonction de l'importance de leur rôle dans le processus de production et d'échange marchand, et peuvent en principe descendre (ruine) ou monter (succès) sans aucune distinction segmentaire, et en vertu de leur seule compétence professionnelle. En Union soviétique, la société est devenue une organisation stratifiée, dans laquelle les agents sont répartis de bas en haut en fonction de l'importance de leur rôle dans le

processus de gestion des biens collectifs, et peuvent en principe descendre (destitution) ou monter (promotion) sans distinction segmentaire et en vertu de leur degré d'allégeance au système ainsi que de leur compétence professionnelle [6]. L'unique différence entre les deux systèmes est donc *à cet égard* liée à la place de l'instance politique, et au régime qui y correspond.

Le racisme et la xénophobie, pour leur part, semblent à première vue militer en faveur d'une hypothèse d'emboîtement. Les agents de systèmes politiques éloignés s'emploieraient à tant cultiver leurs différences, qu'ils finiraient par se haïr et se contester jusqu'à l'existence. Cette tendance est indubitable, mais elle se mêle inextricablement avec la tendance des autres catégories sociales à se distinguer entre elles. Il est fréquent que les membres de groupements nationaux éloignés se sentent plus proches, s'ils forment une communauté spécifique, que les membres de strates éloignés à l'intérieur d'un même groupe national. C'est ainsi que les membres de la communauté scientifique, ou de la classe dirigeante de pays par ailleurs très distincts, peuvent se reconnaître entre eux une plus grande proximité qu'avec les membres de la communauté paysanne de leur propre pays. Ce n'est pas dire nécessairement qu'ils échapperaient au racisme et à la xénophobie, mais plutôt que le racisme et la xénophobie *proprement dits* ne représentent qu'un aspect du racisme et de la xénophobie *apparents.* Très souvent, en effet, ce sont des distinctions sociales verticales qui se dissimulent sous l'apparence de la distinction sociale horizontale propre au racisme et à la xénophobie. Ainsi, le Persan de Montesquieu, aussi éloignée que fût sa vision du monde de celle des Français dans leur ensemble, était néanmoins facilement admis dans la haute société française (qui s'employait par ailleurs activement à exclure les strates inférieures de sa propre communauté nationale), parce qu'il était reconnu comme appartenant à un segment comparable au sien. Inversement, des groupes entiers sont exclus, pour des motifs de distinction verticale. Le mépris que subit souvent l'Africain dans les sociétés européennes, n'est que *secondairement* un phénomène racial ; il est *d'abord* le produit d'un sentiment de hiérarchie stratifiée : le dernier des européen croit appartenir à une strate supérieure à celle du premier des africains ; croyance rarement partagée par les élites européennes qui se reconnaissent par contre avec les élites africaines une communauté de strate qui parvient le plus souvent à l'emporter sur la distinction segmentaire entre groupes ethniques éloignés, et qui est généralement plus forte que leur communauté segmentaire avec les membres des strates inférieures des sociétés européennes.

Le racisme et la xénophobie *purs*, c'est-à-dire indifférents aux stratifications, sont en fin de compte assez rare. C'est pourquoi l'antisémitisme, qui se caractérise justement par l'oubli de la communauté de strate, et l'insistance sur une différence segmentaire semble si mystérieux. L'antisémite néglige entièrement, en effet, la hiérarchie verticale existant entre lui-même et les autres non-Juifs, d'une part, et les

6. Les discriminations religieuses ou ethniques, donc (en partie) segmentaires, y conservent cependant un poids particulier.

Juifs, d'autre part, pour fixer sa distinction sur une différence ethnique artificiellement reconstruite. Or, ce type horizontal de distinction est forcément plus intense que l'autre, puisque l'appartenance à un segment, qui est censée être liée à la naissance, paraît irréversible ; tandis que l'appartenance à une strate qui est censée être liée au mérite, semble au contraire contingente. Que toutes ces liaisons soient démenties par les faits, n'a en l'occurrence aucune importance : bien que l'on puisse montrer que même dans les sociétés les plus fluides, l'appartenance à une strate puisse être davantage corrélée à la naissance qu'au mérite, et l'appartenance à un segment parfois plus aisément surmontable (par voie d'assimilation), le racisme proprement dit (qui est donc à distinguer de son apparence : « le mépris de classe international »), introduit un critère d'irréversibilité absolu de la distinction. L'antisémite fait *comme si* ses différences verticales avec les autres non-Juifs étaient réversibles, liées aux circonstances, sans importance ; et *comme si* sa différence horizontale avec les Juifs ne l'était pas. C'est évidemment la raison pour laquelle racisme et xénophobie augmentent durant les périodes où des groupes entiers subissent un déclassement vertical, soit par appauvrissement relatif, soit par perte d'un statut segmentaire. Alors, pour se dissimuler à eux-mêmes l'écart qui s'est établi entre eux et les nouvelles strates supérieures, ou pour s'en dissimuler le caractère éventuellement irréversible, ces groupes tendent à cultiver des différences segmentaires qui les rapprochent de ceux par rapport auxquels ils sont déclassés, avec d'autant plus de force que la communauté à laquelle ils s'opposent comprend elle-même un nombre important de membres des strates supérieures. Se déclenche un processus cumulatif par lequel la communauté visée se consolide, pour faire face à la menace qui pèse sur elle, et renforce son identité communautaire, stimulant ainsi en retour la distinction segmentaire. La croissance, en quelque sorte géométrique, de l'opposition qui en dérive, s'interrompt, cependant, par effet de seuil. Lorsque l'exclusion devient si totale que c'est l'appartenance à la communauté la plus large de toutes, à savoir celle des hommes, qui est mise en cause, un sentiment de communauté quasi segmentaire des autres groupes avec les exclus tend à intervenir. S'il le fait assez tôt pour prévenir l'exclusion radicale effective, c'est-à-dire le génocide, alors le processus d'exclusion se retourne et finit par porter contre ceux qui l'avaient déclenché. Mais il est, dans ce cas, modéré par la nécessité de ne pas entrer en communauté avec eux, en adoptant les mêmes comportements et les mêmes procédés d'exclusion. Cette situation est à distinguer de celle dans laquelle un segment constitue sociologiquement une strate bien définie dans le système ; ce qui se produit par exemple lorsque les strates effectivement les plus basses ou les plus hautes d'une société sont composées d'un ou de plusieurs groupes ethniques nationaux bien circonscrits ; car alors, les distinctions verticales et horizontales cumulent leurs effets.

L'intrication des repérages sociaux oblige à relativiser la signification de notions comme celle d'« idéologie dominante ». Qu'il existe au sein d'un même système politique, un dénominateur commun aux modèles possédés par les agents qui le composent, est une vérité d'évidence. Que ce dénominateur commun soit compatible

avec la structure de légitimité et la distribution du pouvoir en vigueur dans ce système, est également vrai par définition. Mais on ne saurait guère en dire davantage. Le modèle commun aux strates dominantes, n'est assurément pas celui qui est commun aux membres de chacune des communautés appartenant aux strates dominées, et par conséquent, l'idéologie dominante n'est certainement pas l'idéologie générale d'une société. Pour qu'un agent exerce un pouvoir sur un autre, nous savons qu'il faut que l'un et l'autre croient en l'existence de ce pouvoir. Mais il n'est pas nécessaire qu'ils partagent la même idée de ses justifications ou de ses causes. Le contraire n'est pas davantage nécessaire. Tout dépend des circonstances qui doivent être localement étudiées, et qui seules fournissent le matériau d'un contact de la théorie avec l'histoire.

C – Morphogenèses spéculaires de la politique – L'exemple de l'État

Le soin que nous avons pris, tout au long de cette étude, à relativiser la capacité cybernétique de la politique, n'interdit nullement un retour à l'histoire politique et l'utilisation des concepts élaborés jusqu'à présent. À cet égard, l'âge contemporain, marqué par l'ambition cybernétique extrême de l'État, fournit un terrain de choix.

Nos précédentes analyses ont établi à maintes reprises (mais des rappels sont ici nécessaires) que le politique apparaissait dans une société avec l'émergence d'une certitude partagée par l'ensemble de ses agents d'appartenir à une communauté autonome, c'est-à-dire telle que ses règles ne puissent lui être imposées de l'extérieur. Bien que cette certitude soit susceptible de revêtir des formes anthropologiques très variées, en aucun cas des hommes qui ne se considèrent pas entre eux comme formant une communauté de ce genre n'entretiennent une relation politique interne. Quelle que soit l'amitié qui parfois les unit, ils demeurent alors, au sens propre, des étrangers les uns pour les autres. Nous avons également vu que lorsqu'une communauté politique en venait à passer sous le contrôle d'une commande politique étrangère, ou bien elle se dissolvait pour s'intégrer à une communauté plus vaste comprenant les dominants ainsi que d'autres dominés – tout en conservant néanmoins, le plus souvent, certaines singularités communautaires –, ou bien elle entrait en état de guerre (larvée ou active) vis-à-vis de sa commande extérieure. Dans ce dernier cas, son degré de liberté était évidemment restreint ; mais, à l'intérieur de ce qu'il en reste, son autonomie était préservée, sa complète disparition la réduisant, par définition, à n'être plus qu'une communauté ou une société non politique, au même titre qu'une famille ou que n'importe quelle association [7]. Les règles exogènes auxquelles

7. Une guerre de libération coloniale peut être interprétée de trois manières différentes selon les cas : soit comme l'irréductibilité d'une communauté pourtant militairement vaincue (cas de la guerre des Juifs d'après le récit de Flavius Joseph) ; soit comme la reconstitution tardive d'une communauté d'abord presque désintégrée et qui ne survivait plus que par les liens ténus du souvenir et de quelques traits communs (cas des séparatismes d'Europe occidentale) ; soit comme la constitution historique d'une communauté qui n'avait en fait jamais existé de ma-

elle est contrainte de se conformer s'imposent alors à elle comme si elles provenaient d'un environnement naturel hostile, et elle n'y coopère que pour se protéger d'une dissolution totale. Son autonomie consiste à conserver, même officieusement, les moyens institutionnels de se déterminer par rapport aux commandements reçus [8].

Nous savons enfin que tout modèle d'appartenance à une communauté politique est complexe, puisqu'il comprend nécessairement un modèle de l'identité et de la différence (des institutions de) la communauté par rapport à la société dont elle émerge, et dans laquelle chacun des agents acquiert sa position sociale. La communauté est vécue en quelque sorte comme identique à la société, dans la mesure où elle exprime, par définition, ce qu'il y a de commun aux membres de la société (elle est leur communauté à tous, autant qu'ils sont), et ce qu'il y a de différent entre eux (elle reconnaît à chacun une place sociale distincte qui peut aller jusqu'à l'exclusion), faute de quoi elle ne correspondrait plus à la société. Pour être lui demeurer identique, elle doit, en effet, reproduire son système d'identification et de différenciation, sans sacrifier l'un des deux aspects à l'autre. Mais elle est aussi nécessairement vécue comme différente de la société, dans la mesure où chacun s'identifie à une position sociale d'une manière qui ne peut être que différente en quelque chose de la position statutaire que la communauté lui reconnaît, puisque la communauté (à la différence de la société) est une personnalité instituée qui dispose d'un point de vue propre. Cette structure est présente quel que soit le mode d'organisation de l'institution communautaire, et que les pouvoirs publics par lesquels la communauté se détermine soient ou non intégrés sous la forme arborescente que nous avons désignée sous le nom d'État. Elle a cependant pour l'État des implications particulières, si graves en vérité, que son histoire dépend largement de sa capacité à les assumer durablement. Une fois constitué, l'État doit parvenir à préserver son *unité* spécifique, tout en *reproduisant* en même temps *en lui-même* les distinctions sociales qu'il ne parvient pas à éliminer, sauf à ne plus représenter valablement la société aux yeux des agents. Alors que les régimes non étatiques reproduisent aisément ces distinctions, grâce à la séparation des pouvoirs publics caractéristique de leur organisation (chaque groupe ou agent peut trouver dans l'un ou l'autre des pouvoirs publics un recours contre les menaces qui mettent en péril ses propres distinctions sociales, que ces menaces tirent leurs origines d'un autre pouvoir public ou d'autres membres de la société), ce procédé est incompatible avec l'État dont les pouvoirs ne se dissocient

nière autonome et qui artificiellement forgée par le colonisateur s'est dotée des éléments mythologiques garantissant son unité (cas de guerre de libération nationale dans des territoires où la notion même de nation est une invention du colonisateur).

8. La situation de la France durant la Seconde Guerre mondiale en fournit un exemple particulièrement intéressant. La communauté était alors représentée par deux organes de décision rivaux, l'État de Vichy et le Gouvernement de Londres, l'un choisissant la Collaboration l'autre la Résistance. Divisée la communauté ne fut jamais ni scindée ni dissoute. Privée d'une large partie de son indépendance elle ne perdit jamais totalement son autonomie. Et les citoyens, dont le territoire était contrôlé par l'ennemi, pouvaient, de manière autonome, se déterminer soit en faveur de l'un ou l'autre de ces organes alternatifs, soit (encore ce qui fut le cas général) à la fois pour l'un et l'autre. Un être bicéphale, comme deux Siamois qui se querellent, est encore un être autonome (à la liberté réduite).

pas l'un de l'autre. L'intégration étatique, l'articulation hiérarchique des pouvoirs en laquelle elle consiste, tend à fermer les voies de recours, en unifiant la volonté publique : un agent doit encore s'adresser à l'État pour résoudre ses litiges contre l'État. Et même si chacun des différents pouvoirs publics conserve une certaine marge d'appréciation particulière, ils n'en sont pas moins tous subordonnés à une source unique.

La solution à première vue excellente qui consisterait pour l'État à se donner comme objectif la réduction des distinctions sociales [9], ou au moins de les ramener à celles qui dérivent de sa propre hiérarchie à lui, se montre, à la réflexion, imparfaite, pour cette simple raison que plus la structure et la volonté de l'État divergent des modèles de la société qu'ont les agents. La limite extrême de ce décalage est une situation dans laquelle les agents se reconnaissent entre eux une communauté d'opposition à l'État. C'est ce qui arrive lorsque l'ensemble des lois et normes juridiques qu'il édicte est vécu comme injuste par l'ensemble des catégories (chacune pour ses motifs particuliers, et toutes spéculairement). Une situation proche, et déjà suffisamment délétère, est celle où une importante catégorie s'identifie comme une communauté exclue par l'État [10] (la « conscience de classe » au sens de Lucàcz en est un cas particulier) et engage en conséquence un processus de délégitimation spéculairement contagieux. Alors, il cesse progressivement d'être le représentant de la communauté et, corrélativement, le lieu d'expression du politique. Il devient un problème à résoudre (dissoudre) pour la nouvelle communauté autonome qui se forme en contrepoint et le traite en étranger. Il cesse même d'être l'enjeu interne de la compétition des agents, chacun abandonnant jusqu'à l'idée de le conformer à sa propre vision de la société [11]. Il devient extérieur à la communauté et s'apparente à une communauté étrangère. À moins de pouvoir, précisément, recourir alors à la force coactive d'armées étrangères, il s'effondre purement et simplement, pour être révolutionnai-

9. L'élimination radicale de toutes distinctions sociales est empêchée à la fois par l'interaction spéculaire qui oblige à des distinctions, et surtout par l'existence de l'hiérarchie même de l'État : sans distinction sociale, la division du travail étatique serait impossible, tous voulant alors occuper la même fonction, ou le même niveau de fonction. L'État tend par conséquent à adopter une position de repli, telle que ne sont éliminées que les distinctions qui ne correspondent pas à sa propre structure. La politique d'Auguste et surtout celle de Louis XIV en sont des exemples. Mais cet objectif peut d'autant mieux se réaliser que l'État étend davantage son champ d'intervention sur l'activité économique, et lui impose sa structure. Nous reconnaissons ici la direction prise par les États de type socialiste : une fois la fusion entre le parti et l'État achevée, et une fois L'activité économique à peu près complètement absorbée par l'État, il ne peut à la longue subsister dans la société de distinction sociale qui n'émane de lui. C'est ainsi que disparaissent assurément toutes les classes héritées des organisations féodales et capitalistes de l'économie, et que s'y substitue une segmentation catégorielle de forme nécessairement bureaucratique.

10. Il suffit que cette catégorie se sente exclue de l'État sans être nécessairement exclue de la communauté (alors distinguée de lui). En réalité une catégorie radicalement exclue de la communauté dans son ensemble (des esclaves par exemple) n'est que rarement dangereuse pour l'État, dans la mesure où celui-ci continue de représenter la communauté aux yeux des autres agents qui lui accordent alors leur soutien contre les éventuelles rebellions d'exclus.

11. La volonté des agents de s'emparer de l'État atteste que l'État a du conserver sa légitimité pour l'ensemble de la société faute de quoi sa domination même eût été inefficace et eût enfin conduit à son dépérissement immédiat.

rement remplacé par un autre type d'État dans lequel les agents se reconnaissent mieux, ou par une forme non étatique de régime.

Une étude historique de l'État doit soigneusement cerner les questions qui se posent à elle : celle de la formation initiale d'un État dans une communauté non étatique ; celle de son évolution comme enjeu de la compétition entre catégories sociales ; celle encore de son extériorisation éventuelle par rapport à la communauté, suivie de son remplacement ; celle enfin de son rapport avec l'environnement étranger, cette dernière question relevant en propre de l'analyse de l'écosystème politique.

Alors que, dans un État, les pouvoirs publics, à condition de s'accorder entre eux – ce que leurs structures réciproques rendent inévitable, ne doivent rendre compte à la communauté que pour ce qui concerne le choix des personnes [12], les pouvoirs publics non étatiques, quelque puissance qu'ils possèdent, ne peuvent s'imposer l'un à l'autre que par le consentement explicite de l'ensemble de la communauté :un législateur séparé ne peut s'accorder avec un stratège séparé et un juge séparé pour définir une politique unique, sans que cette politique soit approuvée par la communauté dans son ensemble. L'étatisation se produit lorsque la séparation des pouvoirs publics n'est plus tenable, soit que l'unification, provisoirement nécessaire pour réformer des institutions qui ne reproduisent plus convenablement le système de distinction et d'identification sociale, se pérennise ; soit que les techniques militaires imposent la mobilisation de tous les pouvoirs publics sous l'autorité d'un seul stratège ; soit, enfin, que la défaite soumette la Cité entière à une commande étrangère qui unifie sous elle les pouvoirs publics. Cette triple racine de l'État est repérable à toutes les époques. C'est elle, on peut le supposer, qui engendra les monarchies homériques. C'est elle, à coup sûr, qui fit les tyrannies puis les royautés hellénistiques. Elle fit encore le Principat romain, concentration des mêmes pouvoirs publics que la République avait délibérément maintenus séparés. Au Moyen Age, la féodalité, qui fut d'abord un éclatement des États ayant succédé à Rome, ne survécut pas à la guerre de Cent Ans. À partir des Temps modernes, le problème disparut. Seuls des États peuvent survivre dans un environnement d'États, du moins aussi longtemps que les techniques militaires ne permettent plus qu'une armée adverse soit arrêtée, sans que toutes les ressources d'un pays ne soient durablement coordonnées sous une direction unique. L'État moderne, conditionné par cette contrainte, confie au gouvernement le monopole de l'impôt, de la monnaie, de l'initiative des lois, le contrôle de la justice, et des marchés même.

12. Dès que le référendum cesse d'être un plébiscite la forme-État est affectée. Celle-ci suppose en effet que le mandat électoral (quand il existe) ne soit pas impératif, et soit donc circonscrit au choix des personnes. Ce choix n'est certes pas indifférent, et c'est un des facteurs qui permettent à l'État de conserver éventuellement son ancrage dans la communauté. Mais il n'empêche pas qu'un entrecroisement fonctionnel s'établisse entre les pouvoirs publics, qui les met en situation de s'autodéterminer globalement : le gouvernement et l'administration qu'il nomme contribuent à la législation produite par un parlement qui participe à l'action gouvernementale ; l'application par le gouvernement et l'administration de la législation est contrôlée par des magistrats nommés par le gouvernement (sous le contrôle éventuel du parlement).

Une fois l'État formé, auquel préside toujours logiquement un monarque, constitutionnel ou non, puissant ou non, mais clé de voûte de la hiérarchie publique, la question se pose de savoir comment il peut demeurer durablement le représentant institutionnel de la communauté. Pour qu'il parvienne à la personnifier, il faut donc que sa relation aux agents ne soit pas unidirectionnelle, le monarque gouvernant la société, mais duale, le monarque étant aussi bien affecté par la société qu'il commande.

Les Grecs de l'époque classique, on le sait, écartaient la virtualité étatique de leur concept de la Cité, et la jugeaient caractéristique des Barbares. Ils avaient toutefois une connaissance historique. À la différence des philosophes qui s'intéressaient pour des raisons doctrinales aux formes saines du politique, les historiens cherchaient aux confins du monde à connaître ses formes pathologiques ; en sorte que l'on peut trouver chez eux une description de la viabilité de l'État, du moins sous l'une de ses modalités antiques. Hérodote, rapportant les mœurs des Scythes [13], ces barbares par excellence puisqu'ils étaient nomades, nous apprend que les maladies de leur Roi sont imputées à un désordre *dans la société*, et plus particulièrement à des parjures. Or, cette bizarrerie anthropologique [14] fournit une des clés de l'intelligence de la stabilité étatique : l'État ne peut survivre seulement en imposant sa volonté à la société, mais il doit être le reflet permanent de son organisation. L'organisation vitale du roi, celle-là même que nous appelons *psyché*, n'est pas tant sa personne individuelle que la communauté entière personnifiée par le roi. Un déséquilibre de la communauté se traduit par un déséquilibre *dans le Roi*, et c'est pourquoi les maladies royales font l'objet d'une thérapeutique judiciaire : les devins sont chargés d'identifier l'agent pathogène, c'est-à-dire le criminel, qui est aussitôt éliminé. La réciprocité du roi et de la communauté est la condition de la stabilité de l'État. Sans elle, il ne représenterait plus la société ; il serait autre, coupé d'elle ; et cette coupure même, comme une décapitation, entraînerait sa chute.

L'Histoire recèle de nombreux exemples d'une telle relation. La notion médiévale des deux corps du roi, rendue fameuse par Kantorovicz, présente le roi à la fois comme individu et comme corps organisé de la société. De même, à l'apogée de la philosophie politique moderne, le *Léviathan* figure l'État comme un géant couronné dont les citoyens sont les cellules ou les organes. La théorie de la démocratie parlementaire fonde l'État sur la représentation nationale, reflet putatif de tous les mouvements de la société. Le parti léniniste n'est, pour sa part, justifié à s'emparer de l'État que parce qu'il se prétend lui-même l'expression la plus transparente de la communauté, l'élite avancée du prolétariat, classe universelle et « négation » de toutes les classes. Alors que l'État bourgeois se distingue encore de la société, en tant qu'il est dominé par une classe, l'État socialiste, dominé par la négation de toutes les

13. Cf. par exemple F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote*, Paris, 1984 ; en particulier le chapitre IV.
14. De nos jours pourtant, y compris dans nos sociétés des rumeurs apparaissent périodiquement sur la « maladie du président » (le plus souvent un cancer). Elles sont généralement corrélées à une situation politique tendue : si la communauté est troublée, il *faut* que le chef de l'État soit malade…

classes, en vient théoriquement à se confondre avec la société ; et c'est naturellement qu'il viendrait à dépérir. En sorte que le principe de la stabilité de l'État n'est pas la suppression de toute division sociale puisque ou bien nous admettons, avec Lénine, que cette suppression ferait perdre à l'État sa signification ou bien nous la jugeons impossible. Le problème est de gérer les différences sociales sans briser l'unité interne de l'État. Plus la société est divisée en catégories distinctes, plus il doit représenter, non seulement l'unité communautaire, mais aussi les conflits qui la traversent. Il doit faire place en lui-même aux rivalités catégorielles, et en devenir l'enjeu, quelle que soit la forme institutionnelle sous laquelle cette compétition (la politique) se manifeste en lui. L'idée évolutionniste d'après laquelle un processus constant de différentiation de la société, réduirait la puissance respective des catégories, et ferait de l'État un simple organe de régulation au sein d'une société divisée en secteurs d'activités spécialisés et équivalents, ne saurait masquer l'existence historique d'États stables à toutes les phases de cet éventuel processus. Même si une catégorie est spécialement dominante, l'État peut survivre si elle est également prépondérante en lui, et il ne peut survivre qu'à la condition de suivre ainsi les transformations sociales.

Une chose est sûre, la réciprocité de l'État et de la société, ne peut se réduire à la concession d'avantages ou privilèges aux différentes catégories au *prorata* de leur puissance respective, comme les théories de première cybernétique ont tendance à le laisser croire. Elle exige que toutes les catégories de la communauté pénètrent directement *dans* l'État, et y exercent un rôle conforme à leurs attentes. À supposer que les agents individuels soient à peu près équivalents entre eux, les catégories dans lesquelles ils se répartissent resteraient forcément inégales. En admettant d'ailleurs que la théorie de la différenciation soit fondée, elle ne rendrait compte du jeu politique des agents que comme un marché d'avantages ou de prébendes, sans voir que la différenciation des rôles confère une position plus nodale à certaines catégories qu'à d'autres, et que ce déséquilibre doit être *intégré* à l'État. Si celui-ci se bornait à distribuer des avantages statutaires en dehors de lui, l'inégalité des citoyens ne ferait qu'augmenter, et forcerait à trouver un autre moyen de la prendre en compte. Or, nous savons que l'élection du parlement au suffrage universel, comporte cette faiblesse que la représentation numérique ne reflète pas *nécessairement* les disparités catégorielles ; et qu'à moins qu'un mécanisme régulateur n'en pondère spontanément les résultats, la société ne pouvait se reconnaître dans l'État parlementaire.

Quand même l'État parviendrait à répartir adroitement la distribution des avantages *en dehors de lui*, afin que chaque catégorie obtienne à tour de rôle ce que sa position l'autorise à revendiquer, l'élimination des compétitions sociales *à l'intérieur* de l'État serait l'origine de sa mort inévitable en tant qu'expression de la société. De cette affirmation on ne peut toutefois tirer aucune règle précise concernant la répartition optimale des catégories dans l'État, chacune ayant tendance à rechercher une place supérieure à la position que les autres lui reconnaissent. L'habilité de l'homme d'État consiste à trouver, s'il existe, un point d'équilibre sur ce plan.

Le seul motif qui puisse, le cas échéant, conduire à réduire temporairement sa conflictualité interne, est la guerre qui exige une unité de commandement et polarise la communauté contre l'adversaire. Encore faut-il, néanmoins, que la guerre soit, bon gré mal gré, acceptée par les différentes catégories, et qu'elle conduise à la victoire ; le refus de la guerre, comme la défaite, disqualifiant l'État.

Si l'État prussien est devenu au XIX[e] siècle le paradigme de l'État aux yeux de tous les philosophes (quelque sentiment qu'ils en eussent), le motif en est sans doute qu'il était à la fois l'État guerrier et l'État catégoriel par excellence : celui qui est stratégiquement unifié et articulé en corporations. La guerre de 1870 ne mit fin à la paix de 1815 que pour assurer, en effet, l'intégration de l'Allemagne à l'État prussien. À partir de cette date, bien qu'un nouveau mode d'insertion des conflits au sein de l'État est en train d'émerger – les partis politiques, l'histoire de l'État allemand ne peut être dissociée de la guerre ou de sa préparation. Ce sont, du reste, les pays les moins directement menacés par la guerre, l'Angleterre et les États-Unis, qui consacrent aussi le plus nettement l'efficacité remarquable de ce nouveau procédé de régulation. Les partis socialistes se sentent assurément exclus de l'État, mais en se convainquant que cette situation est provisoire ; ce qui contribue alors fortement à la stabilité conflictuelle des États concernés.

Après l'« impensable » défaite de 1918, l'État allemand, ayant perdu son unité stratégique, ne conserve que sa conflictualité. Les principaux partis en présence reflètent assurément la division sociale, mais ne parviennent à l'intégrer que sous la forme affaiblie de la République de Weimar, jugée incapable de restaurer la puissance militaire du pays. Le nazisme devait consister à exploiter la forme-Parti, non pour assurer à proprement parler le triomphe d'une classe sur une autre, ni moins encore permettre l'articulation mutuelle des partis au moyen d'une « troisième force », mais pour réintégrer l'État en structurant *la société* à son image. Si les partis qui reproduisent la division sociale ne peuvent former entre eux un État suffisamment unifié pour annuler les effets du traité de Versailles, considéré, non sans raison, autant comme la cause du désordre économique que comme celle de l'effondrement stratégique de l'Allemagne, un parti d'un genre nouveau serait constitué qui réorganiserait *lui-même* la société en réorganisant l'État. Le Parti nazi, combattant d'abord les partis ouvriers et leurs outils syndicaux, commença de se structurer sur une base « ethnique », tout en adoptant la forme hiérarchique de l'État militaire, puisque son but était de devenir à la fois l'État lui-même *et* la société débarrassée des ethnies prétendument non allemandes. Il n'y aurait donc plus de distinction sociale autre que celle de la hiérarchie étatique. En attendant, L'adhésion au Parti nazi garantissait à tous ceux que les distinctions sociales existantes défavorisaient, le moyen de s'en extraire, en même temps qu'une voie vers la régénération patriotique de l'État en vue de la guerre. Tout en puisant directement dans les catégories sociales dominées, par ailleurs représentées par les partis socialistes et communistes, le Parti nazi se fixait un objectif propre à satisfaire les catégories dominantes : réorganiser une production anéantie par la guerre pour préparer une autre guerre qui redonnerait à l'Allemagne

une puissance stratégique bénéfique – en retour – à son commerce. S'appuyant ainsi à la fois sur les couches militaires et industrielles de l'État, et fort de ses propres adhérents, le parti nazi accéda au pouvoir presque sans coup férir. Dès lors, son activité consista : à dissoudre les partis rivaux, en utilisant pleinement l'effet de levier dont dispose un parti organisé au pouvoir ; à étendre la surveillance du Parti et de l'État au plus grand nombre possible de secteurs ; à concentrer la relance de la production sur les industries de guerre et à parachever de la façon la plus spectaculaire qui soit imaginable l'homogénéisation « ethnique » de la société. Celle-ci produisit un effet d'autant plus terrifiant pour les victimes et galvanisant pour les autres, qu'elle ne visait que secondairement les catégories défavorisées. Avec la persécution des Juifs, ce fut une grande part des élites intellectuelles et financières allemandes qui se vit toucher, en sorte que le principe de réorganisation de la structure sociale était confirmé avec éclat, sans que la majorité de la population eût, à première vue, à en craindre pour elle-même les conséquences. La radicale défaite de 1945 interdit, bien sûr, tout jugement historique sur la *stabilité* intrinsèque de l'État nazi, qui aurait dépendu de sa capacité à intégrer l'ensemble de la société résiduelle à une forme militarisée ou, ce qui revient au même en temps de paix, bureaucratique. On peut toutefois penser que la structure de parti unique étant très peu propice à la reproduction des conflits sociaux que la victoire eût de nouveau fait émerger, cet État n'aurait que malaisément survécu dans un environnement pacifique.

Si l'on met à part sa débilité militaire, le fascisme italien semble paradoxalement disposer d'une stabilité intrinsèque supérieure. Sa parenté avec le nazisme doit, comme on sait, être considérée avec quelque précaution Certes, dans les deux cas, l'aspect stratégique demeure à l'horizon : Caporetto est le Versailles italien. Dans les deux cas aussi, un parti devient unique en accédant au gouvernement. Dans les deux cas encore, il s'appuie sur les élites traditionnelles en combattant les syndicats, tout en puisant ses adhérents au sein des catégories populaires. Mais le fascisme ne se donne pas pour objectif primordial de restructurer la division sociale. Il cherche inversement à la consolider d'une manière qui ne fasse obstacle ni à la production industrielle (élimination de l'action syndicale) ni à l'unité de l'État (élimination du pluralisme des partis). La question ethnique joue un rôle subalterne dans son programme, et les spoliations ne se muent pas en solution finale. Comme le franquisme et le salazarisme, la visée du fascisme mussolinien est principalement corporatiste. Il tend, autrement dit, à réorganiser l'État afin qu'il reproduise les différences catégorielles et les prenne en compte, sans que leur conflictualité ne perturbe ni l'unité des pouvoirs publics ni l'activité productive.

À partir de 1945, la formule du parti unique fut délégitimée dans tous les pays qui, l'ayant d'abord adoptée, avaient perdu la guerre. L'État parlementaire qui n'avait jamais auparavant obtenu sa complète légitimation, leur paraissait désormais sans véritable alternative. Avec plus ou moins de difficultés, la division sociale commença de s'intégrer à lui, sous la triple forme de l'alternance gouvernementale, de la concertation patronat/syndicats (arbitrée dans un sens ou dans l'autre par les gouver-

nements successifs), et de l'acceptation con sensuelle de l'État-Providence, qui permet à la fois de préserver la division sociale, tout en en modérant les effets par une réduction des écarts de consommation [15].

La difficulté rencontrée par l'État-Providence est cependant qu'il tire chaque fois sa légitimité de son aptitude : à assurer pour les catégories supérieures (employeurs) la croissance permanente de leurs revenus, qui leur permet de préserver leur distinction malgré les rattrapages garantis aux catégories inférieures (employés) ; à assurer également aux fonctionnaires supérieurs un pouvoir de direction qui leur permet de se distinguer des employeurs, sans pour autant que ce pouvoir nuise à l'initiative reconnue à ces derniers ; et enfin aux fonctionnaires d'exécution, la permanence de leur emploi, qui les avantage par rapport aux employés privés. Or donc, dès lors que le taux de croissance de la production serait durablement diminué par une réduction de l'épargne disponible (sous l'effet d'un désordre monétaire, un renchérissement des dépenses militaires ou des matières premières, etc.), l'État perdrait la capacité qui le légitime, sauf à prendre le risque de réduire également les avantages de toutes les catégories (y compris ses propres fonctionnaires) pour maintenir leur proportion. L'erreur la plus lourde qu'il pourrait alors commettre serait de renforcer en son sein la place de l'une ou l'autre, en imposant aux autres une diminution relative de leur position, sans qu'un semblable renforcement corresponde à une transformation préalable des rapports reconnus entre toutes les catégories.

Quant à l'État soviétique, il ne peut pas plus que l'État allemand d'avant-guerre, être abordé en dehors de la question militaire. Né de la Première Guerre mondiale, constitué pendant la période du communisme de guerre, devenu impérial après la Seconde Guerre, consolidé durant la Guerre froide et les guerres coloniales, il n'a que très récemment atteint la situation de paix qui permet de songer à porter un jugement sur sa stabilité intrinsèque, et sur sa réciprocité avec la société. Or, il conserve son économie de guerre (caractérisée par une mobilisation exceptionnellement élevée de ses ressources en vue de la défense), sa légitimité étant à cet égard tirée du privilège unique dont il jouit parmi les États des pays industrialisés de n'avoir jamais subi de défaite militaire. Hormis les obstacles mis à l'immigration juive, liés d'abord à l'alliance d'Israël et des États-Unis, puis à une volonté d'empêcher l'exode d'ingénieurs et de chercheurs, dont le militarisme exigeait la présence, aucune communauté ne fut exclue de la communauté politique au-delà de sa puissance sociale reconnue, la prérogative accordée aux russes correspondant à une primauté traditionnellement acceptée (et l'antisémitisme étant lui-même une tradition russe).

Malgré tout, l'idée d'après laquelle l'État soviétique est militaire reste vague aussi longtemps qu'une confusion persiste entre quatre possibilités :être gouverné par les militaires ; avoir un objectif militaire prépondérant ; être administré comme une ar-

15. Les écarts de revenus sont partout largement maintenus. Mais la fiscalité, la redistribution (sous forme de biens collectifs et d'allocations directes) et l'incitation des revenus les plus élevés à l'épargne, entraîne, en effet, un rétrécissement notable des écarts de consommation.

mée ; être structuré comme une armée [16]. Or, l'État soviétique n'est pas *gouverné* par les militaires. La présence (éventuelle) de hauts responsables de l'armée au sein du Politburo qui est le véritablement gouvernement soviétique, est en elle-même aussi triviale que la présence d'un ministre de la Défense dans tous les conseils des ministres du monde. Il est vrai, en revanche, que l'avis des militaires est déterminant dans la définition de la politique soviétique ; mais il est non moins vrai que sa stratégie globale est conçue par une forte majorité de civils. Que cette stratégie ait une orientation principalement militaire ne saurait faire de doute. Cela n'a pourtant aucune conséquence sur la structure administrative de l'Union soviétique, dans la mesure où il n'existe en fin de compte aucune administration publique au monde qui ne soit de quelque manière structurée comme une armée. La véritable spécificité de l'État soviétique n'est pas qu'il est tout entier [17] structuré comme une armée, puisque par définition la forme-État correspond à une structure arborescente (que seuls les régimes parlementaires arrivent aujourd'hui, tant bien que mal, à modérer). Mais, comme l'armée féodale, sa composition est congruente à la hiérarchie sociale, et, plus encore qu'elle, il parvient à imposer sa forme à la société.

La comparaison avec l'armée féodale ne signifie bien sûr aucunement que l'État soviétique aurait un caractère féodal, ou moins encore, qu'il aurait la forme de l'armée féodale [18] ; mais que l'État soviétique comme l'armée féodale, reflète d'autant mieux la structure sociale qu'il contribue fortement à la forger. Or, tandis que l'armée féodale trouvait dans la société médiévale deux compétiteurs, l'Église et les municipalités, l'État est sans rival dans la société soviétique. Le recrutement du Parti est effectué sur la base d'une représentativité sociologique autant que d'une adhésion doctrinale ; et cette représentativité est elle-même d'autant mieux assurée que la structure sociale dérive de la répartition fonctionnelle du travail organisée par l'État soviétique.

Pour autant donc que cette concordance exceptionnelle et délibérée entre État et société soit parfaite, l'État soviétique disposerait d'une stabilité qui ne pourrait être mise en cause que par des défaites stratégiques atteignant sa légitimité. Mais il reste que la concordance ne peut être complète. Pour qu'elle soit parachevée, il faudrait que diverses contraintes techniques n'obligent pas l'État à concéder la persistance, même marginale, d'un mode de production et d'échange marchand, d'une partition ethnique et religieuse du territoire, et, surtout, d'une formation intellectuelle des élites, qui n'est pas purement professionnelle et bureaucratique. Bien que le Parti cherche à absorber ces distinctions par sa procédure de représentativité sociologique, divers motifs doctrinaux s'opposent à une semblable solution. Elles sont donc en porte-à-faux par rapport à l'État, et sont pour lui une menace constante. La catégorie des non-marxistes, que le système scolaire produit à son corps défendant, est certai-

16. Par « structure d'armée » on entend ici une structure pyramidale graduée, ce qui il faut le rappeler, est loin d'être la forme universelle de toutes les armées historiques.
17. Et pas seulement son administration (appelée État dans la nomenclature doctrinale qui l'oppose au parti).
18. Il est infiniment plus centralisé qu'elle ne l'était.

nement la plus nombreuse parmi celles qui ne peuvent être valablement intégrées à l'État soviétique. L'effort important fourni pour la réduire, en particulier en l'assimilant à la catégorie des déséquilibrés mentaux, a pour effet pervers de la renforcer continuellement, sans qu'aucune alternative véritable n'existe sur ce point pour l'État. Cette catégorie néanmoins ne s'est pas à ce jour cristallisée en une communauté. L'efficacité du contrôle policier et des communications rend du reste improbable qu'elle y parvienne sans qu'un événement extrinsèque ne lui donne sa légitimité aux yeux des autres catégories.

CONCLUSION

Le but que nous avons poursuivi était, rappelons-le, d'élaborer un concept permettant d'envisager aussi bien l'étude théorique du système politique en général que la saisie macroscopique de systèmes politiques déterminés. Il ne s'agissait pas néanmoins d'entreprendre à ce stade l'édification de la politique théorique – tâche hors de portée d'une recherche isolée – mais d'esquisser une problématique qui la rende ultérieurement possible et de justifier son intérêt. Il ne pouvait davantage être question de s'engager dans des investigations positives – bien qu'elles soient par ailleurs indispensables –, mais de fournir tout au plus des illustrations occasionnelles du schéma proposé. Notre travail s'est de la sorte consacré à l'élucidation des catégories élémentaires de la description et, corrélativement, à l'explicitation d'une compréhension intégrée du politique.

Une tentative de cette nature peut sembler faire trop peu de cas des analyses locales, voire constituer une régression par rapport à certains des canons scientifiques couramment acceptés. Il a fallu se placer délibérément sous le coup d'un tel reproche, dans la mesure où ce ne sont pas tant les techniques d'enquête qui font aujourd'hui problème, que la capacité de leur assigner des objectifs et d'en consommer utilement les résultats. Depuis que les sciences politiques ont rejoint l'organisation pour ainsi dire industrielle des autres sciences, elles produisent quotidiennement de nouvelles connaissances, avec lesquelles aucune réflexion artisanale située en amont ne saurait réellement se comparer. On collecte sans cesse de nouvelles informations, écartant seulement les quelques erreurs factuelles et les imprécisions précédentes, et l'on s'efforce de les combiner entre elles au moyen de tous les outils disponibles, engendrant ainsi de nouveaux matériaux qui augmentent encore les stocks de savoirs. Or, il est vrai que par rapport à cette activité cumulative, le genre d'opération auquel nous avons procédé représente une manière de court circuit pouvant d'abord paraître stérile. Nous n'avons ni contribué à l'entreprise, ni même cherché à faire le point à son sujet, mais à prendre une vue cavalière sur son domaine, dans l'intention d'en reconsidérer les principes. Nous ne nous sommes ni attachés à étendre la matière ni à en perfectionner les instruments, ni non plus à formuler à son propos des idées spécialement neuves ou originales ; mais à rompre avec la croyance que la recherche documentaire aurait un mérite intrinsèque, ou que les connaissances partielles finissent automatiquement par s'arranger en quelque chose de bon et d'utile.

Un concept, ou plus exactement un macro concept aussi complexe que celui de système politique ne se laisse pas enfermer dans les définitions lapidaires d'un dictionnaire. Il forme pratiquement tout un langage. Celui auquel nous nous sommes arrêtés est abstrait, puisqu'il ne renvoie à aucune situation en particulier, étant destiné à l'appréhension des unités politiques quelle que soit leur position dans le temps et l'espace. Il n'est pas dépourvu d'obscurités, et n'est nullement clos. Il possède cependant l'avantage d'éviter un changement de vocabulaire (et de méthode) chaque fois que l'on passe d'une période à une autre, d'une morphologie à une autre, d'une composante à une autre. Pour le reste, un langage en général n'apporte en tant que tel aucune autre connaissance que celles que l'on détient déjà et sert plutôt à les articuler (au double sens où il permet de les énoncer et de les relier l'une à l'autre). Mais le politique est pour sa part tout le contraire d'un territoire inexploré sur lequel il importerait avant tout de se renseigner encore et toujours. Il nous est même si habituel que ce qui nous manque aujourd'hui le plus est la faculté d'en parler avec le recul convenable.

Afin justement d'échapper à une polarisation sur les seules références contemporaines – tentation fatale en analyse politique – nous sommes tant bien que mal remontés jusqu'à la « situation classique », en nous assurant toutefois qu'elle était grosse de l'ensemble des possibilités du système. Nous avons essayé de montrer sur cette base que le politique formait un champ assez bien défini, susceptible d'un traitement cohérent et relativement uniforme, malgré l'énorme amplitude de ses variations historiques. Sous cet angle, la situation classique jouit d'un seul privilège : celui de contenir les phénomènes révélateurs de l'organisation générale du système, et d'être pour cette raison la source de la terminologie postérieure. Elle doit sa dénomination [1] au fait très remarquable que c'est le surgissement d'un langage sur le politique qui lui a permis de mettre en place ses structures spécifiques et d'acquérir ses traits originaux. Alors que – semble-t-il – on s'était toujours jusque-là exprimé *dans* le politique, et donc chaque fois en porte-parole d'une seule époque, il devenait enfin pensable de s'exprimer à propos du politique, libérant par là même les virtualités retenues jusqu'alors. Pour la première fois, la réciprocité essentielle, constitutive, du dire et de l'agir politiques se faisait clairement entendre. On découvrait au cœur du politique, non plus seulement un ordre du vouloir et de l'obligation, mais un ordre de la délibération communautaire. Et l'on discernait, par la même occasion, la nécessité de distinguer entre un domaine public (celui de la totalité) et un domaine privé (celui des composantes), avec la capacité paradoxale du second de se doter – comme nous le faisons ici – d'une connaissance du premier, tandis que celui-ci demeure quant à lui largement inaccessible à lui-même. Autrement dit, la faculté offerte de parler du

1. L'adjectif « classique » est lui-même un terme d'origine politique qui qualifiait à Rome la première classe de citoyens : celle qui bénéficiait de la prérogative droit d'être interrogée la première lors des consultations. Est donc classique, par extension, toute situation qui fournit les premières réponses en tant qu'elle est l'objet des premières questions et sert par là-même de référence aux suivantes.

politique (depuis la sphère privée), au lieu de simplement parler politique, permettait la réalisation de figures politiques initialement inconcevables.

Le risque sur ce plan est tout aussi bien d'exagérer l'universalité de la situation classique que d'omettre d'y faire droit. Il est aussi de mésinterpréter le sens de la délibération communautaire. L'apparition d'un débat démocratique a certainement conditionné la naissance d'un langage du second ordre sur le politique, qui lui-même ouvrait la porte aux combinaisons nouvelles. Cet événement, aussi considérable qu'il fût, était incapable néanmoins de garantir la perpétuité de la démocratie qui, après avoir joué son rôle en quelque sorte obstétrique, devait rester par la suite une virtualité parmi les autres, et peut-être l'une des plus fragiles. De manière plus générale, il faut se garder soigneusement d'assimiler la présence – certes universelle – d'une délibération communautaire, avec une quelconque de ses modalités historiques. La délibération constate plus encore qu'elle ne décide, et n'est indéfectiblement liée à aucun régime en particulier, pas même celui qui l'a le mieux rendue visible. Le politique précède l'émergence d'un langage du second ordre sur lui, et celle des institutions qui l'ont accompagné. Il peut non moins aisément leur sur- vivre. Bien qu'il exige constamment une délibération communautaire et soit le produit des agents, il n'est pas directement soumis à la forme qu'une communauté pourrait vouloir se donner, ou donner à sa propre manière de délibérer. C'est d'ailleurs bien ainsi que le politique fait système, et s'impose à ceux-là mêmes dont il a besoin pour exister. Pour le plus grand malheur, mais aussi pour le plus grand bonheur de l'humanité, il ne peut jamais se résoudre en une mise en ordre volontaire du social, ni se rendre complètement transparent à lui-même. Jamais il n'est l'instrument qui permettrait à une société de se forger à son gré et de préserver la structure qu'elle jugerait idéale. Jamais, en d'autres termes, ni l'existence d'une délibération du premier degré dans le politique, ni celle d'une éventuelle délibération du second degré sur lui, ne parviennent à faire du social une organisation entièrement « délibérée », c'est-à-dire conforme aux intentions qui président aux efforts des agents pour en acquérir le contrôle. Toutes les sociétés sont auto- instituées si l'on entend par là que, les conditions extérieures étant réunies, le social contient le principe de ses morphogenèses. Aucune en revanche ne l'est, si l'on veut dire que ces morphogenèses sont l'objet d'une véritable maîtrise, car il n'est pas jusqu'aux morphologies de la politique elle-même qui n'échappent aux agents. Le mythe de l'auto-institution radicale s'apparente fortement à son inverse, celui de la manipulation intégrale, et la différence entre les deux est au fond une simple question numérique. Il arrive assurément qu'un groupe mette en œuvre une stratégie qui aboutisse à obtenir des autres un comportement dont les effets sont contraires aux attentes de ceux qu'on manipule. Pourtant ce genre de stratégie ne trouve à prendre place que dans le cadre et les limites d'un système déterminé et lui-même non manipulable, car ce n'est ni dans tous les cas, ni avec les mêmes conséquences, qu'une manipulation politique peut être effectuée. En sorte qu'il n'y a pas de différence de nature entre la maîtrise par quelques uns, qui exige en tout état de cause le concours de l'ensemble – comme La

Boétie l'avait bien vu – et rencontre rapidement des bornes, et la maîtrise par l'ensemble, qui est également limitée. Pareillement, l'aptitude à penser le politique est un moyen de s'orienter dans le système et de renforcer son autonomie personnelle, non une assurance de pouvoir s'élever au-dessus de lui pour le dominer. Il est bon de savoir reconnaître les manipulations dont on est peut-être l'objet afin d'en interrompre certains mécanismes ; mais cela ne permet pas pour autant – individuellement ou collectivement – de parvenir au contrôle politique radical de la société [2].

Nous avons aussi constaté que les notions de politique et de système, loin d'avoir été arbitrairement juxtaposées dans notre projet, n'avaient jamais été pensées séparément (du moins chaque fois qu'elles avaient été réellement *pensées*), ni ne sauraient valablement l'être. La science actuelle des systèmes et l'ontologie originaire de la tradition européenne se sont avérées, à cet égard, s'éclairer réciproquement. Bien que les systèmes soient « partout autour de nous », selon le slogan de Bertalanffy, le politique se présente en effet comme leur lieu paradigmatique, celui où se nouent avec la plus forte intensité les couples matriciels de la modélisation systémique : le naturel et l'artificiel, la commande et l'autonomie, l'individu et la totalité, l'agrégat et la complexité, l'organisation et le désordre, l'identité et l'altérité, l'évidence et le paradoxe, le savoir subjectif et l'objectivité, etc. Il constitue le domaine par excellence des retours-sur-soi de la condition humaine : celui où la personne émerge de la collectivité qui émerge de la personne ; celui où la volonté trouve ses principales limites et ses principales conditions d'exercice ; celui où la connaissance s'enracine et se relativise. Ce statut insigne qui n'est pas encore réalisé au niveau des systèmes simplement vivants, ni même simplement sociaux, et qui ne l'est plus tout à fait à celui de l'univers entier, a pour conséquence que le politique doit, pour être vraiment appréhendé, l'être systémiquement, et non comme l'horizon indéfini des analyses politiques parcellaires, et qu'il s'offre comme une interprétation régionale exceptionnellement riche d'un possible système général, voire comme le point focal où se rejoignent tous les systèmes « qui sont partout autour de nous ». Le politique n'est pas simplement un système parmi une myriade d'autres, puisqu'il remplit une fonction primordiale auprès de l'être sans lequel aucun système ne serait reconnu, à savoir l'homme. L'organisation politique n'est pas un accident pour l'être humain. Elle est inévitable aussi longtemps qu'une interaction spéculaire unit les individus de son espèce en systèmes autonomes au sein d'un monde divisé. Plus encore, elle est ce qui

2. Il convient cependant de remarquer que la présence d'une science politique entraîne par elle-même des répercussions doctrinales et par conséquent politiques. Bien qu'elle soit loin de donner les moyens d'une maîtrise sociale absolue, la connaissance des processus politiques, permet (en principe) négativement la levée de certaines illusions indispensables au succès des manipulations entre agents. Or la science, qui commence toujours dans le cercle étroit de la découverte, et présente à ce stade des aspects nécessairement élitiques (c'est l'idée platonicienne du gouvernement de ceux qui savent), tend ensuite à se répandre sans exclusive et à conforter par là même les aspirations démocratiques. De telle sorte que, si une science politique est possible, elle n'a que temporairement pour effet de renforcer l'avantage des agents dominants qui sont généralement les plus instruits, et, sans mettre quiconque en position de maîtrise, stimule au contraire, à mesure qu'elle se communique, l'égalisation des participations politiques.

structure l'être-au-monde humain, y compris dans sa faculté d'apercevoir des systèmes « partout autour de lui ». Il faut renoncer à concevoir le système politique comme un vulgaire élément de la société, et la diversité des formes politiques comme une variation des folklores propres aux cultures. Car ce que nous appelons « culture » et « société » résulte bien plutôt du processus permanent de réorganisation politique du monde. Le fait que Sparte, Athènes, Corinthe, soient à la fois *ensemble* comme composantes du monde culturel et social grec, et *séparément* comme unités institutionnelles formant des cultures et des sociétés distinctes, n'est pas tant un donné qu'une résultante politique. Le fait que la Rome impériale soit à la fois la même Rome que la Rome républicaine et soit pourtant différente, est également le fruit d'un processus systémique d'identification/différenciation politique. Le fait qu'il soit devenu possible à une personne privée d'affirmer que la terre tourne quand le sacré proclame qu'elle ne tourne pas, est aussi du même genre. Ce n'est certes pas que tout est politique, car le politique en son concept implique de n'être pas le tout du social ; ce n'est pas non plus que tout se réduit au politique, car aucun système ne se réduit jamais à aucun autre, mais que le politique, quand il est correctement interprété, appartient centralement au mode d'être et de penser de l'homme. C'est uniquement quand on le ramène trop exclusivement à cet aspect second de lui-même qu'on nomme la « vie politique » que l'on peut perdre de vue sa puissance et son rôle.

Ceci nous a conduit à rencontrer la difficile question de la constitution historique de la réalité et de la vérité. Dès lors, en effet, que le politique n'est pas traité uniquement comme un objet possible pour la science, mais, plus profondément comme le milieu où celle-ci prend naissance, nous sommes pris dans un cercle qui paraît retirer à la connaissance sa validité. Car ce n'est pas encore assez que de reconnaître à la science un environnement politique qui conditionnerait *de facto* son existence, mais la laisserait *de jure* non affectée. Il faut aussi comprendre que la science reçoit sa signification d'une division ontologique du monde dont le ressort est fondamentalement politique. Il n'est pas jusqu'à la séparation éventuelle des autorités scientifiques et politiques qui n'appartienne aux processus d'organisation politique. Quand même la science échapperait totalement aux enjeux partisans, son détachement serait à son tour le corrélat d'une situation politique déterminée. Que l'on accorde le crédit de nos jours à une forme de savoir qui s'acquiert en commun, qui se développe par-delà les frontières selon un échange principalement gracieux, dont toute la valeur est censée être intrinsèque, et que les pouvoirs publics peuvent seulement encourager, exploiter ou contrecarrer *de l'extérieur*, ne prouve rien contre le caractère politique du phénomène. La mise entre parenthèses de l'origine de la science, l'affirmation répétée d'une indépendance de la vérité par rapport à son contexte d'émergence, relèvent à l'inverse d'un état particulier – donc transitoire – de la science et du politique. Si nous cessons de nous satisfaire d'un savoir purement « objectif », c'est-à-dire oublieux des conditions subjectives du savoir, force est d'en appeler à une science autoréférente, capable de décrire sa propre nature, et, notamment, son ancrage politique. Dans ce cas, ce n'est pas empiriquement et comme une impureté que le politique fait

retour sur la vérité scientifique, mais bien à titre de constituant « transcendantal ». Car nous avons beau rêver d'un monde commun à tous les êtres pensants, intégralement accessible à une connaissance commune (la science réputée universelle), il n'en reste pas moins que ce rêve s'inscrit dans le monde divisé du politique. Loin, en effet, que le monde anthropologique soit *en soi* commun, il peut tout au plus le devenir [3]. Il faut pour cela que soient réunies les circonstances qui permettent à l'idée d'une communauté *a priori* du monde objectif d'avoir un sens. Or, le monde est sans cesse divisé et redivisé en unités politiques/culturelles qui l'interprètent et le réinterprètent chacune à leur manière. Ces unités sont à leur tour divisées et redivisées en agents individuels et groupements d'agents qui réinterprètent à chaque moment le monde, le forgent en se représentant ses unités et ses divisions ; ainsi que nous le faisons ici nous-mêmes, à cet instant précis, sous la rubrique équivoque de la « science ».

On sait que pour de nombreux auteurs ce ne sont pas seulement les faits qui sont historiques, mais aussi bien nos manières cognitives de les appréhender.

> La vérité, dit P. Veyne, est fille de l'imagination. L'authenticité de nos croyances ne se mesure pas à la vérité de leur objet. Encore faut-il en comprendre la raison, qui est simple : c'est nous qui fabriquons nos vérités et ce n'est pas la réalité qui nous fait croire. Car elle est fille de l'imagination de notre tribu. [4]

Autrement dit, la réalité d'un fait et les critères de la vérité, au lieu d'être immuables, sont conditionnés par le système d'observation et d'intellection propre à chaque culture, enracinée qu'elle est- ajoutons-le – dans son contexte politique entendu *latissimo sensu*. D'autres auteurs, non moins nombreux, accusent les tenants de ce genre de position d'être des relativistes inconséquents, et réitèrent peu ou prou les objections traditionnellement adressées au scepticisme :

> Leur discours, écrit J. Bouveresse, se distingue le plus souvent par un laxisme conceptuel à peu près illimité, un certain nombre d'incohérences flagrantes (pour qui a conservé les réflexes intellectuels qui correspondent à un rationalisme minimal) et l'usage du *non sequitur* caractéristique comme, par exemple, celui qui consiste à conclure du fait que nous avons besoin d'une théorie pour *connaître* un fait, que les faits sont, d'une certaine manière, à chaque fois créés par nos théories ou à affirmer que, puisque notre *connaissance* du monde pré-

3. L'apogée de la croyance scientiste coïncide avec l'entrée dans un âge planétaire dont l'irréversibilité n'est pas établie La domination historique des pays de souche européenne qui s'appuie sur l'idée d'un développement linéaire de l'humanité par le partage des mêmes valeurs politiques, et l'adhésion à une même conception de la vérité n'est dénuée ni de conflits internes (dont le rapport est-ouest est le symbole), ni d'obstacles extérieurs (dont le rapport nord-sud est le symbole) Elle est battue en brèche par la résurgence de formes régionales du sacré, l'impuissance de la technique – en principe adossée à la science – de garantir une industrialisation, et plus généralement, une socialisation homogènes de la terre et par l'incapacité de la science à se doter de fonde menu dépourvus d'ambiguïté.
4. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, 1983, p. 123.

suppose des intérêts et des valeurs (ce qui est incontestable), ce qui compte comme étant le monde réel, est le produit de nos intérêts et de nos valeurs [5].

Autrement dit, de même que la validité d'une forme logique ne se réduit pas aux processus psychologiques ayant permis de l'identifier, la réalité d'un fait ne se réduit pas aux processus sociaux qui, notamment par le langage, ont rendu sa description possible. Si la vérité était entièrement relative aux critères temporairement adoptés par chaque société, la vérité même de la théorie relativiste serait entièrement relative. Or, comme les esprits de la famille de P. Veyne considèrent cette théorie comme absolument vraie, ils entreraient en contradiction avec eux-mêmes, et la théorie qu'ils défendent devrait être abandonnée. Pour intervenir dans cette querelle, il convient de se rappeler que les philosophes modernes nous ont appris que les seuls faits accessibles sont ceux qui ont transité par nos catégories. Cela, nul ou presque ne le contesterait désormais. Parmi ces catégories, les unes sont d'une plus grande stabilité, ce sont celles de la sensibilité, acquises au cours de notre évolution animale. Tout semble indiquer, en effet, que nous ne ressentons pas le chaud ou le dur d'une manière très différente de l'homme de Neandertal. Par conséquent, ces catégories et les faits dont elles autorisent la manifestation, sont en grande partie soustraits à la mutabilité historique : le feu est brûlant pour les Grecs comme il l'est pour nous. Le problème apparaît à propos des catégories rationnelles, dont on peut légitimement se demander si elles sont aussi constantes que les précédentes. À cet égard, les indications sont douteuses, puisque nous ne pouvons nous abstenir de penser que certaines liaisons entre les choses sont universelles, alors même que les différentes sociétés semblent aboutir à des conclusions parfois très différentes à leur sujet. Ce qu'on appelle les « principes fondamentaux de la logique », au premier rang desquels sont l'identité et le tiers-exclu, et qui étaient naguère tenus pour intangibles, paraissent prêter à contestation, au double sens où certaines cultures donnent quelques signes de s'en dispenser et où notre propre science, dans ses développements les plus nouveaux pourrait également leur faire violence. L'affaire est d'importance, car s'il était historiquement possible de s'en écarter dans le raisonnement, on comprendrait alors aisément que le savoir soit relatif, mais au prix d'une désagrégation des certitudes intimement liées à ces principes. En y regardant pourtant d'un peu près, on s'aperçoit que ce n'est pas le principe d'identité qui est instable, mais l'usage que nous en faisons et les formulations que nous lui donnons. On peut en effet s'affranchir d'une formulation incomplète du type « A est A et n'est pas non-A », dans la mesure où il est patent qu'une même porte peut à la fois être fermée (A) au sens où son battant est parallèle à son chambranle, et ouverte (non-A) au sens où sa serrure n'est pas verrouillée. Par contre, la formulation complète du principe du type « A est A et n'est pas non-A au même moment et sous le même rapport » est rigoureusement incontournable, car une porte ne peut en aucun cas être simultanément ouverte et fermée au seul point de vue

5. *Le Philosophe chez les Autophages*, Paris, 1984, p 108.

du verrouillage de sa serrure. Il est assurément possible, et même fréquent, de faire comme si le principe complet ne s'appliquait pas, mais il n'est possible de tenir un raisonnement valide (quelle que soit la culture à laquelle on appartient) qu'en l'appliquant avec scrupule, quitte à jouer par ailleurs des effets paradoxaux de sa formulation incomplète. C'est ainsi qu'il est parfaitement admissible que l'empereur soit simultanément un simple mortel et un dieu immortel, à la seule condition que ce ne soit pas sous le même rapport. L'erreur que l'on commet usuellement à propos des pensées éloignées est de croire qu'elles *substituent* des liaisons magiques aux liaisons de bon sens, alors qu'elles se contentent de les leur *ajouter* (le plus souvent sans contradiction). En tant qu'il est un homme, chacun sait que l'empereur est mortel, et notre science n'a là-dessus rien de bien nouveau à enseigner à nos ancêtres ou à quiconque ; mais, en tant qu'il est divin, chacun sait aussi que l'empereur est immortel. Le même observateur qui l'aura vu rendre son dernier soupir sous le glaive, pourra donc, sans contradiction, vénérer sa puissance éternelle. Le fait, socialement construit, de la divinité de l'empereur, s'impose avec autant de force que le fait biologique de sa mortalité et ne l'affecte en rien. En sorte que si une faute de raisonnement peut être commise à cet égard, elle incombe au rationaliste positiviste qui croit, à tort, pouvoir conclure de la mortalité biologique de l'empereur à sa mortalité sous tous les rapports, et s'estimer en position d'affirmer scientifiquement qu'il n'était pas un dieu. Il est de même incorrect de tirer de la constitution sociale du sacré et de la diversité historique des cultes, une preuve quelconque de l'inexistence du divin. Tout au contraire, si la complexion universelle des sociétés les porte à générer – sous une forme ou une autre – un ordre sacré, alors il est non seulement obligatoire de reconnaître sa réalité factuelle, mais en outre de l'identifier là où une illusion nous ferait croire qu'il a disparu.

Les catégories de l'entendement, comme l'identité, paraissent bien aussi universelles que celles de la sensibilité. Il est certes possible de mal les appliquer et de tomber ainsi dans l'erreur – ce dont nul n'a jamais douté. Mais par ailleurs, et c'est là l'essentiel, l'application brute de ces catégories ne suffit pas à la connaissance, car elles ne constituent qu'une partie des catégories rationnelles. Autant il est vrai que toute violation authentique des principes logiques intégralement formulés entraîne la fausseté, autant il est faux que leur application immédiate suffise à produire la vérité sur le monde. Leur respect est une condition nécessaire mais non suffisante du savoir, puisque le nombre et la nature des ordres de réalité sur lesquels il est possible de raisonner ne sont pas donnés *a priori* et une fois pour toute, étant socialement, ontologiquement et historiquement construits. En sus des catégories déjà mentionnées, en existent d'autres qui, toutes rationnelles qu'elles soient, sont produites par la faculté (universelle en tant que telle) d'imagination. Le positivisme, dans ses versions les plus bornées, traite tous les produits de l'imagination comme des chimères et les oppose aux produits de l'entendement. Or, s'il est vrai que l'imagination peut dans une certaine mesure s'abstraire de l'entendement et, en un certain sens, de la sensibilité, il est non moins vrai qu'elle a aussi pour vocation de les prolonger, pour former

ce que l'on appelle « un savoir ». La science est un type particulier de savoir, systématiquement soumis au contrôle de l'entendement et de la sensibilité d'après les procédures réfléchies et suffisamment stables, où l'imagination a sa part nécessaire. Elle est universelle au sens où ce qui est conforme à ces procédures (d'après l'interprétation qui en est donnée) est censé engendrer toujours une vérité elle-même universelle ; elle est relative au sens où toutes les cultures ne lui assignent pas une place équivalente parmi leurs modes de connaissance. Une science de la relativité du savoir est cependant possible. Elle est même devenue urgente, ici et maintenant. Cette science est à son tour relative au développement d'une ontologie déterminée, dont on peut dire, au risque de simplifier à l'excès, qu'elle a pris tournure et consistance durant l'Antiquité européenne. Toute relative qu'elle soit, elle a ceci de particulier, qu'elle est capable de prendre pour objet les autres ontologies et leurs modes respectifs de connaissance, sans leur refuser existence et validité. D'où il suit que la vérité se dit en au moins deux sens : vérité pour une ontologie (quelconque), vérité pour la science. Ce qui est vrai pour une ontologie peut ne l'être pas pour une autre, y compris celle à laquelle la science est rattachée. C'est ainsi qu'il est, d'une part, scientifiquement vrai que l'immortalité des empereurs, par exemple, est historiquement relative, et que, d'autre part, ce qui est scientifiquement vrai peut ou non être historiquement admis au rang des vérités. La même faculté d'imagination qui crée les conditions ontologiques éventuelles de l'immortalité des empereurs, crée aussi les conditions ontologiques de la science, et donc de la connaissance de la mortalité des empereurs, mais aussi de leur immortalité.

Le savoir, les théories dépendent de catégories dont les unes sont assez constantes et les autres plutôt évolutives. Cette disparité est une caractéristique essentielle de la nature humaine [6]. Celle-ci comporte essentiellement la production d'artefacts (qui, pour cette raison, doivent être en partie considérés comme naturels), parmi lesquels on trouve les théories. Mais de l'artificialité des catégories théoriques, engendrées par la socialisation de l'imaginaire, il faut se garder de conclure à leur manipulabilité. De même que les catégories de la sensibilité sont enchâssées dans l'ordre biologique, les catégories de la raison théorique sont soumises à une contrainte d'ordre social. Nous ne pouvons décider librement, c'est-à-dire, en l'occurrence, individuellement, de ce qui est vrai ou faux d'un point de vue théorique, et la marge de manœuvre sur ce plan, quand elle existe, est étroitement encadrée par la communication, structurée qu'elle est par la distribution politique des unités sociales. Le sentiment irrépressible d'extériorité de la réalité (théorique aussi bien que sensible) exprime la résistance qui s'oppose aux esprits individuels sous l'effet de l'interpénétration spéculaire des schèmes organisateurs de la connaissance. La réalité en général n'est absolument rien d'autre que le répondant d'un découpage catégoriel du monde, elle est la manière

6. Cette disparité ne doit pas être comprise comme une dichotomie. Nous avons auparavant souligné, en effet, la circularité des niveaux de la connaissance La plus grande stabilité des catégories sensibles et perceptives n'empêche nullement les catégories plus labiles de la raison théorique de rétroagir sur les schèmes de la perception au-delà du fond commun constitué par notre identité biologique.

dont nous sommes concernés par les choses (*res*) avec lesquelles nous interagissons ; et ce « concernement » dépend à son tour de notre interaction spéculaire avec autrui, telle qu'elle se convertit nécessairement en système politique. Un fait est l'assertion du mode le plus intangible de concernement. Il est d'autant plus certain, donc d'autant plus réel, qu'il dérive d'un découpage lui-même plus universel. Il y a cependant de nombreux faits qui dérivent, non directement de notre constitution biologique universelle, mais d'un découpage hautement circonstancié, qui n'ont d'existence qu'à l'intérieur d'une unité sociale singulière posant elle-même sa distance par rapport à toutes ses homologues, et dont la différence est reconnue par ces dernières. La pluie, par exemple, bien qu'elle se manifeste presque universellement à tous les regards en tant que percept, peut être ou non interprétée comme l'effet d'une relation entre le sorcier et les dieux. Nous avons beau appliquer à ce sujet les principes logiques universels de l'entendement, il reste rigoureusement impossible de savoir de manière universelle, c'est-à-dire indépendante de l'ontologie particulière adoptée par l'observateur, si cette liaison est ou non une réalité. Nous pouvons tout au plus constater si les catégories en vigueur dans la communauté considérée exigent, admettent, ou bien rejettent *a priori* la réalité d'une semblable liaison. Il est universellement vrai que le strict point de vue de la météorologie scientifique est comme telle incompatible avec l'ontologie d'un griot, mais il est également vrai que la vision du monde du griot s'inscrit dans une division des sociétés qui la justifie entièrement. Selon que nous appartenons ou non à telle communauté, aboutissement d'un processus historique d'intégration et de désagrégation politiques, il est ou non permis de songer à contester l'influence des sorciers sur la pluie. Cette permission doit toutefois s'entendre en plusieurs sens : elle peut se limiter à un débat au sein de la sphère privée, s'élever au rang de débat public ou bien être exclue des deux sphères par le système politique en son entier. Seule l'habitude délétère et tenace de réduire toujours le (système) politique à l'intervention des pouvoirs publics, nous empêche de voir la nature politique des trois alternatives. Il n'est, en effet, nullement besoin que la politique envahisse totalement la sphère privée pour que le savoir, et avec lui la réalité, dépende de l'organisation spéculaire du social en systèmes politiques différenciés. La liberté du débat privé, l'indifférence des pouvoirs publics, est uniquement une *possibilité* pour le système politique, et ce sont les déterminations que prend cette possibilité qui forgent le cadre de la réalité théorique. Même l'activité de travail et d'échange, en tant qu'elle dépend d'une structure cognitive, est prise dans cet écheveau. Loin de pouvoir déployer sans obstacle sa propre logique et déterminer ainsi les étapes d'une évolution politique, elle rencontre à chaque pas de nouvelles bifurcations dont la sélection transite par l'intégralité du système : elle est conditionnée par les frontières extérieures et par l'organisation intérieure du système politique.

Le fait que des systèmes politiques distincts puissent éventuellement partager les mêmes manières de penser et d'agir, n'est pas sous ce rapport une objection pertinente : il renvoie simplement à la présence entre eux d'un héritage métasystémique. Sans la rémanence d'anciens liens communautaires de nature politique, des unités

séparées ne pourraient posséder de parenté culturelle. Nous aurions tort, cependant, d'imaginer que l'avènement d'un métasystème politique planétaire, dans lequel la science trouve à prospérer, a supprimé pour toujours la relativité du savoir, puisque la généralisation d'une souche culturelle ne lui confère – par elle-même – aucune universalité. Pour autant, nous aurions tout aussi tort d'en tirer un motif de scepticisme, car la connaissance de la relativité est la forme la plus accomplie et la plus certaine du savoir critique (re)devenu spéculatif. Seule une culture qui admet la relativité du réel, peut à la fois connaître les autres et éviter de perdre confiance en elle-même. Le savoir de la relativité permet de comprendre sa propre différence, sans se poser faussement comme universelle, ni renier à l'inverse sa propre vérité. Cette capacité lui fournit une raison tout à fait valable (mais peut-être la seule) de se préférer aux autres. S'il est vrai que notre culture se singularise par une volonté de connaître les autres, et si elle y parvient effectivement sans trop de dénaturation, alors il lui faut renoncer à cette pusillanimité qui l'empêche de se reconnaître à elle-même une puissance particulière dans son aptitude à rendre compte d'ontologies qui ne rendent pas compte d'elles-mêmes. Elle ne doit pas craindre que cette supériorité – unique mais limitée – conduise à rendre légitime l'oppression des autres sociétés, car elle justifie plutôt, pour la première fois sans doute dans l'histoire humaine, un respect absolu de l'Autre [7]. Le malheur veut seulement que nous n'accédions à cette attitude qu'au moment où la variété des cultures est au bord de disparaître, faisant place à une domination presque exclusive des sociétés qui ont reçu les premières l'héritage ontologique européen, mais qui n'ont par ailleurs guère d'autre avantage à faire valoir.

On remarquera, en outre, que ce que nous avons nommé avec imprécision l'ontologie européenne ne se ramène pas à la science, et que la puissance cognitive de cette ontologie n'implique pas que la science qui se tient sous sa tutelle détienne le privilège d'un progrès indéfini des connaissances. Il arrive, au contraire, que les critères du savoir scientifique soient si restrictifs qu'ils appauvrissent l'ontologie dont ils proviennent. Dans tout ce qui précède, nous nous sommes justement efforcés d'extraire la science politique des tentations scientistes qui l'éloignent chaque jour davantage de sa vocation spéculative, et de montrer qu'il ne lui est nullement indispensable de se faire doctrinaire pour être – comme il lui convient – une science philosophique. La physique elle-même n'a connu à l'âge moderne le développement spectaculaire que l'on sait, au point de devenir la science par excellence et le modèle envié des humanités, qu'au prix d'un rétrécissement drastique du domaine des choses physiques, de celui de la nature en général à celui de la figure et l'étendue (Descartes). Il s'est heureusement avéré qu'à la suite des diverses révolutions qui ont jalonné

7. Les Grecs, auxquels nous devons cette caractéristique avaient fait montre au moins jusqu'à l'ère macédonienne non seulement d'une modération remarquable de l'esprit de conquête (même l'impérialisme athénien était interne à la Grèce), mais surtout d'un respect peu commun pour l'ennemi barbare – ce dont par exemple les *Perses* d'*Eschyle* fournissent une illustration magnifique. L'esclavagisme est néanmoins, quelles que soient les nuances qu'on lui apporte, ce qui continue de séparer la culture grecque de la position à laquelle nous commençons à peine à parvenir.

son domaine, elle a su interpréter son histoire avec suffisamment d'ampleur pour rejoindre progressivement une bonne partie des phénomènes naturels qu'elle avait d'abord écartés de son investigation. Or, il n'en a malheureusement pas été de manière semblable pour les sciences sociales, – secteur dans lequel les réductions modernes se sont au contraire plutôt accrues avec le temps, et sont devenues de moins en moins acceptables. Pour ce qui concerne le politique, objet spécifique de notre étude, il est assez visible que les catégories en usage sont pour la plupart rattachées aux configurations contemporaines, et, pour tout dire, surtout au petit nombre d'entre elles qui ont pris naissance dans les pays de souche européenne. Elles sont malaisément adaptables aux autres situations, c'est-à-dire aux unités politiques dans lesquelles le patrimoine européen s'est greffé par voie coloniale sur des terrains culturels très distincts, et que l'on regroupe génériquement sous l'appellation négative de « tiers monde ». Elles n'ont qu'une très faible capacité rétrospective, y compris à l'égard de l'histoire européenne (en particulier médiévale). Elles ne se prêtent guère à une réintégration globale, ni à une articulation sur les autres sciences. Le recours au concept de système politique, même s'il implique un glissement dans la philosophie, constitue, de ce point de vue, un moyen de recentrer l'investigation, en lui donnant un caractère beaucoup plus général, tout en rétablissant le contact avec les autres sciences dans ce qu'elles ont désormais de moins réductionnistes.

Or, il importe à la fois de ne pas se dissimuler l'ambiguïté foncière qui traverse ce concept, et de ne pas la tenir *a priori* pour un défaut. Le système renvoie simultanément à une organisation réglée par une commande, sur le modèle de l'automate artificiel, et à une organisation autonome, sur le modèle du vivant. Le politique renvoie à la fois à une autorité constituante, sur le modèle de l'État souverain, et une sociation spontanée, sur le modèle de la Cité naturelle. Bien qu'irréductible, cette double ambivalence n'est pas équilibrée. Nous avons vu longuement que l'oscillation dans laquelle la pensée moderne (notamment) s'était trouvée prise entre, d'une part, une vision constructiviste du politique comme ingénierie législative et, de l'autre, une conception naturaliste du corps social, se résolvait dans le *primat logique* de l'auto-organisation. C'est assurément cette dernière qui conditionne la possibilité même d'une rétroaction volontaire sur la société et lui fixe des limites, et non la volonté qui fonderait la société et pourrait seule se limiter elle-même. Toute institution, aussi révolutionnaire soit-elle, s'inscrit dans un cadre préconstitué ; tout pouvoir, parût-il absolu, est pondéré, et même l'autonomie de l'individu dépend de l'autonomie communautaire.

La perception encore confuse de cette dissymétrie s'était exprimée à travers l'économisme caractéristique des deux orientations doctrinales dominantes de la Modernité. Le libéralisme et le socialisme avaient l'un et l'autre traité la société comme le fruit d'un processus naturel ; mais puisque, par ailleurs, ils tendaient à ramener le politique à la seule commande étatique, il ne leur restait apparemment plus qu'à faire de la société un système essentiellement économique. Qu'il s'agisse du marché, présenté comme l'accomplissement rationnel de l'interaction sociale

entre hommes libres, ou du développement antagoniste des rapports de production vers une société sans classe, il s'agissait bien dans les deux cas d'une auto-organisation à laquelle le politique était subordonné. Que celui-ci soit perçu comme un instrument, un régulateur, un épiphénomène ou un parasite, il est – dans ces conditions – tout au plus capable de ralentir ou accélérer le processus, sans jamais en acquérir la maîtrise. On était loin, dans ce contexte, de l'idée d'un système social politiquement organisé, en mesure d'assigner des fonctions variables à ses propres composantes (y compris économiques). Au contraire la découverte, d'ailleurs tardive, d'une transformation historique de leur rôle finit même par être comprise comme une autonomisation irréversible de toutes les fonctions les unes par rapport aux autres, et par justifier leur analyse dissociée. Le caractère englobant du politique étant alors perdu de vue, l'économisme devenait le seul moyen d'éviter la désintégration du concept de société. Malheureusement, l'indétermination du domaine de l'économie correspondait à la réduction du politique à la commande volontaire. L'unité sociale n'est en effet ni la résultante d'une architecture juridique positive, ni celle d'un sous-système de production et d'échange, ni non plus un vulgaire agrégat de sous-systèmes séparés. Dans un système politique tout ce qui relève de la sphère publique comme de la sphère privée, est produit et échangé, l'auto-organisation du système ayant à assigner des limites et des modalités variables à ces deux sphères.

Seul en définitif Hegel, fort de son aptitude à transcender la Modernité, avait saisi que le politique n'était pas une simple composante du social, mais son système entier ; le volontarisme cybernétique (cartésien/hobbésien) n'étant, pour sa part, qu'un moment abstrait du processus auto-organisationnel qui engendre les unités politiques autonomes. N'eût-il pas hypostasié à son tour le processus historique, et l'eût-il interprété comme une reconstitution incertaine, plutôt que comme le produit nécessaire d'une sorte de cybernétique absolue, il aurait alors tracé sans détour la voie de la politique théorique dont on s'est éloigné après lui. Sans doute, l'Idée se développe-t-elle auto-référentiellement et de son propre mouvement ; mais elle ne s'en donne pas moins pour un programme dont tout le reste, le politique aussi, découle. Or, « programme » et « autonomie » sont en toute rigueur incompatibles. D'où le statut finalement obscur, pour ainsi dire impensable, de l'Idée absolue qui est désignée, plutôt que clarifiée par Hegel. Elle est le nom qui recouvre notre ignorance structurelle de l'origine de l'auto-organisation de ce qui est, et notre impuissance (insurmontable) à accéder à un fondement de la nature. L'idéalisme absolu est bien, sous cet angle, une des ultimes versions de ce que Heidegger a excellemment appelé l'« onto-théologie » et qui consiste à placer la totalité de l'étant sous la dépendance d'un *ens summum*, étant suprême et premier. Il se situe à la frontière de deux positions opposées : la pensée du fondement à laquelle il retire sa figuration judéo-chrétienne mais dont il maintient l'exigence, et la pensée de l'auto-organisation à laquelle il accorde une primauté, mais en l'identifiant paradoxalement sous la forme d'un esprit volontaire. Quoi qu'il en soit, Hegel reste pourtant le dernier philosophe à comprendre le politique selon son extension la plus vaste, à savoir comme le domaine

des systèmes singuliers où l'homme trouve toutes les conditions qui lui permettent d'accomplir sa nature. Il est aussi celui qui a le mieux souligné le caractère subalterne de la maîtrise gouvernementale, l'obligation de la réinsérer dans le processus plus complexe à l'intérieur duquel elle s'exerce, et l'insuffisance corrélative de toutes les analyses politiques qui restreignent leur champ à la structure des pouvoirs publics et à l'étude des compétitions qui les animent.

Le prétendu renversement opéré par Marx avait seulement porté sur l'ordre des relations entre les modalités de la production et les formes juridiques de la commande, mais la question même de l'organisation globale du système dans lequel de telles relations interviennent, était restée dans l'ombre. Avait été introduite à la place l'idée d'une liaison directe entre l'Histoire et la structure économique, qui court-circuitait l'essentiel : l'autonomie des unités sociales politiquement organisées. Ce point aveugle de la théorie avait abouti, notamment chez Trotsky au projet d'une révolution *cosmopolitique*, c'est-à-dire affranchie des frontières unitaires. Le politique, instrument transitoire des antagonismes économiques, était censé s'anéantir lui-même, et faire place à l'issue d'une ultime exacerbation de sa puissance volontaire (la dictature du prolétariat) à une société humaine indivise. D'où l'incapacité de l'orientation doctrinale marxiste à penser le politique en tant qu'il est précisément la matrice des systèmes singuliers. D'où aussi, d'ailleurs, au moment de son apogée historique, le retour du politique sous la forme perverse des réactions nationalistes – ce qui devait aboutir à la résurgence du constructivisme et de la croyance en l'omnipotence des autorités politiques (de même que la pratique libérale devait en fait se solder à son tour par une surévaluation de la capacité de pilotage de l'État).

Mais la résistance de la pensée moderne devant le concept auto organisationnel et englobant du politique, ne se manifeste pas seulement à l'intérieur des doctrines. Elle s'étend avec non moins de force aux sciences sociales. Dans l'une des très rares occasions où elle s'est rappelée à sa vocation macroscopique, la science politique l'a fait à travers la « théorie des systèmes politiques », en mobilisant un concept mutilant du système politique et en ignorant l'autonomie. De la systémique, elle n'a retenu qu'un enseignement de première cybernétique, sous la forme d'un mécanisme de régulation prétendument homéostatique des demandes des agents, sans se soucier de la morphogenèse de ce mécanisme lui-même, ni de l'origine de l'ordre qu'il est censé réguler. Ayant rejeté le reste du social dans l'environnement du politique, elle s'est interdit de penser l'organisation politique de la société. Elle s'est même crue dispensée de décrire cet objet mutilé qu'elle se donnait, traitant la commande en boîte noire.

Fort heureusement, la systémique s'est rapidement dégagée du stade primitif qui était le sien quand l'analyse politique commença de s'en inspirer. Renonçant peu à peu à la nouvelle forme de réductionnisme qui consistait à interpréter les phénomènes biologiques et sociaux comme des circuits de communications automatiques, elle s'est orientée vers une théorie de la complexité, attentive à décrire les émergences et les boucles causales ; jusqu'à atteindre, par exemple, la notion de système auto-observant, qui s'applique si bien à l'ordre politique et social.

C'est sur la base de cette seconde cybernétique que l'on est parvenu à identifier chez Aristote une compréhension du politique (*politeia*) comme auto organisation de la communauté autonome, émergente par rapport aux communautés « oikonomiques » locales, spécifique par rapport aux groupements transversaux et autres agrégats, et génératrice de l'unité organisée – la Cité dont le système est l'objet de la science politique. Nous avons vu, également sur la même base, que le système dont il s'agit, liait circulairement l'autonomie des membres de la communauté et celle du tout qu'ils forment entre eux (les citoyens ne peuvent être autonomes qu'au sein d'une Cité autonome ; la Cité ne peut l'être que si les citoyens le sont). Nous avons encore vu que, dans cette conception, le politique apparaissait deux fois et à deux niveaux logiques distincts. À celui de la communauté autonome au sens strict, dont l'organisation constitue le régime, qui est composée de tous ceux qui se reconnaissent mutuellement une communauté de certains intérêts, et qui n'est soumise en principe à la tutelle organisationnelle d'aucune unité sociale supérieure, et dont enfin toute l'activité propre (c'est-à-dire « la politique ») consiste à s'interroger sur la nature des questions constitutives de la communauté d'intérêt et sur les modalités de leur traitement institutionnel (« les politiques »). Le second niveau est celui du système politique entier, dont l'organisation comprend l'unité sociale concrète (la Cité, le pays) et l'arrangement de ses composantes (en particulier les instances juridique, sacrée, économique, stratégique).

Dans ces conditions, la théorie porte sur un domaine très vaste qui inclut au moins – la description des aspects suivants : la fonction de modélisation elle-même (autoréférence de la théorie) ; l'interaction sociale qui rend nécessaire l'apparition de communautés autonomes et détermine leur structuration ; l'articulation des instances et la relation d'exclusion/subordination entre communauté et société ; le contexte métasystémique ; la configuration du régime ; la corrélation entre, d'une part, les représentations du système (doctrines, idées politiques) et, d'autre part, son évolution (légitimation/délégitimation, redondances, etc.).

L'ampleur de ce champ d'investigation nous a bien entendus contraint à en rester à des indications encore sommaires qui seraient extrêmement insuffisantes s'il s'était agi de dépasser le stade de prolégomènes à la politique théorique qui fait tellement défaut. Mais nous sommes néanmoins en mesure d'énoncer des remarques de portée générale.

Heidegger avait affirmé que :

> Le mode de pensée de la tradition métaphysique qui s'était achevée avec Nietzsche n'offre pour la pensée de possibilité d'apprendre ce que sont les traits fondamentaux de l'âge technique qui ne fait que Commencer [8].

8. *Réponses et questions sur l'histoire et la politique*, Paris, trad. fr., 1977, p. 56.

Et il est, en effet peu douteux que ni la philosophie moderne ni les sciences sociales qui continuent de s'y rattacher ne sont en situation d'élucider ces traits fondamentaux. Ce que Heidegger, toutefois, semble ne pas avoir saisi, est que la technique contemporaine n'est pas uniquement quelque chose qui demanderait à être pensé, et se réduirait – quant à elle – à un moyen de produire en faisant fi de la pensée. La technique se retourne en effet, grâce à la systémique, en une véritable pensée qui réaccède à l'ancienne *physis.* Elle produit elle-même une pensée, ou plutôt se produit elle-même en une pensée qui dévoile les sens de la nature comme processus auto producteur. Heidegger avait appelé, nous l'avions vu, à une conversion de la pensée, en précisant que :

> C'est seulement à partir du même site mondial où le monde technique moderne est né qu'une conversion peut se préparer [9].

Or, il s'est avéré que ce site n'est pas différent de celui où la tradition métaphysique prend ses racines. Car s'il est vrai que la systémique est la métaphysique de l'âge de la technique, il est non moins vrai qu'elle renoue avec la métaphysique originaire de l'âge grec.

L'idée d'un dépassement continuel de la pensée d'une époque par celle d'une autre époque est caractéristique de la Modernité. D'après elle, aucune pensée ne pourrait s'adresser avec pertinence à une réalité postérieure à sa naissance. La technique serait impensable à partir des catégories classiques, de même que le politique contemporain serait en rupture radicale avec l'ancien et ne pourrait être correctement apprécié que du point de vue le plus tardif. Le principal argument en faveur de cette thèse est la présence d'émergences historiques qui, par définition, ne sont pas prévisibles *ex ante.* Sa limite est qu'il ne s'agit pas ici de prévoir, mais de comprendre. Sous ce rapport, la nouveauté des idées est un avantage de peu de poids, qui vaut seulement en proportion de notre capacité à conserver ou retrouver en même temps ce qui doit l'être. C'est ainsi que la redécouverte de l'auto-organisation de la nature et de l'insertion de la société dans ce processus, ne saurait être interprétée comme la levée d'illusions antérieures. Ce processus, qui est sans sujet, au sens où il ne peut être dominé par une subjectivité volontaire, n'implique pas le moins du monde la mort du sujet, de dieu ou de l'homme. La propension nécrologique de la Modernité tardive à proclamer la disparition – l'une après l'autre – de chacune des entités fondamentales de l'ontologie européenne, doit être appréciée à cette lumière. Il apparaît, en effet, que le processus-sans-sujet de la nature est ce qui rend possible et le sujet et l'homme. Naguère, le sujet pensait tirer toute son identité d'une séparation dichotomique avec la matière et la nature (ce thème, exalté par les Modernes, étant d'ailleurs d'origine platonicienne). Il était, certes, condamné à ce titre à disparaître à plus ou moins brève échéance, tant sa position exorbitante était intenable. Mais nous com-

9. *Ibid.,* p. 65.

mençons maintenant à apercevoir derechef un sujet bien vivant, qui se construit dans son appartenance à la nature, qui apprend à se décrire lui-même en tant que système de traitement de l'information, indéfectiblement associé à un support matériel, et qui en vient à reconnaître la transcendance dont il est le producteur. L'homme n'est plus maître et possesseur de la nature, il est une des formes que revêt la nature quand elle parvient à se penser elle-même. Il n'est pas davantage une pure rationalité qui se libérerait peu à peu des entraves de l'imagination primitive ; il est un être dont la rationalité même est faite d'imaginaire, et qui est par conséquent – selon la juste formule de E. Morin simultanément *sapiens* et *demens*. De même, en se confrontant à la constitution sociale du sacré, il ne s'oblige nullement à traiter celui-ci en pure illusion. La transcendance est auto-transcendance dans la mesure où elle est posée par la société et ne peut exister sans elle, mais elle est parfaitement réelle dans la mesure où il est structurellement impossible pour l'individu et la société d'acquérir une totale maîtrise d'eux-mêmes. Si bien que ces derniers sont contraints d'admettre, d'une manière ou d'une autre, que la puissance et le sens leur échappent nécessairement en partie, et qu'ils doivent *sacrifier* corrélativement une part de leur vouloir. Au moment où l'humanité en vient à rétroagir sur sa propre constitution biologique (par le génie génétique), voire intellectuelle (par l'intelligence artificielle), à se doter des moyens techniques de transformer profondément son cadre de vie (par l'industrie en général), et des moyens légaux de modifier toutes les règles auxquelles elle obéit (par la souveraineté du suffrage), elle s'oblige à se fixer des limites, et à rechercher ce qui est intangible, donc sacré, dans sa nature. La question politique majeure, constamment posée à tous les pays, est celle de la transcendance à opposer au pouvoir de décision politique : droits de l'homme, protection de l'environnement, bannissement de certains systèmes d'armes, déontologie de l'expérimentation scientifique, etc., sont autant de figurations nouvelles d'un ordre sacré infranchissable par principe – sous peine de catastrophe – par les agents et les communautés.

Le recours à la systémique, loin d'exprimer un abandon de la technique aveugle, se présente par ailleurs comme une façon de restaurer l'unité de la connaissance. Alors que les sciences prétendument humaines avaient abouti à désintégrer la notion d'homme, nous entrevoyons désormais la possibilité d'en rendre raison. Le concept de système politique n'a pas pour effet d'oblitérer la singularité des individus, mais au contraire de reconstituer leur activité et leur rôle. Un des résultats auquel nous sommes précisément parvenus est que l'emploi de ce concept, bien qu'il permette de considérer le politique aussi globalement qu'il est possible, ne contraint nullement à s'en tenir à une perspective holistique. Bien que le système politique forme une totalité, par définition irréductible à ses éléments, il ne peut être ramené à ce seul caractère ni décrit exclusivement comme une unité opaque en interaction dans un environnement. C'est au contraire en tant qu'il est organisé, donc composé, qu'il intéresse la science politique. Or, une organisation, quelle qu'elle soit, ne peut être appréciée que par la distinction de ses divers niveaux, depuis le substrat ininterrogé de ses composantes de base jusqu'à celui du tout.

Cela ne signifie pas, répétons-le, qu'il faudrait le décrire agrégativement, en espérant calculer l'ensemble des interactions de ses composantes. Un semblable projet ne serait pas seulement irréaliste dans l'état actuel des connaissances, mais il l'est irrévocablement parce qu'il se heurte notamment aux limites insurmontables du traitement de l'information. Il n'y a pas lieu néanmoins d'en tirer motif pour se désespérer, car l'acceptation de ces limites, au lieu d'être une abdication du savoir, est bien plutôt un levier en vue de la connaissance la plus haute : la connaissance de la connaissance [10]. Simplement, il faut se résoudre à opérer sur le système politique, comme sur tout système complexe, une partition analytique incomplète. Il faut le stratifier en au moins autant de niveaux différents qu'il y a de seuils à notre capacité pratique d'observateurs à agréger le comportement des composantes. Chaque fois, nous parvenons à exercer cette capacité jusqu'à un certain point ; mais chaque fois aussi, nous finissons par atteindre un seuil à partir duquel nous constatons des émergences, c'est-à-dire des propriétés imprévisibles à partir du niveau inférieur. Pour passer au suivant, il faut traiter cette émergence à son tour comme le substrat de l'interaction de rang supérieur. Ce faisant, à chaque étape, nous restituons au système – ou plus exactement à notre connaissance du système – une compensation pour la déperdition d'information consécutive à l'abstraction initiale.

Ceci étant vrai, quel que soit le type de partition adopté, il faut encore souligner que le choix que nous en faisons ne saurait être arbitraire. De même qu'il est guidé, dans les sciences de la nature matérielle et vivante, par la détection physique des unités phénoménales, il est guidé en l'occurrence par la perception sociale. Nous pouvons sans doute découper les phénomènes sociaux d'une manière étrangère à celle des agents qui font l'objet de notre observation. Nous y sommes même forcés dans une certaine mesure, puisque nous utilisons des catégories identiques à propos de sociétés culturellement distantes. Nous n'en sommes pas moins tenus, nonobstant, de toujours prendre en considération le fait que les modèles que les agents se forgent de leur propre société sont déterminants pour leurs interactions effectives ; et qu'ils réintroduisent dans les schèmes subjectifs qui règlent leur comportement, tout ou partie des émergences que ces comportements mêmes ont produit. Ce processus fondamental, auquel nous donnons le nom de « boucle cognitive », interdit d'écarter les individus de la description scientifique de la société. Certes, tous les agrégats et toutes les émergences n'entrent pas dans la boucle cognitive de tous les agents. Mais celles qui le font possèdent des propriétés éminentes.

Si nous appelons « externes » les catégories d'agrégats ou d'émergences que les agents ne reconnaissent pas eux-mêmes – par exemple la formation E découverte par le professeur Untel et connue de lui seul ou de quelques collègues – et « internes » celles que les agents concernés reconnaissent, par exemple la famille ou le pays, alors la place qu'il convient d'accorder aux unes et aux autres doit être très différente. En

10. Un nombre important de grandes découvertes scientifiques du XX^{e} siècle expriment une limitation : théorie des types, principe d'incertitude, théorème de Gödel, limite de Bremermann, etc.

supposant que les agents forment des E aussi bien que des familles et des pays, il n'en reste pas moins que dans l'ignorance où ils sont de former des E, ils n'en tiennent aucun compte dans leurs schèmes de comportement, alors qu'ils sont attentifs aux réactions de leur famille et de leur pays. La formation E, réelle par hypothèse, exerce bien des contraintes de premier ordre sur leur comportement. Mais la famille et le pays exercent par surcroît- par le canal des boucles cognitives – des contraintes du second. On ne saurait bien entendu exclure que les catégories externes telles que E finissent, par contagion spéculaire, par s'internaliser à leur tour. C'est ce qui s'est passé par exemple lorsque la catégorie de « classe », telle qu'elle avait été redéfinie par Marx, s'est effectivement muée en objet d'une « conscience de classe ». Ce qui n'était d'abord que l'instrument externe d'une théorie est entré dans la boucle cognitive des agents sur lesquels portait cette théorie, et les a conduits à réagir à son égard d'une manière analogue à la famille ou au pays. Cela ne veut pas dire que le concept de classe était dépourvu de pertinence avant de s'internaliser, mais que son statut était alors d'une autre nature, car il n'est ni nécessaire, ni même souhaitable dans tous les cas, que les catégories externes s'internalisent. Il faut, en revanche, les distinguer toujours des catégories internes, et surtout éviter de traiter ces dernières comme obligatoirement illusoires, réservant à tort la vérité aux premières, seules censées pouvoir être objectives. Le modélisateur est libre de fabriquer les catégories externes qui conviennent à son investigation, à condition toutefois de les utiliser pour décrire la manière dont les catégories internes – et elles seules – se combinent entre elles pour former la réalité.

En d'autres termes, les agents ne se bornent pas à régler leur comportement sur une modélisation immédiate de leur environnement voisin. Ils procèdent également, et en un sens plus encore, à la modélisation des formations globales, qui proviennent de (et réagissent sur) leur environnement voisin. Ils ajustent leur comportement à la fois aux variations de celui-ci et à celle du champ d'interaction social macroscopiquement considéré par eux. Nous sommes confrontés ici à une situation comparable à celle d'un système biophysique dans lequel les molécules, au lieu de réagir simplement aux autres molécules avec lesquelles elles sont directement en contact, réagiraient en outre immédiatement à la situation d'ensemble de la cellule, du tissu, de l'organe, de l'organisme entier dont elles font partie. Au lieu d'être seulement affectées indirectement par l'effet-en-retour de ces diverses émergences (*via* les seules répercussions locales des réactions moléculaires en chaîne), elles le seraient en outre par des informations acquises sur l'organisation générale du système. Une information n'est jamais qu'un codage opéré sur des affects locaux (le journal télévisé nous est transmis par un contact entre le récepteur et la rétine, et il est décodé par notre cerveau). Pourtant, sinon par accident, une information ne porte pas sur des événements strictement locaux (sauf exception, le journal télévisé ne parle pas de notre récepteur mais du monde). Dans le système biophysique que nous envisageons – qui n'est pas tout à fait imaginaire – les informations sont de même toujours acquises localement par les molécules, mais elles portent sur des contraintes globales et par

conséquent distantes, sans attendre qu'elles aient produit localement tous leurs effets. La régulation du comportement ne procède plus alors par simple correction d'erreurs, mais par anticipations. Pareillement, dans le système politique, il n'est pas permis de négliger l'individu, en se bornant à constater les résultantes agrégées de son comportement, il faut accorder une attention constante à sa manière propre de reproduire en lui, en quelque sorte holographiquement, le tout. En dépit de la possibilité pour les agents de manquer d'apercevoir une partie des émergences à l'origine desquelles ils sont, chacun tisse pour lui-même (sous peine de mort) un modèle stratifié de son environnement social global. C'est ainsi qu'il réagit, par-delà le comportement des membres de son voisinage à des entités bien plus larges qu'il traite comme des touts. Au lieu donc que les comportements individuels se composent seulement dans des ensembles perceptibles de l'extérieur (sous la forme par exemple de statistiques démographiques), nous constatons une réentrée perpétuelle de certaines totalités dans l'organisation des individus. Cette boucle cognitive est la condition de possibilité de très nombreuses émergences et en particulier de celle des unités politiques. C'est parce que le pays est traité par l'agent comme une unité sociale autonome à laquelle il appartient avec d'autres à l'exclusion de tiers, que le pays peut effectivement exister sans se dissoudre, et qu'il peut éventuellement s'incorporer à de plus grands conglomérats sans perdre son autonomie. Seule la réentrée cognitive génère les frontières et garantit leur efficacité. Les frontières juridiques sont subordonnées aux frontières systémiques qui sont elles-mêmes sécrétées par les individus (qui agissent de manière coordonnée par l'interaction spéculaire).

D'où il suit que l'individu joue un rôle prééminent à tous les niveaux de l'organisation du système. Non seulement il ne peut être exclu des partitions, et doit être traité en composante de base (sinon élémentaire, car il est lui-même un système organisé), mais il faut encore lui rapporter – en tant qu'origine unique des boucles cognitives – toutes les émergences qui correspondent à des catégories internes. Il est, en particulier, inadmissible de considérer les différents systèmes de rôles (à commencer par les instances du système) en les dissociant de lui. Le système juridique, le système économique, etc., sont, certes, partiellement autonomes, mais ils ne sont pas organisationnellement clos par rapport à l'individu.

L'ingénieuse adaptation sociologique du modèle de l'autopoïèse biologique de Maturana et Varela, que N. Luhmann a conduite, rencontre ici ses limites [11]. Reprenant un procédé analogue à celui de la linguistique structurale, Luhmann met entre parenthèses les acteurs pour décrire les (sous-)systèmes auxquels ils participent. Selon lui, la composante élémentaire des systèmes juridique, économique, politique, etc., n'est pas l'individu mais les communications respectivement juridiques, économiques, politiques, etc. Chacun de ces (sous-)systèmes se reproduirait auto-référen-

11. N Luhmann, « The autopoiesis of social systems », in *Conference materials on autopoiesis in law and society*, European University Institute, Florence, 1984. G. Teubner, « Social order from legislative noise ? Autopoietic closure as a problem for social regulation », in *Conference materials on autopoiesis in law and* society, European University Institute, Florence, 1984.

tiellement en convertissant les informations acquises sur son environnement en communications internes. Le système juridique n'aurait affaire qu'à des communications juridiques et ne communiquerait d'aucune manière avec le système politique, les communications politiques étant rejetées comme non juridiques et réciproquement. L'autonomie de ces systèmes serait donc autopoïétique, au sens où ils se reproduiraient chacun en circuit fermé, en reproduisant uniquement les composantes (à savoir les communications) qui les produisent. Ils coévolueraient sans se subordonner l'un à l'autre : le système économique interpréterait tous les événements juridiques (le partage entre ce qui est légal et ce qui ne l'est pas) comme des événements économiques (impliquant des avantages financiers et des coûts) et inversement. Quelle que soit la profondeur de cette idée, qui a le mérite de mettre en lumière la spécificité des instances, le bât commence à blesser dès que nous considérons le rôle, en l'occurrence passé sous silence, des boucles cognitives. Il est vrai que seul le système juridique peut discriminer juridiquement entre ce qui est juridique et ce qui ne l'est pas, mais il est non moins vrai que seuls les *agents* peuvent discriminer entre ce qui est système juridique et ce qui ne l'est pas, eux qui possèdent des modèles de la différence entre systèmes juridique, économique, etc. En d'autres termes, bien que tout langage soit clos par rapport aux autres, la différenciation fonctionnelle entre langages n'est le produit d'aucun d'entre eux, mais bien celui du modèle que les agents ont du monde, comme divisé en ordres d'activités distincts qui requièrent des langages spécifiques. Or, l'organisation de la société n'est que secondairement déterminée par le mode de fonctionnement interne des systèmes qui la contrôlent ; elle l'est d'abord par la répartition des systèmes. Il est bien sûr important d'assurer la reproduction des échanges marchands, mais il l'est plus encore d'assurer au système d'échanges marchands une place déterminée, en discriminant entre ce qui est marchand et ce qui ne l'est pas. Tout est virtuellement marchandise pour un tel système, mais tout n'est pas marchandise dans une société donnée. L'écart entre les deux, seule la boucle cognitive qui reçoit son contenu de l'échange spéculaire entre les *individus*, peut le fixer.

L'individualisme méthodologique prend dès lors une signification renouvelée. Il n'est pas destiné à donner à une analyse trop abstraite la tournure concrète de la compréhension de l'action, car après tout, notre compréhension des individus n'est guère meilleure ou plus concrète que celle des totalités. Il n'est pas non plus l'expression d'un nominalisme qui refuserait toute réalité au global, car il n'est pas moins réel que le local. Il ne provient pas davantage d'une aspiration à un impossible savoir exhaustif du particulier. Il correspond plutôt à la mise à jour d'un principe morphogénétique du social. Bien que nous ne puissions jamais calculer toutes les conséquences des boucles cognitives spéculairement corrélées, nous savons que les émergences significatives en dépendent, et pouvons donc nous opposer à tous les modèles scientifiques aveugles à cette relation.

Le concept de système politique dont nous disposons à présent a pour justification de sauver les phénomènes et de nous permettre de nous adresser à eux. Il ne peut manquer de décevoir ceux pour qui les phénomènes en question sont précisément ce qu'une pensée politique doit permettre de combattre : la division du monde, l'exclusion de certains agents hors des communautés autonomes, la permanence du stratégique et du sacré, la relativité de l'ontologie, etc. Ce même concept a pour autre justification de rétablir la globalité de notre appréhension, et ne peut que soulever la réprobation des partisans d'une spécialisation analytique. Il a enfin pour justification de s'orienter vers une réconciliation de la modélisation scientifique et de la philosophie, ce qui n'est acceptable ni pour les positivistes ni pour les philosophes doctrinaux. Indépendamment de toutes les carences dont il souffre, il s'introduit ainsi dans un environnement d'abord mal disposé à l'égard de son projet-même. On peut seulement espérer que l'interaction spéculaire de la communauté scientifique n'aboutira pas à s'en détourner avant de lui avoir accordé la seule reconnaissance à laquelle une recherche de la vérité puisse aspirer légitimement, qui est la discussion critique.

Ce qui est passé sous silence n'en existe pas moins. *

* R. Char, *Recherche de la base et du sommet*, IV, Paris, 1995.