

in: L'idée de socialisme sociale au avenir?, ~~de~~ J. Bidet, J. Terrier (eds)
ed. PUF, Paris 1992

Le socialisme entre pouvoir et démocratie communicationnelle

Yves SINTOMER (Florence)

Après la chute du mur de Berlin et la marginalisation des tentatives de « troisième voie » différenciant du capitalisme et du socialisme bureaucratique, il est à la fois légitime et nécessaire de s'interroger sur ce que pourrait être le lien social d'une société où la domination de classe serait dépassée ou en voie de l'être. Légitime, car le « mouvement réel » qui entendait modifier l'ordre existant est entré dans une crise profonde. Nécessaire, parce qu'une discussion de ce genre peut avoir des effets concrets en recréant un projet de société post-capitaliste. Précisons d'emblée que cette question ne vise pas à construire un modèle idéal qu'il conviendrait ensuite d'appliquer dans la mesure du possible. Elle vise plutôt à individuer dans le présent les éléments qu'il est possible et souhaitable de promouvoir.

Il faut constater la faiblesse sur ce point des différentes traditions socialistes. Elles ont, en règle générale, oscillé entre la vision utopiste et la dénégation du problème. Dans le premier cas, l'humanité émancipée est représentée plus ou moins comme une société transparente, à la limite sans rapports sociaux ; elle est conçue sur le modèle d'un Sujet tout-puissant maîtrisant rationnellement son destin dans le cadre d'une abondance matérielle. Dans le second cas, le devant de la scène est occupé par des concepts prétendant viser « plus modestement » la dynamique de « sortie du capitalisme » (de la « dictature du prolétariat » au « socialisme aux couleurs de la France », en passant par les diverses théories du parti révolutionnaire), sans que soit jamais interrogé sérieusement ce à quoi mène la « transition ». L'utopie reste d'ailleurs toujours en filigrane.

En témoigne à merveille ce texte étrange d'un des classiques du socialisme, Léon Trotsky, prononcé quelque temps après la révolution d'Octobre :

« Dans le socialisme, la solidarité constituera la base de la société [...]. La puissante force de l'émulation qui, dans la société bourgeoise, revêt les caractères de la concurrence du marché, ne disparaîtra pas dans la société socialiste. Pour utiliser le langage de la psychanalyse, elle sera sublimée, c'est-à-dire plus élevée et plus féconde [...]. Dans la mesure où les luttes politiques seront

éliminées – dans une société où il n'y aura pas de classes, il ne saurait y avoir de telles luttes –, les passions libérées seront canalisées vers la technique et la construction, [...] vers l'art [...].

« Les hommes se diviseront en "partis" sur la question d'un nouveau canal géant, ou [sur] la répartition d'oasis dans le Sahara (une telle question se posera aussi), sur la régularisation du climat, sur un nouveau théâtre, sur une hypothèse chimique, sur des écoles concurrentes en musique, sur le meilleur système de sport. De tels regroupements ne seront empoisonnés par aucun égoïsme de classe ou de caste. Tous seront également intéressés aux réalisations de la collectivité [...]. Dans une lutte aussi désintéressée et aussi intense, sur une base culturelle s'élevant constamment, la personnalité grandira dans tous les sens et affînera sa propriété fondamentale inestimable, celle de ne jamais se satisfaire du résultat obtenu. »¹

Le texte prévoit certes (ce qui n'est pas si fréquent) des conflits (et même des partis) dans la société socialiste. Mais ces conflits et ces partis sont ceux de l'Éden. L'enjeu aujourd'hui, c'est d'analyser en quoi cette prophétie – qui sans aucun doute *parle* à tous ceux d'entre nous qui viennent d'une tradition socialiste – est théoriquement indéfendable, et s'il existe néanmoins une alternative crédible à l'ordre existant.

De telles visions du socialisme n'ont certainement pas *provoqué* la dérive totalitaire des pays de l'Est. Je pense cependant qu'elles ont contribué à laisser les socialistes désarmés face à l'engrenage bureaucratique qui a saisi, à un degré plus ou moins grand, toutes les sociétés post-révolutionnaires modernes. Du coup, la tradition socialiste prête le flanc à la critique libérale : le libéralisme politique part en effet du fait que, dans le monde moderne, la diversité des opinions implique qu'il faut raisonnablement s'attendre à ce que surgissent des conflits ; pour les trancher et faire respecter les décisions, une certaine forme de contrainte est nécessaire, incarnée principalement par l'État ; mais, en retour, il s'agit de poser des limites morales à la raison d'État. Ce « pragmatisme modeste » se prétend en conséquence plus crédible et plus désirable que le projet socialiste, accusé de ne pas prendre au sérieux le fait du pluralisme et de tomber dans une variante de « communautarisme » en visant plus ou moins explicitement la construction d'une société homogène². Une fraction

1. Léon TROTSKY, *Littérature et révolution*, traduit du russe par P. Frank, C. Ligny et J.J. Mane, Paris, Juliard, 1964 (Moscou, 1924), ch. VIII : « Art révolutionnaire et art socialiste », cité d'après l'édition 10/18, Paris, 1977, pp. 264-266.

2. Pour une reconstruction récente de l'interrogation libérale, cf. Ch. LARMORE, « Political Liberalism », *Political Theory* XVIII, n° 3, August 1990, et *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, 1987 (en particulier le chapitre 4). Larmore pense cependant possible un État non-coercitif, alors qu'un autre libéral de gauche, Robert

croissante du mouvement socialiste reconnaît d'ailleurs implicitement la victoire du libéralisme en adoptant l'essentiel de ses postulats et en se contentant de les lester d'une préoccupation sociale que les libéraux les plus intelligents sont à leur tour prêts à accepter. De là naît la mouvance théorique du « libéral-socialisme » qui domine aujourd'hui la gauche européenne.

Mon propos aujourd'hui est différent : il est certes nécessaire de prendre au sérieux la critique libérale et de réfléchir sur les liens sociaux qui pourraient constituer une alternative à la domination (*Herrschaft*) de classe, dans le cadre des sociétés modernes, complexes et pluralistes ; mais je me servirai pour cela de deux paradigmes assez étrangers à la pensée libérale : celui de la communication, incarné principalement par la théorie habermasienne, et celui du pouvoir tel que Michel Foucault a pu le développer. Après avoir suivi le fil de leurs logiques apparemment opposées, j'essaierai de montrer comment il est possible de les faire jouer ensemble, au prix d'une modification des concepts élaborés par les deux philosophes.

1. Le paradigme de la communication

1. Dans une telle optique, le paradigme de la communication construit par Jürgen Habermas me semble d'une importance cruciale. Ses avantages ne sont pas minces.

Il faut d'abord remarquer que le concept d'agir communicationnel se place dans le cadre d'un raisonnement *contrefactuel*. Il est l'instrument qui permet d'analyser et de critiquer l'écart qui sépare une communication langagière qui s'effectuerait dans une situation idéale de la communication toujours bancale, tronquée ou refoulée, qui est celle de la société actuelle (et, à un degré plus ou moins grand, celle de toutes les situations empiriques).

Le concept d'agir communicationnel n'est pourtant pas un pur idéal : son potentiel est présent dans les interactions quotidiennes et, à partir d'elles, il est possible de reconstruire abstraitement sa logique. Il peut donc soutenir à la fois une analyse du présent et un projet d'avenir. Le concept d'agir communicationnel vise à expliquer comment et dans quelle mesure l'intégration sociale s'effectue à travers la coordination des activités par le langage, et en quoi celle-ci peut être dite rationnelle. Ce type de lien social représente une logique, une rationalité qui s'opposent à celles des deux piliers fondamentaux des sociétés actuelles : le marché capitaliste et l'État bureaucratique. Il permet de dépasser la fameuse opposition plan/marché en faisant porter l'accent sur un troisième terme. Selon Habermas, l'économie

Dahl, est beaucoup plus réaliste à ce sujet (cf. en particulier *Democracy and its Critics*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1989).

capitaliste et l'État bureaucratique ne « fonctionnent » pas au langage, mais à l'argent et au pouvoir. Habermas appelle « rationalité systémique » ce mode différent d'intégration sociale. Les systèmes (économie capitaliste et bureaucratie) se sont historiquement autonomisés par rapport aux actions et aux communications quotidiennes. Ils se présentent aujourd'hui comme une sorte de naturalité (*Naturwüchsigkeit*³) qui échappe au débat public et développe des « lois » propres : celles de la concurrence et de l'obéissance.

Si les systèmes restent toujours « ancrés » dans la communication quotidienne, dont ils ne peuvent se passer totalement, ils exercent une action en retour qu'il est possible de décrire en termes de « colonisation ». En effet, leur dynamique potentiellement « totalitaire » tend à conditionner l'ensemble du social (cette tendance se repère par exemple dans la marchandisation croissante d'activités qui échappaient autrefois au marché capitaliste). Par surcroît, les systèmes génèrent chez les acteurs sociaux la prolifération d'une *rationalité stratégique-instrumentale* et des comportements monologiques fondés sur l'auto-valorisation ; l'individualisme, utilitariste s'incarne ainsi dans la réalité sociale. Habermas résume l'opposition de ces deux rationalités en parlant des logiques contradictoires de la démocratie et du capitalisme⁴.

La théorie de l'agir communicationnel permet d'articuler l'idée d'une société qui ne se réduise pas à un méga-sujet sans pour autant avoir à faire intervenir le Tiers que constituent l'État ou les « lois du marché » pour assurer la cohésion sociale. L'accent est placé sur la communication, sur cet entre-deux qui lie les individus entre eux et les individus avec les structures. La *dimension dialogique* du langage excède d'emblée toute philosophie du sujet. Les individus ne se rencontrent pas avec des intérêts et une personnalité qui préexisteraient à l'échange linguistique, lequel leur permettrait seulement *a posteriori* de se socialiser, de s'opposer, de passer des compromis ou des contrats. La communication est inhérente au procès de constitution de la personnalité : on ne forme jamais seul(e) ses goûts et ses préférences. Réciproquement, le dialogue rationnel ne permet qu'une *tendance* à la fusion des mondes vécus en présence, et la réalité empirique implique que cette tendance ne soit jamais que partielle, qu'elle entraîne toujours non seulement des débats virulents, mais aussi des compromis, des divergences...

3. Cf. J. TEXIER, « Le concept de *Naturwüchsigkeit* dans *L'Idéologie allemande* », *Actuel Marx* 9, 1991

4. Jürgen HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel* (Francfort-sur-le-Main, 1981), Paris, Fayard, 1987, t. 2, p. 379

La théorie de l'agir communicationnel permet d'insister sur la *diversité irréductible des conceptions de la vie bonne*. Elle centre l'espace public sur les questions du bien commun et de la justice : la politique, si elle parle le langage de l'universel⁵, n'abolit pas les différences réelles des ordres de vie. Ce décalage correspond en gros à l'opposition public/privé. Si la frontière autour de laquelle celle-ci s'organise n'est pas fixe (il suffit pour s'en convaincre de mentionner l'émergence historique dans le débat public des thèmes liés au travail ou aux rapports entre les sexes), qu'elle est elle-même objet du débat public, l'opposition structurale demeure, au-delà des variantes historiques, comme l'une des caractéristiques de la modernité qu'une société émancipée ne saurait abolir. Une telle conception récuse l'idée qu'une idéologie englobante de type religieux puisse constituer le ciment du lien social d'une société post-capitaliste (cela touche en particulier la métaphore de la fraternité⁶). Elle s'ancre en cela dans la *modernité* entendue dans son sens idéal. Elle institue par là même un critère qui permet de distinguer les mouvements d'opposition à la modernité capitaliste en fonction de leur dynamique traditionaliste ou post-traditionnelle⁷.

La théorie de l'agir communicationnel *élargit* de façon fondamentale le *paradigme du travail* à un paradigme à même d'expliquer une pluralité d'activités humaines. Là encore, l'atout me semble décisif au regard de l'idée classique de socialisme, toujours écartelée théoriquement entre une approche basée sur les rapports de production et la volonté affichée de pouvoir analyser la société tout entière (d'où les infinies variations sur la métaphore de l'infrastructure/superstructure, sur la politique et la culture comme expressions ou instruments – selon les écoles – des classes en lutte...); et politiquement entre les intérêts du prolétariat et la prise en charge de l'humanité tout entière.

Une remarque est cependant nécessaire : pour tirer toutes les implications positives du concept d'agir communicationnel, il convient de ne pas l'opposer au paradigme du travail, comme le fait Habermas lui-même, pour qui la production constitue la sphère naturelle de la rationalité téléologique. Cette interprétation me semble constituer une version particulière et contes-

5. Cette position se rapproche sur certains points de celle qu'Étienne Balibar développe dans « Un jacobin nommé Marx ? », in collectif, *Permanences de la révolution*, Paris, La Brèche, 1989, p. 229.

6. Cf. la thèse en cours de Véronique Munoz Dardé sur l'histoire de la notion de fraternité, Institut Universitaire Européen, Florence.

7. Elle prend ainsi au sérieux la critique libérale contre toute forme de communautarisme, sans pour autant tomber dans la théorisation d'un droit naturel ou dans une ontologie de type individualiste. Elle laisse cependant ouverte la question de savoir quels sont les types de comportements culturels dont une diffusion ample serait requise, ou au contraire serait fatale au développement relativement harmonieux de l'espace public d'une société post-capitaliste.

table du concept d'agir communicationnel plutôt qu'une logique qui lui serait immanente⁸.

2. Est-ce à dire qu'une société post-capitaliste puisse être pensée dans les termes d'une expansion de la sphère régie par l'agir communicationnel au détriment de celles régies par l'argent et le pouvoir ? Ce n'est sans doute pas si simple. En effet, le paradigme de la communication pose de sérieux problèmes.

Une société consensuelle ?

Un premier ensemble de problèmes tourne autour de la place accordée à la notion de consensus. La discussion argumentée est censée déboucher sur le consensus rationnel (pour peu que soient réunies les conditions d'une situation idéale de communication) ; cette notion permet d'évaluer de façon critique la part de compromis (c'est-à-dire d'un accord qui se base sur les rapports de force existant entre des intérêts monologiques opposés) ou de contrainte qui est inévitablement présente dans les décisions et actions empiriques. Le consensus renvoie certes à une situation idéale, mais le concept reste très fort : trop, sans doute. L'unité formelle de la raison que revendique Habermas se double d'une sorte de raison substantielle qui hante le saut logique, autrement inexplicé, entre le jeu argumenté des prétentions à la validité universelle et l'accord rationnel.

Un tel raisonnement amène avec lui un autre corollaire : la société émancipée est assimilée à la société consensuelle⁹. Revient ainsi par la bande l'utopie d'une société (ou du moins d'un « monde vécu », c'est-à-dire d'un espace qui ne recouvre pas toute la société du fait de l'existence incontournable des mécanismes systémiques) quasiment unifiée décidant rationnellement de son sort.

On peut avancer notamment quatre points permettant d'expliquer cette carence :

– Habermas sous-estime les problèmes posés par l'intrication de différents niveaux de rationalité à certaines frontières : il s'agit d'une part des

8. Sur la dynamique que pourrait prendre une rationalité communicationnelle dans la production, opposée à la rationalité capitaliste fondée sur le profit comme à la rationalité administrative de type étatique, je renvoie à Philippe ZARIFIAN, Christian PALLOIX, *La société post-économique*, Paris, L'Harmattan, 1988 ; et à Philippe ZARIFIAN, *La nouvelle productivité*, Paris, L'Harmattan, 1990.

9. Ces deux idées sont fortement présentes dans toute l'œuvre de Habermas, et sont formulées explicitement dans ses ouvrages des années soixante, comme *La technique et la science comme idéologie* (Paris, Gallimard, 1973 ; édition en all. Francfort-sur-le-Main, 1968) Dans la *Théorie de l'agir communicationnel*, si seul le premier point est explicite, le second demeure implicitement sous-tendu

questions mettant en jeu l'éthique et la science (problème de la bioéthique), et d'autre part des questions liées à la vie bonne et à la justice (comme les problèmes relatifs à la vie, tels que l'avortement). À ces frontières, il est peu probable que la discussion rationnelle puisse jamais aboutir à un consensus ;

– il surestime la maîtrise des êtres humains sur leur environnement, en conservant sur ce point une vision largement prométhéenne. Le fait que les sociétés soient incluses dans des équilibres qui les dépassent (cf. la notion d'écosystème) impose des contraintes d'information et d'action qui font peser sur la communication une limite qui est d'ordre structurel, et non simplement empirique ;

– il néglige la dimension de l'inconscient et la brouille que ce dernier introduit entre la signification (*die Bedeutung*) et ce qu'entendent dire les locuteurs (*die Meinung*). Habermas postule leur fusion et aboutit donc à l'idée d'une communication transparente¹⁰ ;

– il considère le pouvoir comme fondamentalement extérieur à la nature de l'interaction subjective.

Un pouvoir extérieur à la communication ?

Ce problème renvoie à l'idée d'une nature du langage qui serait par essence porteuse de la rationalité communicationnelle (au sens habermassien), les autres dimensions (notamment le pouvoir) étant dérivées ou extérieures. Pour Habermas, la communication linguistique se réduit fondamentalement à l'argumentation. À son tour, l'argumentation est fondamentalement d'ordre « illocutoire » : elle consiste à échanger des arguments rationnels, le meilleur argument emportant la conviction commune. La dimension perlocutoire (la manipulation rhétorique de l'interlocuteur) est seconde : pour manipuler avec succès quelqu'un avec l'aide de la parole, il faut d'abord être compris au premier degré par celui qu'on entend manipuler. Comme chez Kant, l'erreur ne se déploie que sur fond de vérité¹¹.

En conséquence, le pouvoir ne peut naître de l'interaction quotidienne : il doit être importé, il est le produit de la colonisation du « monde vécu » par les mécanismes systémiques. Le langage devient en quelque sorte univoque : Habermas déclare que « l'intercompréhension est inhérente au langage humain comme son *telos* »¹². Une étape supplémentaire est franchie lorsque l'on ajoute la dimension temporelle : cette structure communicationnelle va devenir le moteur de l'évolution historique à partir du moment

10. Sur ce point, comme sur d'autres, cf. J.M. VINCENT, *Critique du travail*, Paris, PUF, 1987.

11. Ce rapprochement m'a été suggéré par Steven Lukes.

12. *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., t. 1, p. 297.

où le langage permet la socialisation. Les structures formelles de la rationalité communicationnelle définissent la direction du développement historique (c'est précisément ce qui constitue le processus historique de rationalisation) parce que les sociétés peuvent, à travers des procès d'apprentissage, développer ces propriétés formelles de manière cumulative ; du coup, la communauté de communication idéale devient le *telos* de l'histoire, *telos* « formel » mais cependant *telos*, qui s'oppose seulement à cette autre socialisation, de type extra-langagier, qui s'organise autour des systèmes de l'argent et du pouvoir.

On aboutit ainsi à la perspective d'une société où s'opposent deux types « purs » de socialisation : d'une part les flots désincarnés de communication discursive portés vers le consensus rationnel, de l'autre les mécanismes systémiques naturalisés. Un tel dualisme éprouve quelque difficulté à s'incarner dans des analyses concrètes sans tomber dans des difficultés insurmontables (pour ne prendre qu'un exemple, Habermas tend parfois à réserver la culture au domaine de la communication et l'économie et la politique au domaine des systèmes). Il débouche de plus sur une véritable incapacité à traiter des réalités « intermédiaires » telles que la représentation, les spécialistes, les médias, les organisations de la société civile...

2. Le paradigme du pouvoir

Pour tenter de sortir de ces apories, une critique interne du système habermassien n'est pas suffisante. On peut par exemple suivre le fil qu'a tissé Michel Foucault : si le discours foucauldien débute apparemment par une démarche radicalement opposée, il évolue suffisamment pour qu'un dialogue puisse se nouer et que les deux problématiques puissent entrer en rapport.

1. J'irai plus vite dans la description du paradigme du pouvoir, tel qu'il a été défini par Michel Foucault dans *Surveiller et punir* (1975) et dans les écrits contemporains de ce texte. Il suffira de rappeler que, pour le Foucault de ces années, le *pouvoir* (ou plus exactement le complexe savoir/pouvoir) est *l'élément fondateur de toute socialité*. Loin d'être seulement contingentes ou empiriques, les relations de pouvoir sont constitutives des rapports humains. Elles sont en quelque sorte le moteur de l'histoire. La *subjectivité* est avant tout *assujettissement* aux normes historiques variables auxquelles aboutissent les jeux de pouvoir/savoir. La libre communication que revendiquent les Lumières et la modernité en est elle-même un des effets. La ramification contemporaine des relations de pouvoir plonge au plus profond de la « liberté » des sujets, de la société civile, de la culture. Dans une telle perspective, on pourrait dire que le socialisme ne saurait être

autre chose qu'un arrangement spécifique des jeux de pouvoir/savoir, à l'instar des démocraties « bourgeoises » modernes et sans qu'il soit possible de recourir à des critères trans-historiques qui permettraient de dire qu'il est « préférable » à celles-ci (ou à toute autre forme sociale concevable).

Le risque de relativisme est inhérent à une telle conception : les possibilités de critiques ou de luttes sont certes ouvertes, mais seulement en négatif ou en termes de résistance. Et la critique, en produisant du savoir, retombe dans les jeux de pouvoir, tout comme le font les luttes dans leur résistance au pouvoir. La réduction du social aux jeux de pouvoir/savoir interdit de penser qu'une alternative véritable soit possible. Elle aboutit aux confusions de Foucault exprimant une certaine sympathie pour la « spiritualité islamique » à l'œuvre au début de la révolution iranienne, ou à sa complaisante présentation d'un André Glucksmann¹³.

2. Le relatif silence éditorial de Michel Foucault durant les années qui suivirent la publication de *La volonté de savoir* (1976) témoigne du fait que Foucault lui-même avait pris conscience de ces difficultés. Un examen attentif des thèmes nouveaux qui émergent lorsque ce silence prend fin est tout à fait instructif.

Le pouvoir reste toujours une relation constitutive de la socialisation, mais il voit sa place relativisée. Foucault déclare : « Ce n'est pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches. »¹⁴ Il effectue une autocritique explicite¹⁵ et finit par reformuler de manière rétrospective l'ensemble de son travail dans la préface au deuxième tome de *l'Histoire de la sexualité* (1984). Il distingue alors trois plans :

– l'analyse des pratiques discursives et de la formation des savoirs (*Les mots et les choses, Histoire de la folie*) ;

– l'analyse des « relations multiples, [des] stratégies ouvertes et [des] techniques rationnelles qui articulent l'exercice des pouvoirs » (*Surveiller et punir, La volonté de savoir*) ;

13. Cf. en particulier Michel FOUCAULT, « La grande colère des faits » (présentation de l'ouvrage de Glucksmann, *Les maîtres penseurs*), *Le Nouvel Observateur*, 9/5/1977 ; « À quoi rêvent les Iraniens ? », « Réponse de Michel Foucault à une lectrice iranienne » et « Lettre ouverte à Medhi Bazargan », *Le Nouvel Observateur*, 16/10/1978, 13/11/1978 et 14/4/1979 ; « Entretien avec Michel Foucault : L'esprit d'un monde sans esprit », postface à Claire BRIERE, Pierre BLANCHET, *Iran, la révolution au nom de Dieu*, Paris, Seuil, 1979.

14. Michel FOUCAULT, « Pourquoi étudier le pouvoir : la question du sujet », in Hubert DREYFUS, Paul RABINOW, *Michel Foucault. Un parcours philosophique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 298.

15. Cf. par exemple Michel FOUCAULT, Richard SENETT, « Sexuality and Solitude », *London Review of Books*, 21/5-3/6/1981.

– L'étude des « modalités du rapport à soi par lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet » (*L'usage des plaisirs, Le souci de soi*)¹⁶.

De cette trilogie découlent trois modes distincts de formation de la subjectivité. Foucault demeure toujours aussi opposé à l'idée d'un « sujet souverain, fondateur, [d']une forme universelle de sujet qu'on pourrait retrouver partout »¹⁷. Cependant, la constitution historique de la subjectivité est désormais très loin d'être synonyme d'assujettissement : elle s'effectue à travers une combinaison variable des trois formes structurées de la subjectivation. Foucault effectue un « tournant éthique » entre le premier et le second tome de *l'Histoire de la sexualité*, et le concept de pouvoir qu'il utilise n'est plus le même : à un concept quasi transcendantal succède un concept beaucoup plus « faible »¹⁸.

3. Quelles sont les dimensions exactes de ce tournant ? On va voir qu'elles ne sont pas indifférentes à notre interrogation sur le socialisme. Pour le domaine qui nous intéresse, elles se regroupent pour l'essentiel autour de cinq axes :

– Les *relations de pouvoir* sont définies comme des « jeux stratégiques » entre individus : ils constituent des relations dans lesquelles « on

16. Cf. *Histoire de la sexualité*, t. 2 : *L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 10-12.

17. Michel FOUCAULT, « Une esthétique de l'existence », entretien avec Alessandro Fontana, *Le Monde*, 15-16/7/1984. Cf. aussi « L'éthique du souci de soi comme pratique de liberté », propos recueillis par R. Fernet-Betancour, H. Becker et A. Gomez Müller, *Concordia* 6, 1984, p. 106-107.

18. On peut dater très précisément le moment où le tournant devient qualitatif et où, pour reprendre une formulation connue, Foucault « change de terrain » : le séjour aux États-Unis du printemps 1983. Après cette date, la nouvelle problématique, qui n'en est encore qu'à ses débuts, a cependant une clarté et une cohérence tout à fait conséquentes. Foucault remanie alors considérablement le plan de *l'Histoire de la sexualité* et infléchit la problématique de l'ouvrage en rédigeant la préface du second tome. Le changement de terrain peut s'observer sur le vif dans les entretiens, en bonne partie inédits, que Michel Foucault eut en avril 1983 avec une série de théoriciens américains, et dont l'« Entretien avec Hubert L. Dreyfus et Paul Rabinow (À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours) » (in H.L. DREYFUS, P. RABINOW, *op. cit.*), et le texte « Politics and Ethics : An Interview » (in Paul RABINOW (ed.) : *The Foucault Reader*, New York, Pantheon Books, 1984) ne donnent qu'un aperçu partiel. (Cf. les transcriptions des entretiens entreposées au Fonds Michel Foucault, réf. D 250 (2 à 12)*). Les textes postérieurs au tournant sont essentiellement le second et le troisième tomes de *l'Histoire de la sexualité* (Paris, Gallimard, 1984), l'entretien de *Concordia* (art. cité), le texte « Une esthétique de l'existence » (art. cité), et l'entretien avec Paul Rabinow : « Polemics, Politics, and Problematisations » (in *The Foucault Reader*, *op. cit.* ; ms français au Fonds Michel Foucault, réf. D 250 (1)*). Cf. aussi les deux entretiens, plus superficiels, avec François Ewald (« Le souci de la vérité », *Le magazine littéraire*, mai 1984) et avec Gilles Barbedette et André Scalia (« Le retour de la morale », *Les nouvelles littéraires*, 28/6-5/7/1984).

veut essayer de diriger la conduite de l'autre »¹⁹. Cela implique que le jeu soit ouvert : « il ne peut y avoir de relations de pouvoir que dans la mesure où les sujets sont libres », libres d'accepter le pouvoir ou de lui résister²⁰. Les relations de pouvoir se distinguent donc non seulement des relations fondées sur la violence²¹, mais encore des « états de domination » dans lesquels le jeu est bloqué, où « les relations de pouvoir sont fixées de telle sorte qu'elles sont perpétuellement dissymétriques et que la marge de liberté est extrêmement limitée » (Foucault donne en exemple la structure conjugale traditionnelle)²². Foucault introduit donc une notion, celle de la domination, qu'il rejetait explicitement auparavant. Il différencie le champ conceptuel du pouvoir tel qu'il était défini dans *Surveiller et punir* entre une notion de type intersubjectif et une notion relevant en quelque sorte du « systémisme ».

– Cette première distinction en rend possible une deuxième, qui la redouble : « le sujet se constitue à travers des *pratiques d'assujettissement*, ou, d'une façon plus autonome, à travers des *pratiques de libération, de liberté* »²³. L'apparition de la catégorie de liberté marque là encore une rupture avec la conceptualité antérieure de Foucault : elle va bien au-delà de la simple résistance au pouvoir, elle est pratique de constitution en positif de la subjectivité. Il faut cependant noter que cette catégorie s'applique avant tout au travail de soi sur soi, qu'elle est moins intersubjective que la notion de pouvoir – et ce, même si des « règles, styles, conventions », c'est-à-dire un « milieu culturel », sont le terrain obligé à partir duquel s'exercent ces pratiques²⁴.

19. « L'éthique du souci de soi... », art. cité, p. 114 et p. 108. Cf. aussi la conversation D 250 (7)*, *op. cit.*, p. 23.

20. « L'éthique du souci de soi... », art. cité, p. 108-109.

21. Cela n'est pas nouveau chez Foucault, même si la formulation qu'il adopte désormais est plus explicite. Cf. D 250 (7)*, *op. cit.*, p. 15 et p. 23.

22. « L'éthique du souci de soi... », art. cité, p. 108. Foucault précise également qu'entre ces deux pôles se situent les « technologies gouvernementales » à travers lesquelles « s'établissent et se maintiennent les états de domination » (*ibid.*, p. 114-115). Cf. aussi la première préface, restée inédite, au second tome de *l'Histoire de la sexualité* (ms accessible au Fonds Michel Foucault, réf. D 238*, p. 9-10).

23. « Une esthétique de l'existence », art. cité. Foucault emploie d'autres termes pour définir cette opposition structurale : « pratiques coercitives » *versus* « pratiques de soi », « morale comme obéissance à un code de règles » *versus* « esthétique de l'existence ». Cf. aussi « L'éthique du souci de soi... », art. cité, p. 99.

24. Cf. « Une esthétique de l'existence », art. cité. Cf. aussi l'entretien à *Concordia* (art. cité) : « Si maintenant je m'intéresse à la manière dont le sujet se constitue d'une façon active, par les pratiques de soi, ces pratiques ne sont pas néanmoins quelque chose que l'individu invente lui-même. Ce sont des schémas qu'il trouve dans sa culture et qui lui sont proposés, suggérés, imposés par sa culture, sa société et son groupe social. » (p. 107). Cf. encore, dans la première version, inédite, de la préface de *L'usage des plaisirs*, le passage où Foucault explique que dans l'éthique du travail sur soi, « il ne faut pas comprendre simplement des modalités subjectives et personnelles qui ne relèveraient

– Cependant, ces pratiques de liberté que l'individu peut développer peuvent trouver un certain équivalent sur le plan intersubjectif dans la notion de *réciprocité*. Les deux termes ne s'enchaînent pas de façon nécessaire, comme en témoigne la manière dont les Grecs conçoivent leur sexualité : le travail de soi sur soi des citoyens est conçu comme le pendant du gouvernement sur les autres, et l'esthétique de la sexualité est celle de celui qui joue le rôle actif, qui pénètre l'autre. Mais c'est ce point précis (qui commande la contradiction majeure de cette éthique sexuelle : l'amour des garçons, qui sont à la fois passifs et futurs citoyens, donc futurs « actifs ») que Foucault questionne chez les Grecs : la « faute » des Grecs, c'est le refus de la « réciprocité » sur le plan du plaisir physique, c'est que leur éthique est « complètement dissymétrique », qu'elle « ne prend pas en compte le plaisir des autres », et tout simplement qu'elle « ne prend pas les autres en compte ». Et ce problème spécifique des Grecs nous renvoie à nos responsabilités : « Sommes-nous capables aujourd'hui d'avoir une éthique du plaisir qui serait capable de prendre en compte le plaisir de l'autre ? »²⁵.

– Cette triple distinction va permettre à Foucault de sortir des contradictions qui guettaient son duo conceptuel pouvoir/résistance dans les années soixante-dix. Certes, « le pouvoir est toujours présent »²⁶ ; il est en même temps « un jeu nécessaire à l'existence d'une société » et « le plus dangereux des jeux de l'espèce humaine » ; en conséquence, une pensée critique et des pratiques de résistance sont toujours nécessaires. Cependant, les distinctions formelles définies plus haut autorisent, au-delà de la diversité irréductible des contextes historiques, à affirmer « qu'il y a de très bonnes raisons, et des raisons très raisonnables, pour choisir telle pratique plutôt que telle autre – ou du moins d'être moins critique envers les unes qu'envers les autres »²⁷. Ce sont ces standards de valeur qui permettent à Foucault de juger la morale virile des Grecs comme « *quite*

que de l'expérience intérieure des individus ; il s'agit de pratiques complexes qui ont leurs règles qui se transmettent, qui s'enseignent et s'apprennent, qui ont des modèles, lesquels se transforment et s'élaborent. Ce noyau "éthique" donne bien sa forme à l'expérience morale des individus ; c'est bien lui, puisqu'il définit les modes du rapport à soi-même, qui fait que l'individu peut faire de sa propre activité une expérience morale qui lui est personnelle ; mais il n'en relève pas moins d'une pratique commune, qui a elle-même ses formes et ses conditions de transformation dans une société et une culture. On peut l'étudier historiquement, à côté des types de "moralité" et à côté des systèmes de codes, comme les formes d'un "art de vivre" » (D 238*, *op. cit.*, p. 45-46).

25. Entretiens D 250 (4)*, *op. cit.*, p. 34, et D 250 (5)*, *op. cit.*, p. 26-27. C'est d'ailleurs sur ce point que Foucault tend à valoriser l'apport des stoïciens, qui insistent plus que les Grecs sur cette reconnaissance de l'autre : ils vont considérer « the sexual partner as somebody who is equal, and not only as an adult » (entretien D 250 (7)*, p. 20). Cf. également toute la problématique contenue dans *Le souci de soi*.

26. « L'éthique du souci de soi... », art. cité, p. 108.

27. Entretien D 250 (7)*, *op. cit.*, p. 25-26 et 22.

disgusting », et de se démarquer d'un Richard Rorty disant « tout est également bon » pour lui opposer l'attitude suivante : « Il faut faire attention, tout est dangereux, mais pas au même degré et au même moment »²⁸.

– Dans cette perspective, une chose reste un peu obscure : d'où peut naître la réciprocité ? Que le concept n'aille pas de soi dans le système foucauldien, cela est amplement démontré par l'ontologie formelle que Foucault est parfois tenté de construire : l'individu pourrait développer trois types de relations : « rapports de maîtrise sur les choses », « rapports d'action sur les autres », « rapports à soi-même ». À ces trois types de relation correspondraient les axes du savoir, du pouvoir et de l'éthique²⁹. Dans une telle perspective, l'intersubjectivité semble constituer le domaine réservé du pouvoir (dans une conception opposée symétriquement à celle de Habermas), alors que la liberté semble ne pouvoir être conçue que de façon monologique. Pourtant, l'orientation générale de ses recherches poussait Foucault dans une autre direction. En témoigne le fait qu'il ait été durant plusieurs années tenté de raccrocher sa propre typologie à la trilogie effectuée par Habermas dans les années soixante :

- manipulation des choses : production ;
- usage des signes et des symboles : signification-communication ;
- détermination à fin stratégique des conduites des individus : domination ;

en y ajoutant une quatrième dimension :

- travail sur soi des individus : techniques de soi³⁰.

L'intersubjectivité est du même coup analysée sur les deux plans du pouvoir et de la communication. C'est cette idée qu'il reprendra dans l'un de ses derniers entretiens : il y énumère les « trois éléments fondamentaux de toute expérience » : « un jeu de vérité, des relations de pouvoir, des

28. Entretien D 250 (5)*, *op. cit.*, p. 28 et 30.

29. « What Is Enlightenment ? », in *The Foucault Reader*, *op. cit.*, p. 48-49 ; ms français au Fonds Michel Foucault, réf. D 250 (13-16)*, p. 9-10.

30. « Technologies of the Self » (séminaire de Michel Foucault à l'Université de Vermont en 1982), in L.H. MARTIN, H. GUTMAN, P.H. HUTTON (eds) : *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Londres, The University of Massachusetts Press, Tavistock Publications, 1988, p. 18. Cf. également « Sexuality and Solitude », art. cité ; « Pourquoi étudier le pouvoir... », art. cité, p. 298 ; « Le pouvoir, comment s'exerce-t-il ? », in H.L. DREYFUS, P. RABINOW, *op. cit.*, p. 309-311 ; et « Entretien avec Hubert L. Dreyfus et Paul Rabinow (À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours) », *ibid.*, p. 332. Cette trilogie se retrouve encore, relativisée cette fois comme une distinction interne au savoir, dans la première préface inédite du second tome de *l'Histoire de la sexualité* (D 238*, *op. cit.*, p. 8). Pour l'élaboration de Jürgen Habermas lui-même, cf. « Connaissance et intérêt », in *La technique et la science comme idéologie*, *op. cit.*, en particulier p. 151-158.

formes de rapport à soi et aux autres », refusant par là toute liaison nécessaire entre l'intersubjectivité et le pouvoir³¹.

C'est justement sur ce point que s'esquisse une convergence, au moins partielle, avec Habermas. Parlant de son propre travail, mais aussi de la situation en URSS, Foucault se livre à un éloge du dialogue, dans lequel « les droits de chaque personne sont en quelque sorte immanents à la discussion », liés à la logique de l'argumentation : « Questions et réponses relèvent d'un jeu - d'un jeu à la fois plaisant et difficile - où chacun des deux partenaires s'applique à n'utiliser que des droits qui lui sont donnés par l'autre, et par la forme acceptée du dialogue. » À l'inverse, celui qui polémique ne reconnaît pas l'autre comme « un sujet ayant le droit de parler ». La polémique, « figure parasitaire de la discussion et obstacle à la recherche de la vérité », fonctionne sur le modèle de la pratique judiciaire : elle « n'ouvre pas la chance d'une discussion égale ; elle instruit un procès ; elle n'a pas affaire à un interlocuteur, elle traite un suspect »³².

Au-delà de la domination, la coexistence conflictuelle des jeux de pouvoir et des pratiques de liberté dessine un terrain où sont possibles non seulement les résistances, mais aussi la réciprocité, voire le consensus : « Il arrive qu'une relation de pouvoir devienne une relation consensuelle, ou au contraire qu'une relation consensuelle devienne une relation de pouvoir. »³³ Dans une certaine mesure, Foucault partage la volonté d'une démarche de type contrefactuel. Le modèle du consensus rationnel peut être utilisé comme « un principe critique », mais pas comme un principe régulateur : ce serait « trop dire, parce qu'à partir du moment où vous dites principe régulateur, vous admettez que c'est bien en fonction de cela que doit s'organiser le fait, dans les limites qui peuvent être définies par l'expérience et le contexte. Je dirais plutôt que c'est [...] une idée critique à avoir en permanence : se demander quelle est la part de non-consensualité qui est impliquée dans une relation [donnée] de pouvoir, [si] cette part de non-consensualité est nécessaire ou non, et [...] interroger toute relation de pouvoir dans cette mesure-là. Je dirais à la limite : il ne faut [...] pas être pour la consensualité, mais [...] contre la non-consensualité. »³⁴ La situation idéale de communication peut ainsi être l'un des critères formels permettant d'évaluer dans une perspective normative les pratiques sociales. Mais elle ne permet pas, même de manière potentielle, de générer dialecti-

31. Cependant, la liberté restera toujours pour lui, de façon primordiale, l'affaire d'un travail de soi sur soi (cf. « Polemics, Politics, and Problemizations », art. cité, p. 387 ; ms français D 250 (1)*, *op. cit.*, p. 11-12).

32. *Ibid.*, p. 381-382 (p. 1-2).

33. Entretien D 250 (2)*, *op. cit.*, p. 26.

34. « L'histoire du droit - An Interview », *op. cit.*, p. 378-379 (ms français, réf. D 250 (2)*, p. 11).

quement l'idéal à partir de ce qui est, grâce à un processus plus ou moins linéaire. La communication ne constitue pas la nature de la langue ou de la socialité humaine :

« L'idée qu'il pourra y avoir un état de communication qui soit tel que les jeux de vérité pourront y circuler sans obstacles, sans contraintes et sans effets coercitifs, me paraît de l'ordre de l'utopie. C'est précisément ne pas voir que les relations de pouvoir ne sont pas quelque chose de mauvais en soi, dont il faudrait s'affranchir ; je crois qu'il ne peut pas y avoir de société sans relations de pouvoir, si on les entend comme stratégies par lesquelles les individus essayent de conduire, de déterminer la conduite des autres. Le problème n'est donc pas d'essayer de les dissoudre dans l'utopie d'une communication parfaitement transparente, mais de se donner les règles de droit, les techniques de gestion et aussi la morale, l'*ethos*, la pratique de soi, qui permettront, dans ces jeux de pouvoir, de jouer avec le minimum possible de domination. »³⁵

Conclusion

1. Ce double détour par les paradigmes du pouvoir et de la communication peut nous aider dans la tentative de penser ce que pourrait être une société post-capitaliste, en refusant l'illusion de la transparence et de la réconciliation. Non que nous puissions répondre vraiment à la question initiale : comment les individus pourraient-ils « tenir ensemble » une fois dépassée (ou en voie de dépassement) la domination de classe ? Mais un certain chemin semble avoir été parcouru.

Il n'y a pas de *telos* qui nous pousse vers un monde de communication idéale. Il y a en revanche des *possibles*, des tendances contradictoires ancrées dans les structures de la socialité contemporaine, et nous avons des arguments raisonnables pour préférer certaines tendances plutôt que d'autres et pour tenter de les favoriser dans la mesure de nos moyens. Il ne s'agit donc pas de prouver que la liberté ou la justice sont (ou ne sont pas) le propre de l'*homme*, mais de comprendre comment les individus concrets d'une société donnée, en l'occurrence de notre société capitaliste moderne, peuvent soutenir une perspective crédible de société plus libre et plus juste.

En ce sens, le concept de communication est central, une fois débarrassé de son « naturalisme » et à condition qu'on le couple au paradigme du pouvoir. À son tour, la notion trop générique de pouvoir doit être spécifiée en trois concepts distincts :

35. « L'éthique du souci de soi... », art. cité, p. 113-114.

– les *relations de pouvoir (Macht)* proprement dites, au sens du dernier Foucault, constituent des relations stratégiques-instrumentales dans un jeu « ouvert » politiquement et socialement.

– la *domination (Herrschaft)*, quant à elle, exprime quelque chose de différent : lorsque se figent les jeux de pouvoir sans possibilité de réversibilité, lorsque celle-ci est remplacée par une asymétrie qui semble hors de portée de la critique et de la contestation, qui semble être nature ou seconde nature. Dans la société moderne, la possibilité de la domination s'inscrit dans le fait que les comportements stratégiques-instrumentaux des individus peuvent s'articuler à la rationalité systémique du marché capitaliste et de l'État bureaucratique. Réciproquement, ces « systèmes » ne tiennent pas « naturellement » et doivent étayer leur rationalité sur des rapports de domination³⁶.

– Il faudrait ajouter une troisième notion : celle de *puissance (potentia)* : elle exprime, quant à elle, la capacité des individus et des groupes à agir collectivement sur leur histoire et sur leur environnement à travers une communication rationnelle, à prendre conscience de leurs limites et, éventuellement, à les faire reculer en partie. Ce concept renvoie à la notion spinoziste de la puissance, ou à la conception du pouvoir que développait Hannah Arendt³⁷ (mais il faudrait, dans les deux cas, revoir les concepts avec le filtre de la pluralité irréductible des sociétés modernes).

Si l'on voulait résumer à l'aide de ces concepts l'idée d'une société post-capitaliste, il serait peut-être possible de dire que son lien social reposerait essentiellement sur des jeux « ouverts », dans un processus maximisant la communication et la puissance, limitant les relations de pouvoir et tendant à faire disparaître la domination...³⁸

36. Je rejoins en ce sens l'idée émise par Jacques Bidet, selon lequel la rationalité économique est aussi politique (Cf. *Théorie de la modernité*, Paris, PUF, 1990). Cette donnée ouvre la *possibilité* qu'une lutte contre la domination puisse déboucher sur la remise en cause de la rationalité systémique. L'inverse est vrai aussi, et c'est peut-être ce qui fonde la possibilité que le mouvement écologique, partant d'une remise en cause de la rationalité productiviste et techniciste, se voie porté par sa dynamique même à s'attaquer à la domination sociale.

37. Pour une reprise de la filiation spinozienne, cf. en particulier Jacques BIDET, *op. cit.* Pour une appréciation critique du concept de pouvoir chez Hannah Arendt, cf. Jürgen HABERMAS : « Hannah Arendt's Communications Concept of Power », traduit par T. McCarthy, *Social Research*, spring 1977.

38. La perspective d'une combinaison des paradigmes du pouvoir et de la communication est également proposée par André Tosel, quoique dans une perspective théorique un peu différente. Cf. « L'autonomie de la démocratie », *M.*, 45, avril 1991.

2. En conclusion, on peut s'interroger sur ce qui reste de l'idée de socialisme dans tout cela. Deux thèmes au moins sont repris et renouvelés, qui sont au cœur, sinon de toute la tradition socialiste, du moins de la tradition marxiste : la critique de l'État bureaucratique et de l'économie capitaliste. En cela, tout projet de société post-capitaliste est tributaire de la (ou de cette) tradition socialiste. Cependant, après les avatars des révolutions du XX^e siècle, ne serait-il pas préférable d'effectuer une rupture avec le projet socialiste, quitte à en reprendre certains éléments mais en les situant sur un terrain nouveau ? Il est sans doute trop tôt pour répondre à une telle question.

En tous cas, il me semble que la tradition socialiste doit, si elle veut retrouver un nouveau souffle, sortir d'elle-même, se confronter avec des théories qui lui sont largement étrangères, plutôt que de se livrer à une introspection sans fin ou à une exégèse de ses propres classiques. C'est à ce prix qu'elle pourra peut-être un jour lever les ambiguïtés traditionnelles de l'idée de socialisme, celles-là mêmes dont nous sommes partis au début de cette présentation.