Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

117 | 2010

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2008-2009)

Le politique entre vie et mort

Myriam Revault d'Allonnes

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/888>

DOI : 10.4000/asr.888

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2010

Pagination : 397-401

ISBN : 978-2-909036-37-3

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Myriam Revault d'Allonnes, « Le politique entre vie et mort », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 117 | 2010, mis en ligne le 20 janvier 2011, consulté le 15 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/888> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.888>

Le politique entre vie et mort

Le séminaire de l'année 2008-2009 a poursuivi les recherches menées sur le thème de la « problématicité », déjà engagées l'année précédente dans l'analyse des *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire* de Patocka. Sur cette base, ont été abordées la question des modes de subjectivation que nous entretenons avec l'existence démocratique et celle des régimes de croyance liés à cette manière de vivre ensemble. Ce qui a conduit à reprendre et à réactualiser la question de la servitude volontaire à la lumière d'un certain nombre d'éléments liés à la compréhension du monde contemporain et plus particulièrement du vivre-ensemble démocratique. Trois perspectives ont été ainsi abordées : la question de la « servitude volontaire », celle de la « croyance » chez Max Weber et celle des « modes de subjectivation » chez Michel Foucault.

I. Du *Discours de la servitude volontaire* d'Étienne de la Boétie

Du *Discours de la servitude volontaire* d'Étienne de la Boétie, ont été retenus quelques éléments essentiels. On a d'abord posé qu'il n'était possible de pratiquer de ce texte qu'une lecture ouverte, d'émettre des hypothèses qui ne prétendent ni en clôturer le sens ni le figer dans une interprétation globalisante : il s'agissait d'ouvrir ou plutôt de ré-ouvrir des pistes.

La servitude volontaire est essentiellement une servitude « désirante », expression qui lui restitue son caractère énigmatique. Précisément la servitude désirante échappe au dualisme : volontaire/involontaire, vouloir/ne pas vouloir. Il ne s'agit pas d'un problème de libre-arbitre ou de choix lié à des déterminations quelles qu'elles soient mais d'une interrogation sur l'énigme de l'obéissance ou de la soumission. Pourquoi les hommes combattent-ils pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut ?

L'interrogation sur la relation dominants/dominés ne répond pas nécessairement à la forme binaire de la division. La servitude n'est pas non plus synonyme de passivité, car le peuple se soulève, se révolte : la question de la servitude est décalée par rapport à celle de la révolte. Donc la servitude volontaire ne signifie pas l'adhésion et la révolte n'est pas nécessairement le contraire de la servitude. Sans occulter la réalité de la domination, la servitude volontaire oblige à s'interroger sur le rôle de l'imaginaire qui est partie prenante de la réalité du pouvoir. Ce refus du dualisme absolu dominants / dominés amène à refuser l'opposition entre la réalité objective du pouvoir et son imaginaire.

C'est chez Machiavel que l'on trouve l'une des analyses les plus subtiles de ce débordement du pur et simple « rapport de forces » par des notions telles que le désir, la demande, l'appétit, etc. Non seulement la conduite du Prince est indissociable de la représentation qu'en composent les autres, mais son être même est au dehors : le Prince n'existe (puisque la dimension du politique est celle du « paraître ») que pour les autres. On a donc (et c'est ce qu'on retrouve plus ou moins chez la Boétie) une interrogation sur la nature du politique comme tel : il ne s'énonce pas seulement en termes de pouvoir (au sens de « pouvoir sur », en tant que rapport entre commandement et obéissance) et il ne se limite pas à la détermination du lieu du pouvoir, à la manière dont s'exerce l'autorité depuis ce lieu. D'où la mise en évidence d'une nouvelle dimension de la politique où se conjuguent la raison et la passion, le bien et le mal. La « mystification » n'est pas le dernier mot de la relation de pouvoir : la dualité trompeur/trompé est difficile à soutenir jusqu'au bout. Si les sujets se laissent aveugler par l'apparence, ce n'est pas seulement parce que le Prince est un grand simulateur et mystificateur, c'est en partie aussi parce que le Prince maintient l'État, c'est-à-dire l'unité de la communauté politique.

C'est donc la transcendance du pouvoir qui requiert la présence de l'imaginaire. Mais il ne faut pas oublier que l'imaginaire n'a pas toujours la même substance. Toutes les politiques ne répondent évidemment pas de la même façon aux exigences inscrites dans le rapport social et la question est alors la suivante : si une telle politique est possible, quel serait son fondement ? Il ne suffit pas de se référer à l'efficacité de la « bonne image ». S'il n'y a pas de vérité en soi du politique, il n'y a pas non plus de justification à partir du seul constat empirique (réussite ou échec) : dans chaque situation, dit en substance Machiavel, il y a une politique *requise* et elle ne se mesure pas au seul intérêt du Prince. Elle doit s'accorder avec l'être de la société, accueillir la possibilité des contraires, s'enraciner dans le temps (il ne suffit pas de commencer ou de fonder, il faut continuer, instituer) et surtout affronter la limite que constitue l'« impossibilité » des désirs humains. On ne peut pas tous les satisfaire : tel est le tragique de l'action, il faut choisir. Ce n'est pas un relativisme empirique parce qu'il y a un fondement commun : le degré d'ouverture offert à l'action politique. Comment s'inscrire dans le temps et répondre à la *complication* qui régit l'histoire des sociétés ? La certitude a partie liée avec l'épreuve de l'incertain.

La transcendance du pouvoir (qu'il ne faut pas entendre comme une transcendance de type théologico-politique) est bien ce grâce à quoi le peuple se rassemble dans son unité. Il existe plusieurs modalités de ce rassemblement : il existe des pouvoirs de type traditionnel, charismatique, il y a diverses modalités de l'incarnation mais il y a aussi (et c'est la caractéristique du pouvoir démocratique moderne) une sorte de « transcendance » liée à la *représentation*. Car la représentation, ce n'est pas seulement « un homme, une voix » (le suffrage universel), elle n'est pas seulement atomistique. La représentation, c'est à la fois la « délégation » – c'est-à-dire une forme de dessaisissement – mais c'est aussi un lien qui *institue* : elle crée un peuple en retour (ou par voie de retour) :

la représentation est, dans les conditions de l'individualisme moderne, ce qui fait lien. Si l'enjeu de la représentation est de rendre sensible l'unité du pouvoir, de reformuler constamment le contenu de l'intérêt général, la représentation comporte inévitablement une part de croyance (de confiance). Elle mobilise donc les passions, les désirs, les aspirations : autrement dit la force intersubjective du fantasme.

II. Max Weber et la croyance

Pour Max Weber, le trait caractéristique du monde dans lequel nous vivons est la rationalisation : qu'il s'agisse de l'entreprise économique, de la gestion étatique et de l'organisation bureaucratique, mais aussi de la rationalité instrumentale (scientifique et technique). Le monde occidental moderne est avant tout régi selon l'« action rationnelle en finalité », à savoir la recherche de l'efficacité et de la concordance entre les moyens et les fins. Ce type de rationalité a partie liée avec le « désenchantement du monde » : le mouvement par lequel les sociétés sont sorties de l'orbite religieuse, des forces et des séductions magiques est aussi celui par lequel s'est mis en place un processus de rationalisation instrumentale de plus en plus poussé. S'il n'existe en principe aucune puissance mystérieuse et imprévisible qui puisse interférer dans le cours de notre vie, cela revient à désenchanter le monde en le soumettant à un type de rationalité de plus en plus prévisible et calculable.

Il en va ainsi dans le domaine de la politique : Weber remarque par exemple que plus une politique se veut objective et calculable – plus elle se soumet à la rationalité selon les fins – plus elle est étrangère à des sentiments issus d'une éthique religieuse, par exemple la fraternité.

Mais l'emprise croissante de la rationalité selon les fins ne fait pas disparaître ce que Max Weber appelle la « rationalité selon les valeurs ». Celle-ci suppose la priorité absolue des valeurs qui déterminent l'action, quelles qu'en soient les conséquences : celui qui agit d'une manière *purement* rationnelle en valeur le fait sans tenir compte des conséquences prévisibles de ses actes, au service qu'il est de sa conviction portant sur ce qui lui apparaît comme commandé par le devoir, la dignité, la beauté, les directives religieuses, la piété ou la grandeur d'une « cause », quelle qu'en soit la nature.

Ainsi raisonnent et agissent ceux qui, mus par « l'éthique de conviction », obéissent de manière inconditionnelle à divers systèmes de valeur : idéaux chevaleresques, pacifistes, religieux, éthique universaliste, etc. Mais ces deux modes de rationalité sont des « idéaux-types » qui ne se rencontrent jamais à l'état pur dans la réalité empirique.

La rationalité selon les fins n'est donc jamais à elle seule la source de la légitimité des institutions et de l'État : Weber noue sans cesse la requête de légitimité qui émane de l'État et la réponse (ou la demande) qui lui est adressée par les sujets. D'où le rôle fondamental accordé à la « croyance », entendue au sens large comme l'ensemble des modes de subjectivation (affects et représentations). En effet, le cadre conceptuel qui est celui de la sociologie weberienne fait appel à un modèle « motivationnel » et non à un schéma mécaniste ou

binaire (dominants vs dominés) : l'élément de la subjectivation est présent aussi bien du côté des « dominants » qui attendent que leur requête de légitimité soit satisfaite que du côté des « dominés » qui vont répondre d'une manière ou d'une autre, positivement ou négativement, à cette requête. Le cadre de la sociologie compréhensive signifie (pour le dire très rapidement) que l'on doit – lorsqu'on envisage l'activité humaine – prendre en compte le *sens* de l'action : la définition de l'activité intègre à la fois le sens que lui donne l'agent et l'orientation vers autrui. La dimension du sens n'est pas surajoutée à l'activité sur le mode d'une représentation seconde : l'activité doit *d'emblée* être signifiante pour l'agent. Le sens est constitutif de l'action. D'autre part, qu'il s'agisse de personnes singulières ou d'une pluralité d'individus, les agents ne sont pas considérés comme des individus isolés, comme des atomes d'où dériverait le sens. Ils sont envisagés dans leur relation à ce qui les entoure. Lorsqu'on parle d'activité *sociale*, on fait donc référence à une activité *immédiatement orientée vers autrui*. L'activité a non seulement un sens pour le sujet ou l'agent, mais aussi pour les autres. Elle est *intersubjective*. C'est ce qui fait la spécificité de la sociologie compréhensive, laquelle obéit – pour cette raison – à un « modèle motivationnel » et non à une perspective mécaniste. À l'intérieur de ce modèle motivationnel peuvent jouer aussi bien le consentement actif que l'adhésion passive (par omission ou par tolérance), aussi bien le choix rationnel que les considérations affectives. Ne pas agir, s'abstenir, c'est aussi agir. « Ne pas agir fait partie de l'agir ». Le sens subjectif des conduites humaines est indissociable du sens de l'action politique. En particulier, l'analyse weberienne des relations de pouvoir, de leur validité, de leur légitimité, s'attache à la façon dont se nouent la requête de légitimité qui émane du système et les modes de subjectivation qui lui renvoient telle ou telle réponse. La mise en œuvre d'un système de domination n'est pas seulement un effet de la capacité d'imposition du pouvoir, elle est aussi un effet de la croyance des individus en cette même capacité : c'est précisément ce que Foucault avait mis au cœur de ses analyses après avoir abandonné l'hypothèse « répressive ». Toute domination repose non sur la seule contrainte mais sur un minimum de « volonté d'obéir ». Dans son analyse de la célèbre dialectique domination/servitude, Hegel avait fortement mis en évidence cet entrelacement des positions subjectives : l'esclave obéit au maître parce qu'il *croit* que ce dernier (qui a risqué sa vie et préféré la mort à la survie dans la servitude) est la vraie figure de l'être humain. Ce n'est pas seulement en raison de sa faiblesse que l'esclave se soumet, c'est parce qu'il a intériorisé et reconnu la « supériorité » de l'autre. Et lorsqu'au terme de la dialectique hégélienne, la croyance de l'esclave se défait au profit de la croyance en sa propre humanité et qu'il transforme l'idée qu'il se fait de lui-même, il se comprend comme Homme plus et mieux que le Maître et cesse alors de se soumettre.

III. La question de la subjectivation chez Michel Foucault

Cette question – qui doit être poursuivie durant l'année 2009-2010 – a simplement été amorcée à partir de l'exercice du pouvoir défini comme une manière d'agir sur des sujets agissants, comme « une action sur des actions » :

le pouvoir est une « gouvernementalité » consistant à « conduire des conduites et à en aménager la probabilité ». Il faut donc y inclure cet élément essentiel qu'est la liberté : le pouvoir ne s'exerce que sur des sujets libres (et non sur des esclaves entièrement soumis à la contrainte), disposant d'un certain champ de possibilités, de conduites et de réactions. Il n'y a pas de « face-à-face de pouvoir et de liberté », régi par un rapport d'exclusion réciproque mais « un jeu beaucoup plus complexe ». Dans ce jeu, la liberté apparaît « comme condition d'existence du pouvoir, à la fois son « préalable » et son « support permanent » (si elle disparaît, le pouvoir s'anéantit en tant que tel pour laisser place à la pure contrainte violente). La relation de pouvoir requiert de part et d'autre des sujets libres, au moins partiellement. Et elle est aussi ce qui ne peut que s'opposer à l'exercice du pouvoir car elle est foncièrement insoumission. Il n'est donc pas de pouvoir sans refus ni révolte potentiels. Voilà pourquoi la « rétivité du vouloir » et « l'intransivité de la liberté » sont au cœur de la relation de pouvoir. Et cette relation ne manifeste pas tant un antagonisme entre deux positions qu'un « agonisme » où la lutte permanente s'entremêle à l'incitation réciproque.

Le processus de subjectivation – la constitution du sujet, le devenir-sujet – est toujours lié à des situations déterminées. Il s'opère selon des modalités diverses : à travers les effets de discours, les procédures d'enregistrement, de surveillance, de contrôle, par le biais des diverses institutions. Le sujet se constitue donc à travers les diverses techniques qui sont censées assurer sa dépendance, modelé à la fois dans son corps et dans son esprit. Il est en quelque sorte « produit » à travers les relations de pouvoir. Mais la subjectivation, ce n'est pas seulement la soumission de la subjectivité, à savoir l'assujettissement au sens courant du terme. C'est aussi la dimension réflexive, inscrite dans un contexte historique et culturel et donc susceptible de se modifier. Et à cet égard, elle ne désigne pas seulement la façon dont un sujet est amené à se conduire selon les attentes ou les exigences du pouvoir, mais elle ouvre un champ d'expérience où le sujet entretient un rapport actif à soi, à travers un certain nombre d'exercices, de techniques, de pratiques. Aussi la notion de « gouvernementalité », entendue en son sens le plus large, englobe-t-elle à la fois le gouvernement de soi et celui des autres, le rapport de soi à soi et le rapport à l'autre.