

LE DESIR DE REGLEMENT

Désir de légitimation et éthique administrative

PAR

Paul-Laurent ASSOUN

Professeur de Philosophie à l'Université de Nîmègue

Il y a peut-être lieu de commencer par une dénégation : cet exposé, conjoignant l'administration à la psychanalyse, ne relève pas d'une « psychologie de l'administration » : c'est même juste le contraire — ce que l'étayage de notre thèse fera, nous l'espérons, comprendre.

Il intervient pourtant sur un champ qui revient à se demander de quel « motif » ou de quel « mobile » se soutient le sujet qui adhère à ce qui est la pierre de touche de l'univers administratif, soit le « règlement ». Cela revient à en interroger la dimension inconsciente et désirante pour déterminer ce qui, dans le sujet, se trouve « intéressé » au règlement. Mais cela relève précisément de *la structure du sujet* plutôt que de la teinte du vécu — quoique le vécu de l'administration s'en trouve croyons-nous singulièrement éclairé. Aussi bien la déconstruction de cette logique, voire de cette « éthique » du rapport du sujet au règlement, substance même de l'administration, requiert-il un moment philosophique, bien plus qu'une spéculation psychologique.

Ce qui est d'ailleurs à penser, dans le sujet du « vécu administratif », c'est une certaine dés-affection du vécu lui-même, que l'on restitue volontiers sous le terme de « déshumanisation » ; terme ambigu car, outre qu'il mélange allégrement le point de vue de la norme (pris au sens le plus conformiste) et celui de la psyché (pris au sens le plus naïf), il ne parvient au fond qu'à donner à ce vécu et à ce dont le sujet se gratifie, qu'une vision négative et mystérieuse qui en renforce l'effet — en l'abandonnant à l'évidence opaque d'un *fait*. Le point de vue *psycho-analytique* nous servira au contraire à le *déconstruire*.

I. — FIGURES ET PUISSANCES DU RÈGLEMENT

A) *La casuistique réglementaire*

Une rapide phénoménologie de l'idée même de « règlement » nous sera utile pour en délimiter le contenu et l'enjeu au plan qui nous intéresse, inconscient.

Il y a règle ou règlement quand on se trouve en présence d'une « formule indiquant ou prescrivant ce qui doit être fait dans un cas déterminé »¹. Il y a donc là l'idée de prescription, couplée à celle de « cas ». Rien d'étonnant qu'on ne soit pas loin de l'idée de « casuistique », dont l'aspect péjoratif, acquis depuis Pascal², ne doit pas faire oublier l'importance. Il se pourrait bien que le « casuiste » ait le premier éprouvé les problèmes de cette logique à la fois concrète et prescriptive dont l'administrateur prendra le relais au XIX^e siècle. Il y a en effet à comprendre là l'idée d'une « étude des cas de conscience, c'est-à-dire des problèmes de détail qui résultent de l'application des règles éthiques à chaque circonstance particulière »³ — en contraste de l'éthique qui les énonce dans leur pureté. Le casuiste comme l'administrateur doit en effet prescrire en fonction des « circonstances » : c'est en effet l'homme qui doit articuler la règle à la circonstance, mais aussi savoir régler la circonstance même.

Qu'on ne s'étonne pas dès lors de trouver envers lui adressé le soupçon adressé jadis aux casuistes, celui « d'aboutir, par des subtilités de logique, à justifier n'importe quels actes »⁴. Plutôt faut-il dire qu'il tire sa légitimité, justement, de « l'acte ». Le jeu de mots n'est pas fortuit : le règlement émane de l'exécutif, parce que le règlement dit administratif est en lui-même un « acte » — dit « administratif » — et tendant à édicter une

1. D'après l'article « Règle » du *Vocabulaire et technique de la philosophie* d'André Lalande, librairie Félix Alcan, 1926, t. II, p. 695. Le règlement est ce qui donne son corps matériel à la « règle » : en ce sens, le règlement n'a pas d'autre sens que la « règle », à cela près qu'il donne à la règle son caractère objectif et littéral. Le règlement est donc à la fois forme (comme expression de la règle) et « objet ». La règle garde donc un caractère abstrait, tandis que le règlement se pose comme un objet lisible et quasi tangible — ce qui n'est pas sans conséquences pour son « pouvoir » social et inconscient (cf. *infra*).

2. Cf. La charge fameuse des *Provinciales* contre la casuistique jésuitique.

3. D'après l'article « casuistique » du *Vocabulaire* de Lalande, *op. cit.*, t. I, p. 97. Il faudrait alors préciser que la casuistique administrative répond plutôt à la définition de la « casuistique » dite « objective », celle qui, « sans égard à l'état intime de telle ou telle conscience, étudie dans l'abstrait tels ou tels conflits de devoirs nés de l'enchevêtrement de faits accidentels » — ce qui donne sa préention propre à la science dite « administrative ». Quant à la « casuistique » dite « subjective », celle qui « proportionne les obligations, les conseils, les exigences morales au degré de lumière et de force de chaque âme afin de l'élever *per gratias debitas* à trancher les cas de conscience d'une manière de plus en plus délicate », elle serait plutôt devenue l'art du « décideur » dans le rapport aux si bien nommés « administrés ».

4. Art. « casuistique », citée, *ibid.*

disposition générale et impersonnelle. Par là-même, il hérite de l'ambiguïté de l'acte même : d'une part, il semble voué par nature à être subordonné à la *loi* — se bornant à compléter celle-ci pour en régler l'application ou suppléer à une loi inexistante, alors que, de fait, il ne cesse de gagner du terrain⁵. Bref, le règlement semble pointer vers quelque danger de subversion de la rationalité de la loi par l'irruption d'un arbitraire de pouvoir. Régler, ne serait-ce pas, aussi, menacer de dérégler la loi même, l'usurpant sous prétexte de l'« appliquer » ? Ethique contre casuistique, donc, le débat n'est pas clos.

Le règlement colle à la loi comme la condition pratique de son passage à la réalité : la loi, sous peine de rester « lettre morte », doit bien en effet « exposer son corps sacré à la réglementation » ; mais justement, ce petit nœud littéral qu'on appelle « règlement » a quelque chose d'une « lettre morte » en soi, fonctionnant en elle-même. En contraste de cette Lettre noble qui s'édicte comme une rationalité *sui generis*, le règlement, loi « en acte », voire « passant à l'acte », semble signer la trace d'un arbitraire. Le règlement signe toujours le moment où la loi doit autant se compromettre dans la réalité que s'y incarner. Mais c'est aussi un signe majeur de la modernité que le règlement s'affirme et étend sa puissance au point qu'il semble prendre « force de loi ».

La psychanalyse permet justement de réinterpréter une distinction majeure de la casuistique morale, dont on a vu qu'elle était loin d'être étrangère à la problématique inconsciente du règlement : celle de « la règle » et du « motif ». On tenait en effet traditionnellement que la règle morale énonçait « ce qui doit être fait », tandis que le motif agirait « sur un individu pour le pousser à le faire »⁶. Dans une telle perspective, il devient essentiel d'affirmer que « ce qui règle la volonté n'en est pas le ressort ». Autrement dit, dans le schéma moral traditionnel, le « motif » ou la représentation engendrerait le devoir qui dès lors se transformerait pour la volonté en règle d'action. Donc : comprendre qu'on doit, ce qui oblige à agir. La règle serait le retour du devoir sur le sujet à partir de la représentation primitive.

Ce que nous avons à penser dans le schéma administratif est fort étrange, eu égard à ce modèle traditionnel : ici, la règle est devenue « motif » *per se*. C'est la règle qui motive, au sens littéral. Le règlement ainsi caractérisé pourrait bien être le noyau de la « raison administrative ». De quoi désemperer le schéma de la casuistique traditionnelle, mais de quoi aussi en relancer la perspicacité. Que doit être en effet une règle telle qu'elle court-circuite le « motif » même et qu'au lieu de s'imposer de l'extérieur à une subjectivité préexistante, elle la produit, voire la *constitue* ? L'« homme du règlement » est bien en effet celui qui se motive *par*

5. On sait l'importance, en droit public français, de l'introduction du décret-loi en 1926.

6. C'est la distinction proposée par exemple par le *Manuel de morale* de G. Richard, cité à l'article « Règle » déjà cité (note, p. 696).

la règle, faisant de la règle son motif le plus déterminant, voire le plus précieux. C'est en ce sens une règle radicalement « subjective ».

B) *La passion réglementaire*

Voici donc le singulier problème que le règlement pose à la psychanalyse : l'expérience montre que quelque chose, dans le sujet, aime le règlement, ou le « veut » ou y « aspire ». De ce désir, nous ne pouvons rien dire de précis tant que nous n'en avons déterminé le contenu propre. Désir doublement paradoxal : tout d'abord parce qu'il porte sur une « prescription », qui normalement devrait entraver, gêner l'expansion du « principe de plaisir » supposé souverain dans l'inconscient ; ensuite parce que, même si l'on a surmonté ce préjugé en comprenant que la loi peut être cause même du désir⁷, et pas seulement *impedimentum*, il reste que cette passion-là est bien paradoxale, qui non seulement porte sur la prescription réglementaire — et non sur l'instance de la loi — mais de plus a cette prescription comme *objet*, plus que comme cause ou « référence ».

Pour nous approcher de ce « secret » de la passion administrative, nous prendrons comme repère un aveu capital, qui porte précisément sur cette passion. Qu'elle soit littéraire n'en amoindrit pas la valeur clinique, la parole littéraire étant là d'autant plus révélatrice qu'elle donne sa lettre à une passion qui ne semble *a priori* pas faite pour l'exalter. Cet aveu, on le trouve dans *le Château* de Franz Kafka. Et ce n'est pas fortuit, car on peut tenir cet ouvrage comme une parabole saisissante de la modernité.

On en connaît l'argument : un arpenteur est nommé dans un endroit mystérieux qu'on appelle « le Château », dominé par une puissance occulte qu'on ne voit jamais, dominant par maîtres et régnant par des intermédiaires. Très vite, l'arpenteur s'aperçoit qu'il n'a pas de fonction propre et qu'il n'existe pas aux yeux du Château. Apparemment, son but est de résister à cette puissance, coûte que coûte, mais bientôt se fait jour, comme l'envers de cette résistance, son ambition véritable de se faire reconnaître et *légitimer* par cette puissance. Là intervient, au milieu d'une longue confession, l'aveu, si précieux pour notre propos : « Mon désir le plus grand, je dirai même le seul, est de me mettre en règle avec l'Administration »⁸. Cette phrase inouïe constitue un défi considérable à la pensée politique comme à la théorie psychanalytique. Comment, ce serait là le « désir le plus grand », mieux, « le seul » désir de ce personnage si bien fait pour incarner le sujet têtu et désarmé à la fois de la modernité, soit « se mettre en règle » avec Elle, « l'Administration » ? Le pathos de la défense de l'individu contre les puissances occultes

7. Ce que Jacques Lacan a magistralement mis en évidence.

8. *Le Château*, éd. Folio, Gallimard. Nous renvoyons dès maintenant sur ce point à notre étude « De l'existence illégitimée à la passion du Père : les enjeux inconscients du Château de Kafka », in *Analyses et réflexions sur le Château de Kafka*, éd. Marketing, 1984. Voir infra, sur le contexte de l'œuvre.

comme celui de l'éloge de l'Etat ne s'y reconnaissent plus : en voilà un qui aime le règlement au point de l'ériger en seul objet de son effusion !

Mais voire : il n'a pas dit, à bien y regarder, qu'il l'« aimait » ; il n'a même pas dit qu'il voulait quelque chose, à Elle, cette Femme auguste et froide qu'est l'Administration : d'abord, il ne l'aime pas, mais la désire ; ensuite, c'est le « se-mettre-en-règle » qui le motivait, mais alors là, passionnément et exclusivement...

Faire la théorie de l'inconscient de l'administré, c'est répondre à cette question fascinante et inquiétante — *unheimlich*, dirait Freud —, en ce qu'elle évoque à la fois quelque chose qui nous est familier et quasi impossible, ou douloureux à penser : qu'est-ce qu'il y a de désirable dans le « se-mettre-en-règle-avec-l'administration » ? Avec ses deux corrélats : pour quel genre de sujet cela est-il désirable » ou *qui est-il*, celui qui fait de *cela* son désir suprême ? Et : *qui est-elle*, cette « Administration », dont la vraie signification au regard de l'inconscient est peut-être qu'elle désigne cela avec quoi il y a désir-de-se-mettre-en-règle ? Qui ou *quoi* est-elle pour susciter cela ? Enfin que sommes-nous, sujets de la modernité, pour se laisser susciter un tel « désir » ?

Poser cette question, c'est aussi poser la question la moins psychologique qui soit. Car justement, quand on fait « de la psychologie » avec l'administration, c'est cette question qu'on *ne pose pas* (D'où vient d'ailleurs qu'il y a lieu de soupçonner que c'est pour ne pas poser *cette* question qu'on fait ici de la psychologie). La psychanalyse, qui est au fond si peu une psychologie, a au contraire vocation à poser cette question. Quand on fait la psychologie de l'administration, on ne peut guère dire plus qu'on la déteste ou qu'on en a peur ou encore qu'elle gêne — et ce parce qu'elle « déshumanise ». Tout cela est si vrai que cela n'explique rien. C'est de l'autre qu'il faut repartir, notre arpenteur du Château qui hait en effet l'Administration, mais d'une haine si précise et singulière qu'il l'exerce par ce désir hargneux de se mettre en règle avec elle.

C) *L'impératif réglementaire de la « raison administrative »*

C'est là en effet un « impératif catégorique ». Le terme est emprunté à Kant, le théoricien de la moralité. Depuis Kant en effet, on ne croit plus à la « sagesse », conçue comme un accord avec « le bien moral » objectif : c'est pourquoi on adhère à la loi, érigée en pilier de la « raison pratique ». Et cette loi est conçue comme principe de détermination de la volonté libre. Le devoir n'est autre que « la nécessité d'accomplir une action par respect pour la loi »⁹, seul un « être raisonnable » ayant vocation à « se représenter la loi en elle-même », le devoir étant ce que la raison prescrit absolument au sujet moral.

9. Cf. *Les Fondements de la métaphysique des mœurs*.

Mais avant le devoir, Kant postule un « principe subjectif de l'action, que le sujet même se donne pour règle », et il l'appelle « maxime ». Alors que le « devoir » prescrit comment il *doit* agir, la « maxime » prescrit *comment* il *veut* agir. Or voici la formulation de « l'impératif catégorique » sans lequel toute raison pratique resterait lettre morte : « je dois toujours me conduire de telle sorte que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne loi universelle »¹⁰. Tel est en effet l'impératif catégorique du sujet moral : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle »¹¹. Il est clair que Kant fixe un destin décisif de la question morale : la règle — en tant que référence subjective de l'action — se voit assigner comme seul but éthiquement acceptable la coïncidence avec la loi universelle comme but régulateur de l'action. Ce passage de l'individuel à l'universel se confond donc avec la transposition de la règle en loi. A cette seule condition, l'impératif peut être dit « catégorique ».

Confrontons cette passion de la loi avec celle que nous avons à penser, celle du règlement. Elles sont d'une certaine façon complémentaires et solidaires. L'une et l'autre articulent le « bien » à un *sujet* et à une « prescription ». Mais l'effet de la seconde se laisse justement saisir par cette inversion qu'elle produit dans la première. Disons-le dans les termes qui auraient terrorisé Kant, prophète de la raison pratique, car elle est l'impératif catégorique de la raison administrative qu'il vouerait à un simple impératif hypothétique. Il nous faut pour cela faire passer la loi elle-même à l'état de moyen et la règle à l'état de fin : « Agis uniquement d'après la loi universelle qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne règle », entendons *règle suprême*. Et cette règle érigée en fin pratique, ce n'est autre que le « Règlement ».

Cette inversion, nous voudrions en convaincre, n'est pas simple rhétorique : elle contient la logique saisissante que nous donne à penser le présent même de la raison. Cela, en tout cas, c'est — correctement développé — ce que dit l'arpenteur du Château. Car qu'est-ce qui soutient ce désir forcené de la mise-en-règle, sinon... *une loi* ? Il s'est « fait loi » de ne désirer que cela, cela qui est donc sa fin. Il s'est donc juré d'agir universellement — dans tous les cas possibles — d'après cette loi qui fait qu'il doit vouloir en même temps que cette action soit conforme au règlement.

Le désir de règlement garde donc toute la force, voire l'austérité des morales de la loi : mais ce kantisme inversé a dérivé toute l'énergie de la loi vers ce qui ne devait en être que le tremplin. Cette « opération » ne peut avoir d'autre enjeu que de produire cette jouissance suprême

10. Par opposition au « refoulement », qui porte sur la motion refoulée, le « déni » porte sur la réalité même de la castration. Nous renvoyons sur ce point à notre article « C'est, donc, la chose, toujours », in « La chose sexuelle », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° 29, printemps 1984, p. 33 sqq.

11. Ce Père tout puissant serait à repérer comme le Père tout puissant de l'identification précœdipienne.

et paradoxale : jouir du règlement. Et celle-ci est, comme chez Kant, inconditionnelle et catégorique : c'est Spinoza qu'il nous faut cette fois paraphraser : le règlement n'a pas de récompense dans une béatitude qui serait hors de lui-même, il la contient tout entière par sa seule vertu.

Nous sommes cette fois engagés dans une question qui est l'échéance même d'une telle enquête : il nous faut situer d'où vient cette étrange « vertu » du règlement, soit ce qui affecte le sujet-en-règle d'une telle certitude (fût-elle amère) de *jouissance* ? La fameuse équivoque du terme — ramenant le plaisir à une dimension juridique — pourrait bien se jouer notamment de ce côté-là.

II. — L'INCONSCIENT DU REGLEMENT OU LA PERVERSION DE LA MODERNITE

Il nous faut décidément savoir ce que veut cet arpenteur. « *Se mettre-en-règle* » : le pronom pointe vers une réflexité intéressante. *Etre* en règle, ce n'est déjà plus la question : c'est s'y mettre qu'il faut ! S'agit-il de « se faire reconnaître » par l'Autre ? Il y a cela en effet, tant le désir de légitimation se dessine dans cette procédure : mais cela est déjà trop riche d'« inter-subjectivité ». Non, vraiment, tout ce qu'il veut, c'est accéder à cet ajustement de son être au règlement, sans même trop déranger l'instance réglementaire légitimante, juste s'y glisser, en sorte de pouvoir s'égaliser à son être réglementaire. Ambition bien mince, en soi, étriquée, voire mesquine, mais qui est portée par une telle pulsion (*Drang, Trieb*, dirait Freud) qu'elle doit bien révéler quelque part en effet une ambition bien corsée.

A) *Perversion et jouissance réglementée*

Un indice nous permet de progresser : cette envie de se placer, ou de se « positionner » par rapport à une situation rigoureusement prescrite, d'où il ressort un plaisir précis — entendons rigoureusement déterminé par la prescription même — qui conditionne *impérativement* l'obtention du plaisir, cela porte un nom, juste adapté à la chose : celui de « dispositif pervers ».

L'idée même de perversion — en son ambiguïté sémantique — connote pourtant ce qui semble le contraire : une transgression de la prescription légale, inscrivant le sujet dans la déviance. Mais justement, ce refus de la loi — systématisé par la psychanalyse en *déni* (*Verleugnung*)¹⁰ — s'assortit d'un étrange et indénouable attachement à une autre forme de prescription, *réglementaire*. On reconnaît justement les modalités de la jouissance perverse à ce qu'elle est strictement — dirai-je, administrativement ? — *réglementée*.

Et pourquoi précisément ? Parce que la relation à la prescription *légale*, celle dont le Père est porteur dans l'inconscient, est restée lettre morte. Le règlement prolifère dans les interstices laissés vacants par la loi : ce disant, je ne sais plus si je parle de la position perverse inconsciente ou de la modernité socio-juridique la plus matérielle, confusion qui ne doit pas être fortuite... Là où le névrosé, nous dit la psychanalyse, s'est exténué contre une loi dont il reconnaissait pour le moins la légitimité de nature — au point que c'est au nom du Père et de la loi qu'il s'insurge contre l'un et l'autre, comme le montre l'ambivalence obsessionnelle —, le pervers a *éludé* cette dialectique œdipienne qui lui aurait révélé le lien, pour le meilleur et le pire, de son désir et de la loi, dont la castration est la menace et l'enjeu. S'il évite ainsi les échéances de la culpabilité qui marque la misère névrotique, il ne peut éviter de s'acquitter des « faux frais » de l'opération de déni.

Cela se marque par deux éléments qui vont nous être fort précieux pour nous mettre au plus près du ressort du désir de règlement.

En premier lieu, cet affrontement du manque *manqué* va se solder par une réirruption de l'angoisse dans les trous du réel même. C'est cela qu'il faut colmater par les bouches-trous que sont les « fétiches ». Quant à la rencontre avec l'objet, elle devra s'astreindre justement à une manipulation réglementée. Qu'un iota du règlement soit changé, et *tout* — le tout de la jouissance — menace de s'effondrer. Le règlement a dès lors pour fonction *vitale* de *pratiquer* le déni en réitérant ses arrêtés et ses articles.

En second lieu, cette activité réglementaire devra bien se justifier, non pas par référence à la loi paternelle symbolisée qui lui est inaccessible, mais par la référence à une *toute-puissance idéalisée*, encore paternelle mais n'ouvrant nulle dialectique¹¹. Là se trouve la référence raisonnée à un arbitraire, sans lequel la puissance réglementaire resterait impuissante. Chaque réglementation s'appuie, pour le sujet, sur cette référence au sujet idéalisé tout-puissant sans laquelle la machine tournerait à vide.

Cette instance est conçue bien autrement que comme instance de la loi : bien plutôt comme ce qui règne sur la loi et la produit. Bref, c'est là l'instance pure du pouvoir, forme de souveraineté qui exerce la puissance en l'agissant (ou, mieux, en l'« actant »). En contraste de la loi qui édicte ce que doit le sujet, le règlement ainsi conçu édicte ce que le sujet *doit vouloir* pour être conforme à sa propre *puissance*.

C'est en ce point précis qu'ayant suivi jusqu'au bout ce qui, chez le sujet — l'« administré » —, faisait trace d'un paradoxal désir, nous trouvons l'autre instance, ce Sujet majuscule qui en est la référence obligée. Nous pouvons déjà entrevoir ce qu'il est à travers sa fonction — jamais le mot n'aura été aussi adapté que pour cet être qui se réduit à sa fonctionnalité (« fonctionarité » ?) : soit le *garant* du règlement. Or, cette instance légitimante — qui délivre des « cachets » sans lesquels les « petits sujets » n'existeraient pas un moment —, se distingue en cela qu'elle est un *lieu vide*.

B) *Le règlement comme pratique de la « forclusion » : le (vrai) kafkaïsme administratif*

Nous pourrions bien être ici au cœur de la signification de l'instance administrative pour l'inconscient : ce qui, de façon paradoxalement solidaire, incarne l'arbitraire — puissance qui s'exerce en se légitimant par son acte — et ce qui produit un mode de conjuration très particulier du manque. Elle terrorise en ce qu'elle donne à sa puissance le visage de l'Anankè, elle fascine parce qu'elle s'en tient au règlement... et convie, autant qu'elle convoque le sujet à en faire autant. Bref, elle a la puissance de ce qu'elle manie le plus communément sous le terme de « forclusion » — terme auquel Jacques Lacan a spontanément recouru¹² pour nommer cette mise-hors-la-loi du Père, comme l'acte administratif le plus désastreux qu'a à produire un inconscient humain. Sauf qu'avec cela, devons-nous ajouter, on peut aussi jouer, et en tirer une jouissance bien singulière : c'est cela, somme toute, qui « attache » le sujet à l'administration, à titre d'administré autant que d'administrateur... de son propre désir.

Revenant vers le héros du Château, nous sommes maintenant en mesure de mieux saisir son pervers désir. Nous pourrions bien trouver là la forme véritable du kafkaïsme que l'on a associé à l'ambition bureaucratique moderne de longue date, mais peut-être bien avec un malentendu. Car le plus kafkaïen ne serait pas tant ce qu'on associe volontiers au scénario du *Procès*, soit un sujet poursuivi par une puissance aveugle lui demandant des comptes. Car il y a pire, et plus précis : ce même sujet qui court après la puissance pour s'en faire affecter, qui veut s'en faire désirer autant qu'il la désire !

Osons appeler ça, sous le relais de la névrose bien particulière de Kafka même¹³, la perversion de la modernité, et voilà le dispositif que nous découvrons : un sujet qui veut dépendre d'un règlement, c'est-à-dire qui fait de cet Autre qu'est l'Administration la *conditio sine qua non* — formule la plus radicalement réglementaire — de sa jouissance de soi. Cela ressemble à la stratégie obsessionnelle — faire toujours de « nécessité vertu » (devenir plus « paternaliste » que le père pour en supporter le verdict) —, mais avec une aura d'horreur supplémentaire : faire de la limite la condition même de la jouissance. A cette fin l'Autre est requis, impérativement. Et si justement l'Administration était autre chose que cette puissance qui opprime que décrit l'humanisme, et autre chose que ce bras nécessaire du Bien général : soit le symptôme du désir réglementaire de la modernité — qui, de ne plus croire à la loi, s'est voué au règlement ?

Avec la loi, on n'en a jamais fini, vu qu'elle relance la question de ce que le sujet même désire. L'aubaine du règlement, c'est qu'avec lui

12. Pour traduire le terme freudien *Verwerfung*, qui littéralement exprime le fait de « jeter de côté ».

13. Voir sur ce point la Lettre au Père, que nous analysons dans notre article cité plus haut.

« on est quitte », pourvu qu'on s'y conforme. Savoir à fond le règlement fait une excellente stratégie perverse, puisque cela permet de faire l'économie de la loi. Cela pourrait bien faire aussi — et pour la même raison — une stratégie très acceptable de réussite administrative. De plus, la loi oblige à réinterroger sans cesse la tension fameuse de la lettre et de l'esprit : l'esprit du règlement, c'est sa lettre. Cela ne fait pas peu pour son charme inquiétant qu'il se réduise à sa lettre... C'est au reste l'une des grandes leçons du *Château* que la Puissance n'en pense jamais plus qu'elle ne dit : point d'intention derrière la lettre, ce qui somme toute dissuade le soupçon paranoïaque... à moins qu'il ne l'institue comme le fonctionnement même de la *réalité*, à prendre brute parce que donnant corps au règlement.

C) *L'Autre dans le dispositif réglementaire*

Sur cette base, nous avons à penser une relation entre ces deux partenaires étranges — l'administré et l'administration — autrement complexe et à la fois autrement déterminante que l'on ne donne à croire habituellement. L'un et l'autre définissent les deux bouts de la chaîne qu'institue le dispositif « pervers » auquel nous a fait remonter le « règlement ». Car c'est justement par la lettre du règlement que tiennent ensemble la puissance réglementaire et ce à quoi elle s'« applique ». Pour qui d'autre que l'« administré » serait en effet produit le règlement en sorte qu'il le « finalise » ? Et c'est la manière, bien particulière assurément, d'aimer de la puissance réglementaire que d'assurer à « ses » administrés un *statut* qui réglemente une partie de son existence — au point que l'administré a l'impression, point tout à fait fausse, de jouer une autre existence, celle de l'« administré », dès lors qu'il est pris dans les rêts de cette relation. Quant à l'administration, d'où tirerait-elle sa justification, sinon de cette « puissance » qu'elle exerce *par* le règlement ?

On rappellera bien ici qu'elle ne l'exerce qu'*au nom de la loi* — ce qui est indubitable. Mais justement le passage de la loi à la réalité — à supposer qu'il soit possible en tant que tel — doit passer par ce dispositif réglementaire qui lui impose sa sémantique propre. C'est que la loi légifère, mais ne réglemente pas — à entendre peut-être au ton avec lequel on disait jadis que le roi régnait mais ne gouvernait pas. C'est bien par le règlement que les sujets sont saisis et quadrillés, âmes et corps¹⁴, par la loi. Aussi bien la stature symbolique de celle-ci ne dessine-t-elle qu'un bien lointain référent, tandis que les règlements, cela demande des comptes tout de suite. Aussi bien l'individu moderne discerne mieux ce que « contravention » veut dire que « transgression »...

14. Michel Foucault a consacré toute son œuvre à détailler ce travail quadrillant du pouvoir ; à ce titre, c'est une théorie de la perversion du pouvoir moderne.

C'est par ce biais que l'on peut acquérir des vues saisissantes sur le statut du sujet dans la modernité, justement à partir de cette considération que le règlement est devenu la forme courante sous laquelle il se rapporte à ses « désirs ».

Là où un point de vue de la « loi » — au sens cerné plus haut — commande une dialectique du désir avec l'interdit — départage de la vie et de la mort —, un point de vue du « règlement » la *suspend* quelque part du côté d'un « ordre » qui est aussi un « arrêt » : l'existence est « réglementée », au point que le règlement est censé écarter jusqu'à la pensée de la mort. Ce qui est de l'ordre de la privation est écarté, par ce qu'on peut appeler la « clause résolutoire ». Terme il est vrai de résonance inquiétante, voire mortifère, mais qui se contente d'énoncer qu'il y a dissolution de l'effet réglementaire. Mais tant que cet effet agit, il ne peut être conçu que comme « positif ».

Le danger est ailleurs : dans le fait qu'un morceau de réalité échapperait à la puissance réglementaire, la laissant vierge — non-réglémentée — et par-là redoutable pour l'existence réglementée elle-même. Qu'on juge de la panique quand un « vide juridique » apparaît dans une organisation : c'est comme si elle était « débranchée » de la machine qui lui garantissait son énergie. Un règlement n'apporte, en contraste de la loi qui prétend fournir une *médiation*, qu'un *bouche-trou*. C'est pourquoi rien n'est à la fois plus indispensable et plus insignifiant. Cela est aussi bien à penser : que *l'insignifiant* soit devenu l'indispensable. C'est pourquoi il n'est pas contradictoire de dire que de l'Administration, l'administré n'espère rien et attend *tout* — ce qui nous révèle le statut de cet Autre auquel s'adresse une telle « attente ».

De l'instance de la loi, il y a à craindre assurément, mais du moins cela peut-il *fonder* un désir — puisque c'est de se confronter à l'interdit que le sujet mesure son désir propre¹⁵. De la puissance réglementaire, il y a seulement à attendre un certain *effet*. C'est que le règlement ne dit rien sur le sujet du désir : il se contente d'en régler le jeu d'effets. Il n'énonce donc jamais rien que de « positif » et de « vide ». Il est vrai qu'un règlement est aussi « interdictif ». Mais ce n'est nullement au sens où il fonde et promulgue un interdit — ce qui reste la prérogative de la loi. C'est au sens où il dessine un champ d'exclusions à l'intérieur duquel un phénomène peut « licitement » s'exercer. Il suffit, pour en connaître les règles, de « consulter »... *le règlement*.

On peut enfin comprendre pourquoi, paradoxalement, un règlement suscite simultanément une prescription et une interdiction. Autrement dit c'est en quelque sorte un ordre de jouir d'une prérogative donnée, assorti d'une restriction. Ainsi se trouve définie une « situation » très spécifique qui donne un champ propre à un règlement. Chaque règlement crée ainsi une zone propre de jouissance, dont les « usagers » sont assurés... à condition de suivre les flèches ! On voit que cet Autre convoque

15. C'est à cela que sert précisément l'épreuve oedipienne.

à la jouissance : qu'on suive ses prescriptions-interdictions — bref, ses « ordres » —, et l'« on ne manquera de rien ». Peut-être est-ce l'ordre et le règlement suprême, en ce sens, de ne pas *manquer*. Là où la loi laissait un espace entre le manque et la satisfaction, d'où une dialectique pouvait s'embrayer, le règlement ne laisse qu'un tout ou rien, balancement binaire que tranche la lettre du règlement, à la fois fragile et apodictique.

C'est ce qui fonde une « complicité » entre les deux partenaires. Nous pourrions l'exprimer par cette ironie que nous dicte la réalité même de la relation : de cet Autre, il n'y a absolument rien à espérer, puisqu'il ne nous parle pas ni ne nous connaît comme sujets. En conséquence, il se réduit littéralement à son *mode d'emploi*.

S'il réglemente si bien une jouissance hypothétique, alors il ne reste qu'une chose à faire : adhérer à la jouissance qu'il promet, s'identifier à ce qu'il dit de « soi » et *se prendre pour ce qu'il dit qu'on est*, exigeant en échange qu'il s'acquitte de sa tâche réglementaire lui-même. On remarquera que c'est de cette logique de captation imaginaire que la publicité et la propagande tirent leur efficacité-perverse au sens défini : contraindre le sujet à s'identifier à son « soi ». C'est pourquoi nul ne croit plus à la « personne » que le publicitaire, le propagandiste... et l'administrateur : sur quoi pourrait en effet s'exercer ce travail auquel ces puissances convient, soit s'identifier à son « rôle » ?

Du côté du sujet ainsi identifié à son « rôle », il ne reste guère dès lors qu'on n'en espère rien qu'à *tout* attendre, en échange du respect de la lettre. Tel est l'administré idéal, qu'il exige que lui soit accordé, en vertu du règlement, *tout* ce qu'il n'aurait jamais demandé, si le règlement n'avait pas existé. Demande, en ce sens précis, totalitaire. Car justement, parvenu en ce point, il peut devenir fanatique. Appelons cela, si l'on y tient, « dépendance » ou « aliénation ». Mais c'est aussi la forme extrême d'un désir, qui aspire à un « soi » garanti (réglementairement) pour boucher l'angoisse de la propre division qu'il aurait révélé comme *sujet*.

III. — LE RÈGLEMENT ET LE LIEN SOCIAL

A) *L'idéalisation du Rien*

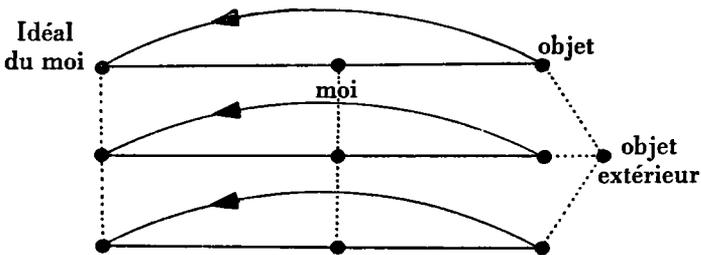
Or Freud nous donne les moyens de faire la théorie de cet Autre, idéalisé aux fins d'incarner la puissance réglementaire. Il le fait ailleurs que dans *Totem et Tabou*, qui nous parle de la loi paternelle s'immolant elle-même, par fils-de-père interposés, pour mieux se mouler en identification au cœur même du sujet. Mythe splendide et fondateur qui dissimule pourtant ce dont nous avons besoin : un lien social à penser par des fils bien vivants — héritiers survivants du meurtre du Père — et, somme toute, des relais du père mort suffisamment fringants pour agiter des

foules et pour permettre, dans ces foules dites « conventionnelles », à ces fils de s'identifier en se proposant comme objet d'idéalisation. C'est ce modèle que produit *Psychologie collective et analyse du Moi* (1921).

Nous avons cherché à montrer ailleurs que c'est par cette idéalisation que le sujet pratique socialement sa division désignée sous le terme d'inconscient¹⁶. N'est-ce pas justement sur cet axe qu'il faut chercher la référence libidinale du désir du règlement ?

L'idéal du Moi collectif, suggère Freud, fonctionne comme fétiche, objet-contre-phobique pour maintenir l'étai de jouissance des foules comme l'indique la « panique » consécutive à sa disparition. Mais, en contraste du Père de la horde primitive, violent, frustrant et juste bon à fonctionner comme Père mort dans l'identification, cette instance là du Père possède un solide attrait : il garantit au groupe sa jouissance, y ajoutant il est vrai cette condition de le reconnaître comme idéal et de s'y tenir. En échange, il régleme la jouissance du groupe... Qu'on se « mette en règle » avec lui, et on aura le droit de jouir.

La fonction d'idéalisation s'éclaire de sa *fonction* pour le lien social. Cela se lit dans la définition de la constitution libidinale de la foule primaire : « une somme d'individus, qui ont mis un seul et même objet à la place de leur idéal du moi et se sont en conséquence, dans leur moi, identifiés les uns aux autres »¹⁷. Autrement dit, chaque énergie narcissique idéalissante ce par quoi le sujet s'aime — héritage du narcissisme perdu de l'enfance — se trouve dérivé et drainé par cet « objet extérieur » qui, placé en cette position de convergence stratégique de l'ensemble des narcissismes individuels, peut être érigé en idéal du Moi collectif, collectivisant par-là même le narcissisme. Aussi bien doit-il être suscité, voire



16. A entendre comme division structurelle du « savoir » qu'un sujet peut prendre de lui-même et de la vérité qui le produit — ce qui se montre à nu dans le « symptôme ». Nous avons étudié la socialisation du symptôme dans notre texte « Dessins sociaux de l'idéalisation », in *Champ social et inconscient*, C.N.R.S., 1983, et dans « Le sujet de l'idéalisation » (à paraître dans le collectif sur *Inconscient et pratiques sociales*, éd. Navarin). Cf. également « La femme, symptôme de l'organisation sociale » (in collectif sur « Femmes et pouvoirs » à paraître aux éd. de l'Epi, 1985).

17. *Psychologie collective et analyse du Moi*, ch. VII, in fine.

« inventé » par le groupe afin de rendre possible l'identification réciproque des membres entre eux. Ce que Freud représente par le graphique suivant :

On voit que le lien social se traduit par ce « branchement » — via l'idéalisation — des sujets et du Sujet. Cette « économie » doit donc s'exprimer par un texte qui attache l'un à l'autre les deux partenaires. On remarquera que, sur le schéma de Freud, l'axe des « objets » est le seul qui ne soit pas relié¹⁸. On peut se demander si ce n'est pas là qu'il faudrait placer le « règlement », soit cet objet qui est le non dit du lien social auquel le texte réglementaire vient donner une forme, voire un « corps ». C'est par cet objet, à la fois singulier et anonyme, que le groupe ferait lien et s'instituerait.

B) *La machine réglementaire*

Mais du coup, il faudrait penser un rapport plus spécifique du Sujet de l'idéalisation et de l'objet discursif porteur du mode d'idéalisation : à la limite, le règlement deviendrait le plus important, soit le support de l'idéalisation — de l'Un par les autres — puisque machine à reproduire de la jouissance sociale.

De cette machine, Kafka donne une image saisissante dans *La colonie pénitentiaire* : un dispositif confectionné pour imprimer, en guise de punition, le règlement sur le corps même du sujet récalcitrant. Le caractère sanglant de l'image ne doit pas cacher sa valeur de vérité, eu égard à ce qu'il exprime de l'ambition réglementaire de lier par un texte le destin du sujet et celui de l'institution. C'est le mode d'idéalisation reproducteur qui trouve ici son mode d'inscription qui en révèle la violence symbolique.

Mais le moment de vérité est celui où, désespéré par la perspective de disparition de la machine, instrument sacré du pouvoir, l'exécutant s'y place lui-même à son tour. Cet ultime sacrifice révèle l'étrange solidarité entre l'instance exécutive de la puissance réglementaire à laquelle le sujet s'était identifié et celui qui en reçoit l'injonction. A la limite, ils se confondent en un seul corps réglementé/supplicié. Les deux faces de la puissance se sont confondues en un ultime hommage à la machine réglementaire. On en connaît les plus funestes retombées en notre siècle. Ce serait cette dimension, proprement kafkaïenne, qu'il faudrait inscrire en quelque sorte à l'envers du modèle d'idéalisation repéré par Freud (vers la même époque).

Ainsi, ce que nous avons à penser dans cette « référence idéalisée » du désir de règlement est décidément bien spécifique : ce que Freud nous désigne, si précieux soit-il, sous ce pôle d'« Idéal du Moi collectif » semble bien assez « personnalisé » ou du moins « individualisé » pour que les

18. Il s'agit des « objets libidinaux », le Moi était pris entre son objet (« personnel ») libidinal et son Idéal du Moi : c'est ce dernier qui est l'instrument de socialisation. Et si le règlement indiquait l'axe « objectal » de la jouissance sociale ?

sujets de la « foule conventionnelle » puissent s'y repérer. Le Sujet-référent du Règlement n'a pas de visage autre que ce lieu vide d'où part la réassurance que la jouissance ne manquera pas à quiconque — *n'importe quel sujet* — adhèrera à ce que prescrit le règlement.

C'est pourquoi elle n'est jamais visible — dans le *Château* il y a toujours des bureaux derrière les bureaux visibles, alors même qu'elle s'étale à la perception sous la forme de « guichets » — ce qui fait si bien métaphore à ces petites « ouvertures » qui ne laissent rien passer, sinon ce qui, du sujet, se réduit à ce qui peut faire reconnaître en lui un « administré ». Cela aussi, K., le héros du *Château* réduit à sa seule initiale, le formule bien, dans son dialogue avec l'administration : qu'il aimerait entendre, dans ce que le règlement dit de lui, quelque chose qui soit vraiment « à son sujet ». Mais justement le destin du règlement et celui du sujet se sont disjoints. C'est en cet endroit précis que nous rencontrons la dimension proprement *politique* de la structure inconsciente que nous avons isolée.

Pour repérer la trace historique de ce rapport que nous avons jusque-là décrit et tenté de théoriser, c'est vers un texte essentiel de Tocqueville qu'il faut se tourner, cette conclusion fameuse de *De la démocratie en Amérique*, que l'on peut peut-être entendre désormais avec une oreille avertie par la problématique précédente — cela précisément au moment où émerge la « science administrative »¹⁹.

C) *Le modèle politique : le Secret de la modernité ou le despotisme de la raison*

Le chapitre VI est celui où la description de Tocqueville, lancé à la poursuite de cette logique étatiste de l'égalité, s'élève à une véritable puissance visionnaire. Seulement, pour penser ce qui est en jeu ici, la conceptualisation classique s'avère insuffisante : Montesquieu lui-même n'avait pas prévu ce monstrueux mélange de démocratie et de despotisme. C'est à cet endroit critique que *De la démocratie en Amérique* s'élève à la dimension d'un *Esprit des lois* adapté au monde post-révolutionnaire. C'est que le « despotisme » du Léviathan moderne dépasse qualitativement — et pas seulement en quantité — le despotisme ancien.

A ce moment précis — dans lequel nous situerions le sommet de la réflexion de Tocqueville —, se passe un phénomène saisissant : Tocqueville

19. C'est en 1840 que parut cette dernière partie du livre II de *De la démocratie en Amérique*. Sur le contexte de la présente analyse au plan politique, nous renvoyons à notre étude, « Tocqueville et la légitimation de la modernité », in « *Analyses et réflexions sur De la démocratie en Amérique* (II, 4) », éd Marketing, 1985. C'est justement à ce moment que se dessine ce champ nouveau de la science administrative avec les *Etudes administratives* d'Alexandre-François Vivien (1845) ; ce qui dans notre problématique ne saurait être fortuit. Tocqueville fait alors la théorie de cette mutation socio-politique, qui, simultanément, se donne une pratique propre.

éprouve son impuissance à nommer cette puissance mystérieuse qui dépasse l'idée même de ce despotisme produit par les démocraties. N'est-ce pas l'effet précis de cette « terreur religieuse » qu'il évoquait dans son Introduction, et qu'il est en ce moment précis en position d'invoquer ?

C'est qu'il n'y a pas de mot disponible pour désigner cela, ce principe de la modernité : « Je cherche en vain moi-même une expression qui reproduise exactement l'idée que je m'en forme et la renferme ; les anciens mots de despotisme et de tyrannie ne conviennent point. La chose est nouvelle, il faut donc tâcher de la définir, puisque je ne peux la nommer ». Cette position « théologique » est requise justement pour réaliser cette « science » nouvelle promise dans l'Introduction pour penser un « monde nouveau ». Penser cela — ce principe jusque-là innommé. l'Innommable de la politique —, c'est aborder « la chose nouvelle » dont Tocqueville est en quête.

Cette démarche mérite d'être soulignée en son originalité : Tocqueville ne tente pas d'adapter son concept nouveau de « despotisme démocratique » au concept existant, en le spécifiant il semble poser devant lui la « chose nouvelle » qui s'est révélée à lui et produit une sorte d'imagination qui puisse livrer le secret de cette « chose ». Aussi bien cette vision est-elle une méthode appropriée pour définir la chose nouvelle qu'il s'agit de penser. Cela revient en effet à anticiper — « Je veux imaginer sous quels traits nouveaux le despotisme pourrait se produire dans le monde » — mais aussi à développer jusqu'au bout le concept, de sorte que sa virtualité rejoigne la réalité. C'est d'ailleurs une idée-force de la pensée politique tocquevillienne que cette idée, que, dans la modernité, la réalité rejoint la fiction.

Tocqueville utilise d'ailleurs un procédé illustré par « le Songe de Scipion » qui conclut la *République* de Cicéron : procédé mythologique qui permet de dire une vérité importante, concernant la réalité politique, sous le couvert d'une fiction. Or le thème de cette vision finale — qui s'étaye sur la longue description précédente, qui partait de l'expérience — c'est le tête-à-tête d'une multitude de sujets anonyme et du Sujet qui les domine : « je vois une foule innombrable d'hommes semblables et égaux, qui tournent sans repos sur eux-mêmes pour se procurer de petits et vulgaires plaisirs dont ils remplissent leur âme... Au-dessus de ceux-là, s'élève un pouvoir immense et tutélaire, qui se charge seul d'assurer leurs jouissances, et de veiller sur leur sort ».

Chose étonnante : on trouve chez le libéral Tocqueville une description qui ressemble fort, jusque dans le style, à celle qu'un certain Karl Marx en donnait, dans un texte paru en 1842, *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel*, soit deux ans à peine après la parution de la seconde partie de *De la démocratie en Amérique* : « Quel spectacle ! La division à l'infini de la société en une multiplicité de races qui s'opposent l'une à l'autre avec leurs antipathies mesquines, leur mauvaise conscience et leur médiocrité brutale, et que leurs maîtres, précisément en raison de la position ambiguë et méfiante de chacune vis-à-vis des autres, traitent

toutes sans distinction, encore qu'en y mettant des formes différentes, comme des *existences concédées*. Et même le fait d'être *dominées, gouvernées, possédées*, elles sont obligées de le tenir et de le proclamer pour une *concession du ciel* ! Et de l'autre côté, ces princes eux-mêmes, dont la grandeur est inversement proportionnelle à leur nombre » (*Critique du droit politique hégélien*, éd. sociales, p. 200).

L'analogie est trop insistante pour être fortuite : opposition de deux sphères définissant l'ordre politique (« en bas » et « en haut »), description de ces sphères comme à la fois opposées et se nourrissant d'elles-mêmes, métaphore religieuse pour exprimer l'ordre politique — avec comme idée centrale l'idée d'un lien entre l'égalité des individus, « nomades », et la domination de l'Un, se nourrissant de l'égalité et de la tension réciproque. Il est vrai que Marx met l'accent sur l'agitation réciproque, alors que Tocqueville insiste sur l'isolement réciproque (« chacun d'eux, retiré à l'écart, est comme étranger à la destinée de tous les autres... il n'existe qu'en lui-même et pour lui seul »). C'est la différence entre une vision de l'antagonisme et une vision « atomiste » ; mais c'est bien le même fait constituant de la modernité qui est aperçu, juste au même moment, par le théoricien du communisme et celui du libéralisme — l'un en partant de la situation allemande, l'autre de l'exemple américain.

Pour comprendre pourquoi « les anciens mots de despotisme et de tyrannie ne conviennent point » pour exprimer « l'espèce d'oppression dont les peuples démocratiques sont menacés », il faut justement revenir au contenu de ces notions pour voir à la fois ce qu'elles ont servi à penser et à ce qu'elles *ne* peuvent *pas* penser. Là se montre le mieux le point où Tocqueville, reprenant la théorie de Montesquieu, s'en dégage sous la pression de ce qu'il a lui-même à penser. Selon Montesquieu, l'« espèce de gouvernement » nommé « despotique » est celui où « un seul, sans loi et sans règle, entraîne tout par sa volonté et par ses caprices » (*Esprit des lois*, livre II, chapitre I). Par son caractère d'unicité de pouvoir, il s'oppose au type de gouvernement « démocratique » tandis que par son caractère d'« anomie », il s'oppose au gouvernement « monarchique », où le pouvoir de l'Un est assuré par « des lois fixes et établies ».

Ce simple rappel permet de voir ce qui se joue dans la démocratie moderne, au point de dérégler la typologie de Montesquieu. On a en effet affaire à quelque chose comme « une démocratie despotique ». Encore cela n'est-il qu'une formule (d'ailleurs évitée par Tocqueville lui-même), dont il faut comprendre la logique politique. Celle-ci s'annonce justement par le destin séparé des deux caractères d'unicité et de légalité. Si la « démocratie » classique (au sens de Montesquieu est celle où « le peuple en corps » ou seulement une partie du peuple à la souveraine puissance », on a bien là énoncé le principe de la démocratie en général, radicalisé dans la démocratie moderne. Mais justement cette souveraineté populaire, destinée à faire l'économie du pouvoir de l'Un, le réintroduit avec une force accrue. Mais si l'on parle de despotisme pour exprimer cette « centralisation » du pouvoir, alors il faut immédiatement ajouter que, en

contraste du despote classique, régnant par « sa volonté et par ses caprices », ce moderne despote qu'est l'État est tout sauf « capricieux » : il règne par la raison, voire par la « rationalité » — tant il est vrai que Tocqueville aperçoit le principe moderne de la technologie politique. C'est par la raison qu'il exerce sa tyrannie — alors que pour toute la pensée antique, la tyrannie est le principe de la folie dans l'ordre politique, soit la *monstruosité* parfaite.

Or voilà l'idée étonnante de Tocqueville : le rapport entre les individus et le tyran moderne s'est littéralement inversé. Dans la tyrannie classique, c'est l'Un qui jouit « capricieusement » de son pouvoir en régnant sur une masse dominée, donc qu'unit une commune domination. Dans le despotisme moderne, l'État-despote est devenu (mortellement) sérieux, ou neutre comme un administrateur, tandis qu'il règne sur une masse de sujets adonnés à leurs plaisirs. C'est pourquoi il « aime que les citoyens se réjouissent ». A la limite, lui seul est « réglé », puisqu'il *réglemente les dérèglements* de son troupeau. C'est de ce dérèglement des citoyens adonnés à la tyrannie de leurs plaisirs individuels, que se nourrit et prospère l'État moderne. Voici instauré le Léviathan moderne, qui a le visage anonyme de la puissance réglementaire.

On le voit, si les termes de Montesquieu restent précieux pour décrire l'opposition des principes de gouvernement, ils sont bien dépassés par la réalité de la modernité. Ce mélange des principes les plus opposés — despotique et démocratique — attestent notamment que la fonction d'unité, loin de disparaître, se renforce, alors même — et par cela même — que la souveraineté s'étend. Elle se concentre justement d'autant qu'elle s'étend : telle est l'une des lois politiques majeures que Tocqueville semble apercevoir à l'œuvre dans la modernité.

Conclusion. L'enjeu éthique de la modernité réglementaire

Mais précisément, pour nous approcher au plus près de la représentation propre à Tocqueville de ces deux sphères il faut souligner le caractère *éthique* de la métaphore. Ce qui fonde ce rapport de dépendance fondamental entre les individus et l'État — assimilé à une « puissance paternelle » —, c'est une *éthique eudémoniste*, soit la quête du « bonheur » matériel. C'est ce principe qui est le mobile de la « société civile ». Aussi bien est-ce là l'acquis principal du XVIII^e siècle, centrant l'homme sur un programme de progrès et de jouissance matérielle.

Tocqueville y aperçoit de plus le principe d'une domination politique radicalisée. C'est parce que les individus sont réduits à l'état d'atomes sensitifs, adonnés à la recherche de leur propre intérêt, que l'État peut régner tranquillement au-dessus d'eux. Car cet État « aime que les citoyens se réjouissent, pourvu qu'ils *ne songent qu'à se réjouir* » (souligné par nous). Autrement dit : « Il travaille volontiers à leur bonheur ; mais il veut en être l'unique agent et le seul arbitre ». L'État administrateur

et intendant des plaisirs, c'est ainsi que Tocqueville en voit la redoutable puissance — là où Nietzsche le définissait comme « le plus froid de tous les monstres froids ».

Les deux idées ne sont d'ailleurs pas incompatibles : dans la course aux plaisirs des individus, seul l'Etat garde « la tête froide ». Il a même besoin que les individus soient aiguillonnés par *un seul* et même mobile pour régner sur leurs plaisirs en « seul arbitre ». Tel est l'Etat : une Providence des plaisirs. Entendons qu'« il pourvoit à leur sécurité, prévoit et assure leurs besoins, facilite leurs plaisirs, conduit leurs principales affaires, dirige leur industrie, règle leurs successions, divise leurs héritage... ». Bref, il *socialise la jouissance*.

Là se place la réserve de Tocqueville, où perce l'ironie spécifique de l'observateur : « que ne peut-il — cet Etat-Providence — leur ôter entièrement le trouble de penser et la peine de vivre ? ». L'ironie vibrante de cet ajout consiste en ce qu'il exprime à la fois le vœu effectif de cet Etat et sa limite radicale. C'est peut-être en effet son désir suprême, pour parfaire sa domination, de supprimer en eux jusqu'au principe même de contradiction si joliment exprimé par ces deux expressions : « trouble de penser » et « peine de vivre ». Là en effet se trouve nommé ce qu'il y a d'irréductible dans l'individualité, ce qui réintroduit chroniquement l'inquiétude.

Mais justement, il n'y a pas de compagnie d'assurance contre *cela* — le trouble de penser et la peine de vivre — fût-ce la plus formidable qu'ait inventé l'homme, cet Etat de la démocratie moderne. Ou bien faudrait-il supprimer jusqu'à l'individualité même, comme source propre. L'eudémonisme systématisé au point que l'individu n'ait plus à assumer ce que son penser comporte de « trouble » et sa vie de « peine », voilà ce que serait en effet le programme totalitaire pleinement réussi.

Ce serait en effet « parfait », suggère ici l'ironie tocquevillienne, s'il n'y avait... un certain sujet qui ne se réduit *pas tout à fait* — au « trouble de penser » et à la « peine de vivre » près — à la fonction que lui assigne le Sujet suprême. C'est ce déchet qui tombe en dehors de l'être politique qui reste pourtant le plus précieux au sujet lui-même. C'est aussi de ce déchet que la psychanalyse peut faire la théorie, réintroduisant dans le politique ce qu'elle-même pratique, soit « le trouble de l'inconscient » et « la peine de désirer »²⁰...

20. Sur les premières conséquences de ce programme de recherche, nous renvoyons à notre étude, *L'entendement freudien. Logos et Anankè*, Gallimard, 1984, et notre leçon inaugurale à la chaire de philosophie politique à l'Université de Nimègue, « Les tâches de la philosophie politique et l'inconscient de l'histoire » (1983).