

Réflexions sur l'idéologie de l'intérêt général

par

Jacques CHEVALLIER,
Professeur à l'Université d'Amiens

Le choix, en 1975, du thème de l'« intérêt général » comme fil conducteur des recherches menées, dans le cadre des doctorats de 3^e cycle d'Amiens et Reims, ne relevait pas du hasard : ce thème occupe en effet une place privilégiée dans les discours, même les plus critiques, tenus sur l'Etat dans les pays occidentaux ; il sert de principe fondamental de légitimation, destiné à renforcer le consensus autour de l'Etat et à renouveler en permanence la croyance dans le bien-fondé de son autorité. La notion d'intérêt général apparaissait, dès lors, comme un excellent révélateur pour mettre à nu les fondements de la toute-puissance de l'Etat dans la société et la logique sociale qui sous-tend son action : en rendant compte de son fonctionnement en tant qu'idéologie et en analysant les comportements politiques effectifs qu'elle recouvre, on pouvait espérer à la fois dégager les conditions de la production idéologique et mesurer les contraintes qui déterminent le contenu des stratégies publiques. La problématique que nous présentions à l'aube de cette recherche (1) cherchait à mettre en évidence, par la confrontation discours/pratiques, les torsions que l'idéologie de l'intérêt général fait subir à la réalité politique dans les pays occidentaux, à localiser le point où le discours dérape dans l'imaginaire et entraîne une perception déformée des rapports sociaux et politiques (2), enfin à comprendre la logique qui explique ce retournement et cette occultation.

Cette présentation doit être cependant affinée, approfondie et nuancée. D'une part, elle se fonde sur une opposition tranchée entre le réel et sa représentation, qui tend à méconnaître la dimension symbolique du champ social, dont la constitution même passe par le déploiement d'un discours. L'idéologie n'est pas pure et simple mystification et dénaturation d'un réel qui resterait objectivement connaissable : elle est présente dans la fondation de la société et au cœur des rapports sociaux qu'elle traverse de part en part ; il y a imbrication profonde du discours et du réel, renvoi permanent de l'idéologie aux pratiques. D'autre part, et surtout, l'idéologie de l'intérêt général ne saurait être considérée seulement comme un système contingent de légitimation politique, lié à un certain contexte socio-économique — le capitalisme —, et résultant de certaines traditions culturelles — le libéralisme — ; elle semble répondre en fait à des exigences beaucoup plus profondes, puisqu'on la retrouve, sous des expressions diverses, dans l'ensemble des formes d'organisation sociales et politiques modernes. D'abord, transcendant les particularismes, elle est dans tous les pays à la base des représentations politiques : son développement a suivi les étapes de constitution

(1) « L'intérêt général dans l'administration française », *Rev. inter. des sciences sciences admin.*, 1975, n° 4, p. 325 ss.

(2) La torsion se produit au moment où l'intérêt général devient, par le jeu du discours, non plus le fondement et la limite, mais *l'attribut* du pouvoir d'Etat.

de l'Etat (3) et elle a résisté aux changements politiques les plus drastiques ; fondement de l'Etat libéral, elle a été transposée, à quelques variantes près, dans les pays socialistes (« l'Etat du peuple tout entier ») ou en développement. L'idéologie de l'intérêt général apparaît bien comme une couverture indispensable à l'exercice du pouvoir étatique. Par ailleurs, on la retrouve aussi, en-deçà de l'Etat, à un niveau infra-politique, dans les institutions qui structurent, segmentent, quadrillent l'espace social : la hiérarchisation interne de chaque institution est assortie d'un discours intégratif visant à assurer sa cohésion, et conçu sur le même modèle que le discours politique. Ces correspondances idéologiques montrent bien que l'idéologie de l'intérêt général n'est pas une idéologie comme les autres mais constitue la matrice de tous les discours de légitimation des formes instituées ; par elle, la société et les institutions qui la composent cherchent à effacer les traces du processus de division sociale et d'établissement de rapports de domination/sujétion dont elles sont le produit, et à reconstituer leur unité, du moins dans l'imaginaire.

L'idéologie de l'intérêt général ne doit donc pas être envisagée comme une construction surajoutée, artificielle et contingente, destinée, dans les pays libéraux, à lubrifier les rapports sociaux, à limiter le recours à la contrainte physique et à faciliter le consentement au pouvoir ; c'est au contraire un élément fondamental et constitutif du social dans les sociétés modernes qui, fondées sur la division, la distanciation et la différenciation, ne peuvent cependant subsister qu'en les niant symboliquement et en dissimulant la nudité obscène du pouvoir.

— Elle se caractérise par la diffusion et l'inculcation d'une série d'images, de représentations, donnant au social et au politique un sens, une cohérence, une rationalité de fonctionnement (I).

— Cette production symbolique est indispensable pour assurer la production et la reproduction de la société en faisant tenir ensemble ses diverses composantes (II).

— Dans ces conditions, la crise de l'idéologie de l'intérêt général n'est pas seulement l'illustration d'un processus de renouvellement idéologique, mais révèle un grave déclin du consensus autour des pouvoirs établis et une mutation profonde des formes d'exercice de l'autorité (III).

* * *

I. LE SYSTEME SYMBOLIQUE

Comme toute idéologie, l'idéologie de l'intérêt général se présente comme un système cohérent et articulé de représentations, destiné à inculquer la croyance dans le bien-fondé de l'ordre social et politique ; elle produit l'image d'une société — ou institution — une, dans laquelle les diversités et les particularismes sont dépassés, transcendés, intégrés, par un pouvoir qui est au service de la collectivité toute entière. Le concept d'intérêt général

(3) L'idéologie de l'intérêt général est le produit de la rencontre de diverses traditions, chrétienne (le « Bien commun ») ou laïque (la « Volonté générale ») ; et cette convergence remarquable exclut toute possibilité d'imputer la responsabilité de la construction idéologique de l'Etat moderne à un seul courant de pensée, la philosophie allemande, qui aurait imposé l'image de l'Etat rationnel moderne, fondé sur une solidarité nouvelle du savoir et du pouvoir (A. Glucksmann, *Les maîtres penseurs*, Grasset, 1977, p. 117).

implique d'abord la possibilité de surmonter les antagonismes sociaux et de dégager un intérêt commun à l'ensemble des participants : ce qui unit les membres est plus fort que ce qui les oppose ; leur appartenance à une même communauté sur-détermine leur identité singulière. Les intérêts particuliers vont être rendus compatibles et harmonisés par l'intervention d'une instance de totalisation qui est chargée d'opérer la synthèse des volontés individuelles, de rassembler les points de vue disparates en un projet cohérent, de ramener les éléments atomisés et soumis à l'attraction centrifuge dans les limites de l'ordre établi. Cette instance, qui surplombe le groupe institué, incarne aussi son principe d'ordre et d'unité ; et c'est sur elle que s'appuie l'autorité des dirigeants. Les dirigeants n'exercent pas le pouvoir en leur nom propre, mais au nom de l'institution dont ils sont les porte-parole et les représentants. Par ce biais, le rapport de domination/sujétion se trouve dé-personnalisé et placé à l'abri de toute contestation : ce n'est pas aux hommes qu'on obéit, mais à l'institution dont ils tirent leur autorité, c'est-à-dire, en fin de compte, à soi-même.

A) L'unité sociale

Avant de jouer comme principe de légitimation du pouvoir institué, l'idéologie de l'intérêt général est d'abord, et plus profondément, génératrice d'identité sociale : elle suppose un minimum de cohésion, de solidarité, d'homogénéité, à l'intérieur du groupe, et la coupure, la différenciation, l'opposition, avec l'extérieur ; les membres sont unis à la fois négativement et positivement, par certains traits communs et spécifiques. La production de cette identité est la condition préalable et nécessaire à la légitimation du système d'autorité. Si le social est constitutivement et irréductiblement divisé sur lui-même, déchiré par des contradictions insolubles, tout principe de totalisation est exclu : le pouvoir institué n'est plus qu'un appareil de domination, dont l'intervention ne fait qu'approfondir la division originaires ; pour qu'il soit perçu comme instrument d'intégration, il faut encore admettre l'existence d'un dénominateur commun entre les participants, qui rende possible l'harmonisation et la conciliation de leurs intérêts. De même, si l'attraction centrifuge prévaut, entraînant la dilution du social au profit des articulations périphériques, le pouvoir institué perd toute faculté d'emprise sur les composantes ; son autorité ne peut s'exercer que dans les limites d'un territoire social balisé, circonscrit, et différent des autres.

1) La solidarité négative

L'unité est d'abord forgée de manière négative, par la mise en évidence de ce qui distingue, différencie, isole, le groupe de son environnement immédiat et rend ses membres solidaires ; c'est dans/par la rupture et l'opposition avec un « au-dehors » que se cristallise le groupe et que s'affirme le sentiment d'appartenance communautaire. La présence, ou à défaut la désignation, d'un *Ennemi* extérieur a toujours constitué le ressort le plus élémentaire d'apparition des groupes organisés, ainsi que de maintien et de renforcement de leur cohésion interne : toute société est avant tout une « société de défense » (4), qui utilise la menace d'un agresseur pour créer en son sein une dynamique centripète et effacer les traces tangibles de ses divisions ; les antagonismes entre les membres apparaissent comme secondaires et mineurs, au regard de la solidarité fondamentale qui les unit contre l'extérieur.

(4) H. Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, 1964, Ed. Minuit, 1968.

Ce principe jouait déjà pleinement dans la société primitive, dont l'indivision était maintenue par la référence permanente à un ennemi extérieur. La société primitive a besoin de la figure de l'Ennemi, d'une part pour accéder à la représentation de son unité (5), d'autre part pour apaiser les antagonismes internes : lorsque les dissensions en son sein atteignent, par le jeu de la contagion mimétique, un seuil où son existence même est menacée, elle a recours au mécanisme de la « victime émissaire » ; la violence collective se polarise, se fixe, sur un individu dont le sacrifice permet de rompre le cycle infernal des représailles vengeresses, de restaurer l'harmonie sociale, de rétablir l'unité profonde de la communauté (6).

Ce double aspect subsiste en filigrane derrière l'idée moderne de Nation. Expression de la primauté d'un lien d'allégeance politique et territoriale qui transcende les divergences possibles d'intérêts, la Nation n'existe que dans la négation : elle est construite par opposition à un environnement perçu comme hostile ou menaçant ; « communauté de défense » (7), elle vise à protéger l'identité du groupe contre les périls extérieurs et les facteurs de dissolution internes. Variante de l'intérêt général, l'« intérêt national » exprime cette idée de défense de la collectivité, dans la relation craintive, méfiante et agressive qui l'unit au monde extérieur. Le sentiment d'unité nationale suppose la désignation d'un Ennemi, par rapport auquel le groupe peut affirmer son identité et renforcer sa cohésion, ainsi que la réactivation permanente des représentations négatives qui le concernent. Cet Ennemi, on le trouve, comme dans la société primitive, à la fois à l'extérieur, dans les autres collectivités nationales, et à l'intérieur, parmi ceux qui échappent à la normalisation et refusent de se fondre dans le moule unificateur de la Nation. L'idéologie nationale est par essence totale : elle ne laisse aucun groupe hors de son emprise et justifie le laminage des particularismes, l'écrasement des diversités. Ceux qui résistent aux valeurs nationales et prétendent garder leur identité spécifique sont particulièrement dangereux, dans la mesure où ils introduisent le doute, l'in-croyance, la non-conformité : tenus à l'écart, afin de préserver la société de toute contamination, placés

(5) La guerre permet à la société primitive de persévérer dans son être autonome et de demeurer sous le signe de sa propre Loi (voir P. Clastres, « Archéologie de la violence », *Libre*, 1977, n° 1, p. 137 ss).

(6) R. Girard, *La violence et le sacré* (Grasset, 1972) et *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Grasset, 1978) montre bien comment le mécanisme de la violence sacrificielle sert, dans la société primitive qui ne connaît pas de système judiciaire, d'instrument de prévention destiné à empêcher les germes de violence de se développer : le sacrifice protège la communauté toute entière de sa propre violence en la détournant vers une victime émissaire, choisie de manière arbitraire et en fonction de signes infimes établissant sa singularité et dans lesquels la société primitive croit voir l'intervention du sacré. Les rancunes multiples, les haines divergentes, soudain convergent sur un individu unique, dont le sacrifice permet d'apaiser la violence collective ; l'unité de la communauté est rétablie aux dépens d'une victime incapable de se venger et de susciter la violence. Il y a donc, dans la société primitive, succession cyclique de deux processus mimétiques, l'un « d'appropriation », qui introduit division et conflit, l'autre « de l'antagoniste », par lequel la société se réconcilie contre un ennemi commun : « une fois que la *mimésis* d'appropriation objectale a accompli son œuvre de division et de conflit, elle se transforme en *mimésis* de l'antagoniste qui tend au contraire à rassembler et à unifier la communauté » (*Des choses...*, *op. cit.*, p. 36).

(7) R. Dulon, « La crise du rapport Etat-société locale vue à travers la politique régionale », in *La crise de l'Etat* (P.U.F., 1976, p. 228).

en situation « minoritaire » (8), ils sont, le cas échéant, transformés en bouc-émissaires, dont la dénonciation sert à renforcer l'unité nationale (9). Ce processus est à la base du totalitarisme, qui forge l'unité sociale par la négation, le rejet, la suppression, et au besoin l'élimination, de ce qui est autre, différent, a-normal, et entretient un mouvement de répulsion vis-à-vis de l'extérieur pour renforcer l'attraction centripète ; l'image négative de l'Ennemi est nécessaire pour produire par contraste celle de la Nation unie, soudée, indivisée. La violence contre l'autre a une portée cathartique : elle est destinée à purifier le corps social, à écarter tout risque de contagion, à éliminer les miasmes nocifs (10).

2) La communauté positive

De l'idée d'une solidarité négative vis-à-vis de l'extérieur, on passe logiquement à l'affirmation d'une communauté positive d'intérêts entre les composantes de la société ou de l'institution. Les divergences, et éventuellement les contradictions, qui surgissent entre les individus et les groupes sont présentées comme non-antagoniques, mais susceptibles au contraire d'être aplanies et dépassées dans le cadre d'un projet collectif. Les diversités sociales sont conciliables et réductibles ; elles n'excluent pas l'union sur l'essentiel.

Cette unité sociale, l'idéologie libérale traditionnelle l'établissait au moyen d'une distinction fondamentale, manichéenne, entre l'homme et le citoyen, entre la sphère civile et la sphère politique, entre l'intérêt particulier et l'intérêt général. La sphère civile est marquée par l'affrontement stérile d'intérêts privés antagonistes. L'idéologie libérale ne nie en effet nullement les divisions sociales, qu'elle considère comme la traduction d'un ordre naturel et d'une fatalité universelle : les hommes ne sont pas naturellement égaux ; la stratification sociale, fondée sur les capacités et talents, est inévitable et se retrouve dans toutes les sociétés. Les intérêts égoïstes des individus divergent de ce fait nécessairement et entrent en relation d'opposition. Cependant, ces divisions ne remettent pas en cause l'unité sociale, car elles sont transcendées et dépassées dans l'ordre politique par la définition d'un

(8) A. Fenet, « Essai sur la notion de minorité nationale », *Public. Fac. droit Amiens*, 1976-77, n° 7, p. 95 ss.

(9) A. Glucksmann montre, non sans quelque systématisme, comment dans la doctrine allemande de l'Etat la figure du juif apparaît comme un contrepoint négatif nécessaire : incapable de se plier aux disciplines collectives et attaché à ses particularismes, le juif incarne la perversion de l'instinct social ; c'est « l'ennemi intérieur », le concentré de tout ce que l'Etat doit détruire (*op. cit.*, p. 95 ss).

(10) Comme le souligne C. Lefort, *Un homme en trop* (Seuil, 1976, p. 51), « l'opération qui instaure la totalité requiert toujours celle qui retranche les hommes en trop ; celle qui affirme l'*Un* requiert celle qui supprime l'*Autre* ». En désignant l'Ennemi et en le rejetant à la périphérie de la société, on affirme du même coup l'intégrité et l'unité de la Nation. La société n'accède à la représentation de son unité « que par l'incessante production-élimination des hommes en trop » (p. 81). Cette élimination de l'Autre est parfois d'ordre physique : le national-socialisme et le stalinisme ont ainsi poussé à son terme la logique du totalitarisme en n'hésitant pas à recourir à l'élimination systématique des juifs ou des opposants politiques ; et le procédé reste largement utilisé dans le monde contemporain. Mais l'élimination peut être aussi d'ordre symbolique : dans les pays socialistes par exemple, le pouvoir cherche à mettre à profit la lutte contre les dissidents — mis à l'écart, retranchés de la communauté nationale — pour renforcer la mobilisation autour du parti et de l'Etat (voir D. Lecourt, *Dissidence ou révolution ?*, Maspero, 1978, p. 9).

« intérêt général » commun à l'ensemble des membres. Dans cette sphère politique, ce n'est plus l'*homme*, avec ses intérêts égoïstes et ses ressources sociales inégales, qui est présent, mais le *citoyen* qui, dépouillé de ses attaches, affiliations, appartenances, concourt librement et également par le vote à la formation de la volonté générale et à la recherche du bien commun. Et c'est cette médiation politique qui ramène la société à l'unité et établit une base minimale d'accord entre tous les intérêts sociaux. La dialectique division/unité passe donc au cœur de chaque individu qui poursuit, comme homme, son intérêt particulier, et contribue, comme citoyen, à la définition de l'intérêt général (11).

Si cette dichotomie factice, cette coupure artificielle, opérées au sein de chaque individu — tantôt homme concret, inséré dans une réalité sociale conflictuelle, tantôt citoyen politique abstrait, animé par le seul souci de l'intérêt général, et sans qu'il y ait la moindre interférence entre ces deux qualités — ont été à la base de la construction du système représentatif libéral, elles ont cependant connu un net déclin, en partie sous l'influence corrosive de la critique marxiste. Il ne s'agit plus désormais, par une opération de dédoublement, de faire du politique l'instrument magique de transmutation d'un social divisé en un social uni, mais de fonder plus profondément l'unité de la société sur des solidarités positives et concrètes. D'une part les divisions sociales sont présentées comme secondaires et réductibles : la stratification sociale, produit d'une nécessité objective, n'est pas telle qu'elle conduise à des conflits insolubles, à un affrontement inéluctable, et exclue toute possibilité de convergence entre groupes et individus ; rejetant la doctrine « sauvage, abominable » (12) de la « lutte des classes », l'idéologie libérale affirme l'existence d'une communauté de valeurs et d'intérêts, notamment économiques (13), entre les membres de la société. D'autre part, la réduction progressive des inégalités est considérée comme le moteur de l'évolution sociale : au fur et à mesure du développement économique et de la croissance, la société tendrait à être de plus en plus unie et intégrée ; en assurant la satisfaction des besoins et l'élévation générale du niveau de vie, l'abondance entraînerait la diminution de l'intensité des tensions sociales, en grande partie liées à la pénurie, la suppression des formes d'oppression les plus brutales et l'égalisation des conditions de vie. Dans cette nouvelle version de l'idéologie de l'intérêt général, la fonction du politique n'est plus de lutter contre un social divisé et hétérogène, mais de traduire de manière tangible son unité constitutive, en harmonisant et

(11) Cette dissociation est très nette chez Rousseau, *Du Contrat social ou Principes du droit politique* (rééd. Garnier, 1962), qui oppose sans cesse l'homme au citoyen, la volonté particulière à la volonté générale : comme homme, l'individu a des intérêts particuliers à défendre ; comme citoyen, participant à l'exercice de la souveraineté et à la formation de la volonté générale, il ne peut au contraire avoir en vue que le bien commun de la société. Le lien social par lequel chacun accepte de mettre « en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale » (livre I, chapitre 6) repose sur la base minimale d'accord qui existe entre les divers intérêts particuliers : le souverain qui incarne cet élément d'unité, cet « intérêt commun », ne saurait aller à l'encontre des fins mêmes de son institution, et la volonté générale qu'il exprime tend naturellement à l'utilité publique.

(12) L. Duguit, *Traité de droit constitutionnel*, 3^e éd., 1930, tome 3, p. 242.

(13) La mystique du développement et de la croissance constitue un moyen privilégié d'intégration dans la mesure où, apparemment conforme aux intérêts de tous les groupes sociaux, elle permet de les rassembler autour d'un même projet collectif et de valeurs communes.

en intégrant les intérêts particuliers en présence : également accessible aux individus et aux groupes, soustrait à l'emprise des hiérarchies sociales, il peut dégager ce qui unit fondamentalement les diverses composantes de la société et agir au bénéfice de tous.

Dans les pays socialistes, la référence au marxisme donne au principe de l'unité sociale l'aspect d'un véritable dogme : les divisions sociales ne sont plus seulement surmontées et dépassées, mais radicalement méconnues et niées. Cette dénégation s'appuie sur l'analyse de Marx qui, tout en dénonçant la mystification de l'intégration dans la société capitaliste et en mettant à nu la contradiction majeure entre le capital et le travail, laissait entrevoir l'espoir d'un champ social réuni, par la résorption des antagonismes de classes : la suppression de la propriété privée des moyens de production doit en effet, selon Marx, entraîner la fin du procès d'exploitation et l'avènement d'une société sans classes ; les racines profondes du conflit social étant extirpées, les intérêts des individus perdent tout caractère antagonique et deviennent conciliables. L'éradication du facteur originaire de la division sociale rend possible la définition d'un intérêt général commun à l'ensemble de la société. Erigé dans les pays socialistes en idéologie officielle, le marxisme permet de donner de la société une image d'unité et de cohésion. La socialisation des moyens de production et la liquidation des anciennes classes dirigeantes auraient conduit à l'homogénéisation progressive du tissu social. Les contradictions de classes se seraient effacées : si certaines différences sociales subsistent, elles sont exclusives de toute dimension conflictuelle ; ouvriers, paysans, intellectuels, vivent en bonne intelligence. Le rapprochement de plus en plus étroit des groupes sociaux et ethniques est censé avoir donné naissance à une nouvelle « communauté » socialiste, à un « peuple » uni ; et cette unité sociale transforme les conditions de fonctionnement de l'instance politique, qui n'est plus l'instrument de la dictature du prolétariat chargé de supprimer par la force les divisions, mais le gestionnaire des intérêts collectifs, placé au service du peuple tout entier.

L'image de cohésion, d'homogénéité et d'unité ne vaut pas seulement pour la société globale, mais imprègne l'ensemble du tissu institutionnel : toutes les institutions sont fondées sur les mêmes valeurs de type intégratif ; elles mettent l'accent sur ce qui unit les participants, par-delà la diversité de leurs intérêts. Cette coïncidence des mécanismes de légitimation n'est pas le fait du hasard : non seulement toute forme sociale instituée a besoin d'établir son identité spécifique et de maintenir sa cohésion par la production d'un discours communautaire, mais encore l'inculcation de ce discours aux membres de l'institution tend à les rendre réceptifs à l'idée d'unité sociale. Le développement de l'intégration sociale passe par l'extension des solidarités partielles ; et la diffusion de l'idéal communautaire effectuée dans le cadre de chaque institution favorise l'adhésion à l'ordre social global.

B) L'Etat comme principe de totalisation

L'unité n'implique pas seulement l'existence d'une communauté objective d'intérêts entre les membres de la société ou de l'institution ; elle suppose aussi, et surtout, un lieu à partir duquel cette unité puisse être conçue, une instance de totalisation capable de conférer au groupe son ordre, sa logique, en transcendant les particularismes de ses éléments constitutifs. Tout groupe social a besoin de se donner la représentation de son unité : il ne peut se passer d'un point de référence, d'une figure symbolique, qui exprime son identité et signifie aux membres qu'ils font partie

d'un ensemble intelligible, cohérent, rationnel. Dans l'idéologie de l'intérêt général, ce principe de totalisation, c'est l'Etat : l'unité de la société s'incarne dans une personne juridique abstraite, à qui tous les actes de puissance seront rapportés et imputés. Centre d'intégration et d'unification de la société, l'Etat apparaît comme étant d'essence différente : à la fois extérieur et supérieur à la société, il joue par rapport à elle le rôle de « instituant symbolique » ; c'est par lui que la société s'ordonne et acquiert son identité (14).

1) La centralité étatique

L'idéologie de l'intérêt général est indissociable d'une problématique de la centralité. L'intérêt général ne saurait en effet résulter de l'ajustement spontané des intérêts particuliers ; il passe par la médiation d'une instance capable, en raison de sa position spécifique, de réaliser la synthèse des volontés individuelles et de définir un intérêt commun à l'ensemble des membres. L'idéologie de l'intérêt général aboutit à ériger, au centre de la société — ou de l'institution —, un lieu symbolique de régulation et d'intégration, qui incarne le principe d'ordre sur lequel se fonde l'unité du groupe et dont le rôle est de préserver, et de renforcer en permanence, sa cohésion. Dans la société, cette position centrale est occupée par l'Etat : personne abstraite, ne relevant pas de l'ordre sensible, l'Etat constitue le principe d'unification de la société et donc le seul dépositaire de l'intérêt général ; par essence neutre, indépendant et objectif, l'Etat est la « conscience claire » (Durkheim), le cerveau de la société, qui unit, rassemble, ordonne, ce qui est dispersé, atomisé, irrationnel, le catalyseur qui transforme les antagonismes sociaux en projet collectif, le facteur de polarisation indispensable pour combattre l'attraction centrifuge et homogénéiser le champ social placé sous son emprise.

La théorie libérale est toute entière basée sur l'idée de centralité étatique. Elle repose sur une distinction fondamentale et traditionnelle entre la *société civile*, caractérisée par la division et le désordre, et l'*Etat*, érigé en principe d'ordre et de cohésion. Livrée à elle-même, la société civile est incapable d'accéder à la représentation de son unité et tend à l'éclatement et à la dispersion ; c'est la médiation de l'Etat, véritable clef de voûte de la société, qui permet de faire tenir ensemble ses éléments constitutifs et de définir un intérêt général qui surmonte et dépasse les égoïsmes catégoriels (15). Hegel a parfaitement posé les termes de ce rapport entre l'Etat et la société civile, qui ne saurait être considéré comme un rapport pur et simple d'opposition. En tant que principe de « totalité » et expression suprême de la Raison, l'Etat opère en fait la synthèse de l'universel et de l'individuel, de l'intérêt général et des intérêts particuliers : « réalité en acte de la liberté concrète », il est assez puissant pour « laisser le principe de la subjectivité s'accomplir jusqu'à l'extrémité de la particularité personnelle

(14) P. Clastres, *Libre (op. cit., p. 138)* et M. Gauchet (« L'expérience totalitaire et la pensée de la politique », *Esprit*, 1976) montrent que toute société place le principe de son unité hors d'elle-même ; « elle pense son sens par rapport à un lieu dont elle se sépare jusqu'à s'interdire de jamais le rejoindre ». Et c'est précisément cette séparation d'avec son principe d'être, son foyer de sens, qui lui permet d'exister : la société se constitue à partir d'une absence, se définit par référence à un au-delà, qui donne à l'espace social son identité. Nous entendons montrer pour notre part que, dans l'idéologie de l'intérêt général, c'est bien l'image de l'Etat qui représente cette référence ultime, ce point absent placé hors de l'ordre sensible et de toute appréhension directe.

autonome » et en même temps ramener les volontés subjectives à l'unité de l'universel et du général (16). Il y a donc liaison intime de l'intérêt général et de l'intérêt particulier, qui renvoient sans cesse de l'un à l'autre : l'individualité personnelle et les intérêts particuliers ne reçoivent leur plein développement que dans la mesure où ils s'intègrent d'eux-mêmes à l'intérêt général et sont orientés vers l'universel ; à l'inverse, l'universel ne vaut, et n'est accompli par l'Etat, sans l'intérêt particulier. Toute contradiction est donc en principe exclue entre les deux catégories d'intérêts qui se conditionnent réciproquement (17).

Cette conception de l'Etat comme centre d'intégration et d'unification sociale reste au cœur de la pensée libérale, sous réserve de quelques inflexions théoriques. La perspective hégélienne suppose en effet une relation dialectique, une tension dynamique, entre l'intérêt général de la société et les intérêts particuliers de ses membres. La société est autre chose que la simple réunion d'éléments atomisés et l'intérêt général n'est pas réductible à la somme des intérêts particuliers. L'organisation sociale donne naissance à un ordre spécifique, dont la logique sur-détermine les particularismes des composants. Et, dans la mesure où il incarne l'unité de la société, l'Etat apparaît avant tout comme le défenseur de cet ordre contre les tendances centrifuges qui pourraient le mettre en péril, — ce qui justifie l'adoption par les détenteurs du pouvoir d'un comportement distancié et autoritaire. Cette version de l'idéologie de l'intérêt général, largement diffusée en Europe (18), tend à faire place à une présentation nouvelle (19) qui fait de l'Etat plutôt un arbitre entre les intérêts particuliers et de l'intérêt général la résultante d'un processus de traitement des demandes sociales. La fonction de l'Etat est d'articuler, d'harmoniser, d'intégrer les intérêts sociaux, en fixant des hiérarchies et des ordres de priorité, ou en élaborant des compromis. Ce rôle, l'Etat est appelé à le jouer parce qu'il est le seul à échapper aux conflits qui déchirent la société et à l'emprise des hiérarchies sociales ; l'Etat est par essence neutre et impartial ; devant lui tous sont

(15) Reste à savoir ce qui détermine l'apparition de l'Etat. Pour la doctrine libérale, l'Etat apparaît au moment où la nécessité d'un principe d'ordre et d'unification se fait sentir dans la société ; créé par voie consensuelle, par accord entre les membres du groupe social, il est institué pour assurer la défense des intérêts collectifs. Incarnant l'unité du groupe, l'Etat n'est en fait que la personnification juridique de la Nation : c'est l'organisation que se donne la Nation pour encadrer son développement. C'est ainsi que pour les théoriciens du *contrat social*, l'Etat est le produit d'un véritable pacte entre les individus, dont l'association donne naissance à un « corps moral et collectif » — l'Etat — « formé de l'union de tous les autres » (J.-J. Rousseau, livre I, chapitre 6) ; et si la théorie du contrat social a été abandonnée, c'est au profit d'une idée de « consentement coutumier » qui en est en définitive fort proche (voir par exemple M. Hauriou, *Précis de droit constitutionnel*, 2^e éd., Sirey, 1929, pp. 4, 23, 89, 94 mais aussi R. Carré de Malberg, *Contribution à la théorie générale de l'Etat*, 2 vol., Sirey, 1920-21, p. 51).

(16) Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, 1821, Gallimard, 1949, coll. Idées, 1963, § 260.

(17) Pour Rousseau, les intérêts particuliers que les individus ont en tant qu'hommes peuvent certes aller à l'encontre de l'intérêt général ; la contrainte est donc nécessaire, mais par cette contrainte, on force seulement l'individu à rester libre, puisqu'en se pliant à la volonté générale on n'obéit en fait qu'à soi-même, et on préserve sa liberté originelle.

(18) Aux Etats-Unis en revanche, le concept d'intérêt général « n'a jamais été élevé à la hauteur d'un principe » et l'influence des groupes de pression sur les décisions politiques a toujours été considérée comme normale (E.N. Suleiman, *Les hauts fonctionnaires et la politique*, Le Seuil, 1976, p. 218).

(19) Largement dominante dans la sociologie américaine.

égaux et ont des chances identiques de se faire entendre. L'Etat reste placé au centre de la société, puisqu'il est chargé d'unifier le tissu social par la réduction des tensions et la définition d'un projet collectif ; mais il est censé agir plutôt comme révélateur d'une dimension déjà présente, en découvrant le dénominateur commun qui unit les divers intérêts sociaux.

L'idée de centralité de l'Etat est, à première vue, radicalement remise en cause par les marxistes. D'une part, la conception de l'Etat comme centre d'intégration sociale dissimulerait dans les pays capitalistes la double réalité de la division sociale et de la primauté des rapports de production : prétendant être l'incarnation de l'unité sociale, l'Etat n'est en fait que l'expression de l'antagonisme de classes et un appareil de répression. D'autre part, l'abolition des classes sociales supprimerait la raison d'être de l'institution étatique et devrait entraîner sa résorption progressive dans la société civile. Cette double négation de la centralité étatique ne correspond cependant pas à l'état actuel de l'« idéologie marxiste » (20), qui donne au contraire à l'Etat une place prééminente dans la société. Ce retournement est déjà perceptible dans l'analyse qui est faite de l'évolution des pays capitalistes. La théorie du « capitalisme monopoliste d'Etat » (C.M.E.) aboutit en effet à considérer l'Etat comme l'agent et le garant de la reproduction élargie du capital : seul capable de surmonter les contradictions toujours plus graves qui affectent le système capitaliste et d'assurer le maintien d'un équilibre global, l'Etat serait appelé à intervenir directement dans les rapports de production, en corrigeant les effets des lois capitalistes, et à étendre sans cesse son emprise sur la société ; cette surestimation du rôle de l'Etat (21) conduit à une stratégie politique axée sur la conquête de l'appareil d'Etat, qui devient la condition nécessaire du changement politique. Mais la socialisation des moyens de production n'implique pas pour autant la disparition de l'Etat, qui continue au contraire à occuper une position centrale dans la société. Il est dans un premier temps investi de la responsabilité de concevoir et de réaliser une société homogène et sans conflits : c'est lui le maître du sens, le porteur du projet collectif, l'instrument de passage au socialisme ; l'unification sociale se fait par en-haut et au moyen de la contrainte étatique. C'est donc en se renforçant, en développant sa puissance que l'Etat peut rendre possible son dépérissement (22). Une fois cette unité obtenue par l'élimination des oppositions de classes, l'Etat devient « l'Etat du peuple tout entier », l'incarnation d'un social désormais non-divisé, homogène, indifférencié : c'est le « tout » de la société, le miroir parfait de son unité, sa substance même ; loin de se dissoudre, l'Etat reste le référent ultime, le centre « qui détient pouvoir et savoir », le pivot autour duquel

(20) D. Lecourt montre bien par quel processus la « théorie » marxiste, destinée à produire des effets de connaissance sur le réel, s'est dégradée en « idéologie », induisant des effets de mé-connaissance sur le réel (*op. cit.*, p. 46).

(21) Voir pour la critique de cette analyse : J. Valier, *Le parti communiste français et le C.M.E.*, Maspero, 1976 ; J.-M. Vincent, in *L'Etat contemporain et le marxisme*, Maspero, 1975 ; M. Miaille, *L'Etat du droit*, P.U.G.-Maspero, 1978, p. 232.

(22) C'est le sens des thèses fondamentales sur la construction du socialisme dans un seul pays, présentées par Staline au XVIII^e congrès du P.C.U.S. en 1939. Mais l'idée se retrouve en filigrane dans les programmes actuels des partis communistes occidentaux, pour lesquels la construction du socialisme doit se faire en utilisant au maximum le ressort de la puissance d'Etat ; de manière significative, A. Demichel, *Le droit administratif* (L.G.D.J., 1978, pp. 209-211) rejette par exemple l'autogestion, au motif qu'elle aboutirait au démembrement de l'Etat, alors que c'est « à partir de » l'Etat que l'évolution doit se faire vers un autre type de société.

la vie sociale s'organise (23). Il n'y a plus dès lors d'opposition irrémédiable entre les libéraux et les marxistes sur ce problème de la centralité de l'Etat.

2) L'altérité étatique

Au moment même où on place l'Etat au centre de la société, on l'en éloigne irréversiblement. L'idée de centralité étatique débouche en fait sur celle d'altérité. Si l'Etat est capable de concevoir l'unité de la société en réalisant la synthèse des intérêts particuliers, des volontés individuelles, c'est qu'il est radicalement autre, d'essence différente, transcendant. Instance de totalisation de la société civile, il est nécessairement placé par rapport à elle en position de supériorité et d'extériorité. Cette distance fondamentale est reconnue et consacrée par la doctrine libérale qui, comme l'ont souligné Marx et Engels, fait de l'Etat une force extérieure, un pouvoir neutre, planant en apparence au-dessus de la société ; mais elle se creuse davantage encore dans les pays qui prétendent résorber la distinction entre l'Etat et la société civile : plus l'Etat se proclame consubstantiel à la société, et plus il s'en détache et accuse sa spécificité.

Cette altérité provient du fait qu'en ramenant la société à l'unité, l'Etat devient le dépositaire de son identité, le maître de son sens, son être collectif. C'est de l'Etat, et de l'Etat seul, que la société apparaît intelligible, cohérente, ordonnée ; tenant la société toute entière sous son regard et la rendant lisible, l'Etat la fait exister comme entité autonome et joue par rapport à elle le rôle d'instituant symbolique ; par sa médiation, les éléments sociaux, dispersés et disparates, se trouvent rassemblés et homogénéisés sous l'empire d'un ordre totalisant. L'Etat n'est plus, dès lors, que Raison, Justice, Bonté : conscience claire, il introduit l'ordre et la rationalité là où il n'y avait que division et incohérence ; traducteur de la Loi, il trace la frontière entre le normal et l'a-normal, le juste et l'in-juste ; infiniment bon, il recherche tant le bien commun de la société que la satisfaction de chacun de ses membres. L'Etat est donc hors et au-dessus du champ social, à l'abri des mouvements spasmodiques et capricieux qui l'agitent : c'est une puissance tutélaire, lointaine et majestueuse, chargé de pacifier et d'unifier la société en apaisant ses conflits internes et en orientant son développement. Cette différence d'essence entre l'Etat et la société s'exprime par de multiples signes, qui établissent sans discussion possible l'absolue supériorité de l'instance étatique. L'Etat est voué à l'ostentation, à l'exhibition, à la « permanente démonstration de son altérité » (M. Gauchet). Il donne à voir sans cesse qu'il est maître du sort de ses sujets, en étalant sa toute-puissance mais aussi sa générosité : il s'agit d'inspirer aux individus à la fois la crainte et la révérence, par le déploiement des attributs de l'autorité, et la confiance et la reconnaissance, par l'octroi de bienfaits de tous ordres ; dispensateur de faveurs, l'Etat sait aussi châtier avec sévérité celui qui transgresse la Loi et contrevient aux normes. Mais, tout en étant physiquement *présent* par l'intermédiaire de ses représentants, l'Etat reste en même temps étrangement *absent*, insaisissable, inaccessible : et c'est cette absence qui permet la diffusion maximale des effets de pouvoir. Il arrive parfois que l'Etat se fasse plus familier et que ses représentants, loin de fuir les contacts, cherchent à les développer et s'abstiennent de faire usage de leurs préro-

(23) C. Lefort, « Esquisse d'une genèse de l'idéologie dans les sociétés modernes », *Textures*, n° 8-9, 1974, *Encyclopedia Universalis*, vol. XVII, Organum et in *Les formes de l'Histoire. Essais d'anthropologie politique*, Gallimard, 1978, p. 313 et *Un homme en trop*, op. cit., p. 68.

gatives de « puissance publique » ; mais cette proximité n'est qu'illusoire : l'Etat s'éloigne au fur et à mesure qu'on croit s'en rapprocher, et le mystère qui l'entoure demeure insondable.

Par son altérité, l'Etat suscite la polarisation des affects des sujets. Il fait l'objet d'un intense investissement libidinal : terrifiant et fascinant, il est à la fois haï et aimé, craint et désiré. D'abord, il représente pour les individus le référent qui apaise leur angoisse et établit leur identité. Substitut de Dieu, l'Etat comble la béance, le vide insupportable, créés par sa disparition : le politique a remplacé le théologique, mais sans qu'on quitte pour autant l'ordre du sacré ; au culte de Dieu succède la fétichisation de l'Etat. Comme Dieu, l'Etat constitue une entité métaphysique (24), de nature transcendante, soustraite à toute appréhension directe et ne relevant pas du sensible, mais dotée de propriétés éminentes : immuable et immortel, l'Etat échappe à la mort, résiste à l'éphémère, garantit la permanence, la continuité, des significations. En cet être collectif, chacun assure sa propre perpétuation, accède à l'immortalité et trouve son identité : l'Etat est « l'Identité suprême, l'Identification, le gardien des identités et la transparence fictive » (25) ; les destins précaires, contingents et fugitifs s'insèrent dans un projet collectif, permanent et durable, qui leur donne un sens, une épaisseur, une pérennité. Point de repère indispensable pour se situer dans le temps et l'espace, l'Etat balise les existences individuelles en définissant un « avant » et un « après » ; il répond ainsi au besoin de sécurité, de stabilité, des individus, qui cherchent dans l'Etat un appui, un remède à l'angoisse (26). L'Etat permet aussi aux individus de retrouver, dans l'imaginaire et sous forme fantasmatique, l'unité perdue : placé sous le signe de l'*Un*, l'Etat efface les divisions, césures, coupures, qui déchirent la société et les individus ; il refait en Lui l'unité de ce que la Loi a scindé en chacun. Sur ce corps lisse, peuvent venir s'accrocher, s'inscrire, les désirs des sujets et se projeter leurs fantasmes d'unité. Enfin, et surtout, l'Etat tient symboliquement la place du *Père* et concentre sur lui l'ensemble des attitudes affectives qui s'adressent à l'instance paternelle : le lien de dépendance infantile est maintenu par un transfert du *Père* à l'Etat. Chargé de rappeler en permanence les exigences de la Loi et de ramener les sujets sous son emprise, l'Etat est dépositaire de la norme et maître de son application. C'est lui qui apporte réponse au doute, trace la frontière du bien et du mal : exprimant la Loi omnisciente, la parole de l'Etat est automatiquement sacrée et vénérée. C'est par lui encore que la Loi s'abat sur les sujets : l'Etat est à la fois agent de répression, qui punit sévèrement la transgression, et bienfaiteur, qui

(24) C'est donc avec une pertinence certaine que Duguit démontre comment la théorie traditionnelle de l'Etat se fonde sur des « concepts métaphysiques », qu'il juge « sans valeur » (voir *Traité, op. cit.*, tome 2, p. 155 et *Leçons de droit public général*, 1926, p. 110 ss.).

(25) H. Lefebvre, *De l'Etat*, tome I : *L'Etat dans le monde moderne*, U.G.E., coll. 10/18, 1976, p. 195.

(26) Ce besoin d'identification est particulièrement fort dans la société moderne déstructurée, parcellisée, atomisée : les hommes ont tendance à se tourner vers l'Etat pour compenser la « faiblesse de leur moi » (Adorno, *Kritik, Kleine Schriften zur Gesellschaft*, Suhrkamp, 1971) et trouver la sécurité nécessaire, au prix de l'aliénation. D'où la peur, l'angoisse, engendrées par les mécanismes d'exclusion, institutionnels ou sociaux, assimilés par ceux qui en sont l'objet à une véritable mutilation, perte d'identité, atteinte à l'intégrité psychique : l'intégration est considérée comme une exigence vitale, et l'isolement, le retranchement de la communauté, comme la malédiction suprême. (Voir Y. Stourdzé, *Organisation. Anti-organisation*, Mame, Repères, 1973, p. 49).

récompense l'obéissance. Comme le Père, l'Etat inspire des sentiments mêlés de crainte et de gratitude, mais toujours nimbés d'amour. Alors même qu'il répand la terreur et s'accorde droit de vie et de mort sur ses sujets, l'Etat reste l'objet d'un intense investissement libidinal : son arbitraire et sa violence rendent en effet manifeste l'absolue supériorité de la Loi et la puissance écrasante et massive de Celui qui l'incarne. Cette identification de l'Etat au Père assure du même coup sa pérennité. Perçue comme infiniment juste et infiniment bonne, l'autorité de l'Etat ne saurait être mise en cause, bafouée, sans créer un sentiment douloureux de culpabilité : la révolte contre l'Etat apparaît comme le « crime suprême » (Marcuse), assimilable au meurtre du Père ; la faute ne peut être expiée que par la mise en place d'un nouveau dispositif de pouvoir, qui a pour effet de restaurer l'image paternelle. Toute cette économie affective qui entoure l'Etat s'étend par projection à ceux qui parlent en son nom : les chefs qui incarnent l'Etat et rendent sa présence tangible, immanente à la société, vont bénéficier de sa grandeur monumentale, accéder par sa médiation au privilège du sacré, condenser sur leur personne les affects des sujets, et comme lui ils seront objets de haine et d'amour.

Si l'idéologie de l'intérêt général fait ainsi de l'Etat l'instance de totalisation de la société, capable de concevoir son unité à partir d'une position d'extériorité principielle, toutes les institutions qui quadrillent, à un niveau microscopique, le champ social, sont bâties sur le même modèle et font appel aux mêmes référents symboliques : on constate toujours l'existence, en surplomb de l'institution, d'un lieu mythique, à partir duquel son identité peut être établie et son unité assurée. Par-delà la diversité de ses composantes internes, l'institution est caractérisée par un principe d'ordre et de cohésion, qui la crée come totalité active et cristallisation spécifique. Ce principe d'ordre — le Parti, le Syndicat, l'Entreprise, l'Eglise — garantit la continuité de l'institution et lui permet de rester soudée par attraction gravitationnelle ; il constitue aussi pour les membres un moyen d'identification et de polarisation affective, qui favorise l'acceptation de la relation de domination/sujétion au sein de l'institution et explique sa généralisation à l'ensemble de la société.

C) La dé-réalisation du rapport de pouvoir

Le détour par l'institution représente en fait l'articulation fondamentale, le chaînon capital, de l'idéologie de l'intérêt général : d'une part, il établit l'existence d'une identité spécifique du groupe et d'un intérêt collectif dépassant, tout en les sauvegardant, les intérêts particuliers des éléments constitutifs ; d'autre part, il place cette identité dans une figure symbolique, une entité abstraite, qui, dotée d'un regard absolu et totalisant sur le groupe, exprime son unité et incarne son essence. Ce détour est fondamental, parce qu'il permet de modifier complètement la perception des rapports de domination/sujétion au sein du groupe et d'escamoter la réalité du pouvoir : s'abritant, par le jeu de la représentation, derrière l'institution dont dépend leur légitimité, les dirigeants sont censés être exclusivement au service de la collectivité et soucieux de ses intérêts.

1) La représentation

La théorie de la représentation, qui préside à la construction du système d'autorité dans la société comme dans les institutions, est une des pièces maîtresses de l'idéologie de l'intérêt général. Elle a pour vertu essentielle de placer les dirigeants à l'abri de toute contestation : s'ils exercent le pouvoir, ce n'est pas pour leur propre compte et à leur profit exclusif, mais

au nom et au bénéfice de l'ensemble du groupe ; et s'ils sont dotés d'une position particulière, et prééminente, ce n'est pas par effet de leur volonté individuelle, mais par le jeu de règles, par l'application de procédures, admises par les membres. Par le biais de la représentation, le rapport de pouvoir perd son caractère de lien de dépendance personnelle et se trouve dématérialisé, déréalisé : le pouvoir ne réside pas dans ceux qui l'exercent concrètement, mais dans un ailleurs, dans un au-delà, où il échappe à toute prise directe ; les dirigeants ne sont que des médiateurs, chargés de traduire la volonté d'une instance extérieure et supérieure qui les dépasse et qui constitue la seule source de l'autorité. Les dirigeants sont en fait placés au confluent de deux principes de légitimité, qui s'entrecroisent et se superposent : ils sont à la fois les représentants du groupe institué et les représentants directs des membres ; la légitimité institutionnelle est en général confortée et redoublée par une légitimité démocratique, qui garantit l'immanence des chefs au groupe, clôt l'institution sur elle-même et parachève la construction de l'idéologie de l'intérêt général.

Le premier effet de la théorie de la représentation est de détacher le pouvoir de la personne contingente de ses détenteurs effectifs pour le rapporter à la personne abstraite, l'entité collective, qu'est censé former le groupe institué. Elle établit une coupure, une césure fondamentale, entre le principe du pouvoir et son exercice concret, entre le lieu mythique et mystique où se situe le fondement du pouvoir et ceux qui l'occupent temporairement. Les dirigeants ne sont que des représentants qui commandent, agissent, décident, au lieu et place de l'instance qui incarne l'unité du groupe et qui est le support permanent du système d'autorité ; ils parlent *au nom de* l'institution, mais sans pour autant se confondre avec elle. Cette construction idéologique a une portée considérable dans la mesure où elle modifie complètement la perception et l'appréhension des phénomènes de pouvoir, notamment au niveau politique. En apparence, elle met les gouvernants dans une position précaire et inconfortable : ne détenant qu'une autorité seconde, dérivée, médiante, qu'ils exercent par délégation, les gouvernants n'ont par eux-mêmes aucun droit à commander ; le seul titre qu'ils possèdent est celui que leur confère l'Etat. Ce n'est pas aux hommes qu'on obéit, mais à l'institution sur laquelle s'appuie leur autorité ; et cette institution n'est que la personnalisation de la collectivité des membres. Le fossé ainsi creusé entre le pouvoir et ses occupants, non seulement apparaît infranchissable, mais encore laisse toujours ouverte la possibilité d'une mise en cause, d'une contestation, des dirigeants, au nom du principe sur lequel repose leur autorité. En fait, loin de souffrir de cette disjonction, les gouvernants en tirent un surcroît de puissance. Prenant sa source dans une instance extérieure et supérieure à la société, leur autorité n'est pas attachée à leur personne, mais bien d'essence divine, ce qui la soustrait à toute prise directe des membres. Représentants de puissances invisibles de l'au-delà, ils participent au sacré ; placés du côté du maître du sens, dont ils rendent la présence immanente et tangible, ils sont eux aussi à part, autres, différents : comme lui, ils inspirent la vénération et cristallisent les affects des sujets (27).

(27) M. Gauchet montre que le véritable effet de la création de l'Etat a été, non pas de supprimer la coupure entre la société et un « au-delà » — car toute société reporté hors d'elle-même son principe fondateur — mais de placer au sein de la société un représentant de l'invisible : c'est toujours aux « dieux » qu'on doit le sens, mais par l'intermédiaire et en la personne d'autres hommes ; il y a d'un côté « ceux qui participent de l'essence autre des puissances de l'au-delà » et de l'autre la masse de ceux qui doivent s'incliner devant la vérité surnaturelle qu'ils incarnent et matérialisent au sein de la société (« La dette du sens et les racines de l'Etat », *Libre*, 1978, n° 2, p. 22).

Par ailleurs, cette disjonction assure la stabilité, la continuité, la pérennité, du système d'autorité institué, qui est mis à l'abri de toute controverse et se reproduit sans à-coups ni aléas : dissocié de la personnalité contingente de ses détenteurs, le pouvoir apparaît comme un élément indispensable de toute organisation sociale, dont la nécessité et le bien-fondé ne sauraient être mis en doute ; survivant aux individus qui l'exercent, il est indéfiniment transmissible et reproductible. Par-delà la plasticité infinie de ses traductions concrètes, le principe du pouvoir, lui, demeure intangible : ce principe, qui est au cœur du processus d'institutionnalisation, résulte de l'idée que le groupe social est régi par un ordre, gouverné par une logique de fonctionnement, doté d'un sens, qui s'imposent à l'ensemble des participants et dont quelqu'un détient la clef. De ce fait, la séparation entre le système d'autorité et son principe d'être, qui est à la base de la théorie de la représentation se retrouve dans l'ensemble des formes sociales instituées.

Reste à savoir par quel mécanisme est opérée la translation entre le principe du pouvoir et son exercice concret, par quel processus certains individus se transforment en représentants de l'Etat et bénéficient par transfert de la légitimité institutionnelle. Cette question renvoie à celle du fondement de l'autorité, qui peut, si l'on reprend la typologie wébérienne, être basée sur la tradition, le charisme ou la légalité : l'accès aux fonctions dirigeantes dépend, selon les cas, soit de la position occupée au sein du groupe, soit de qualités personnelles et éminentes, soit encore de l'observation de procédures préétablies. Si l'autorité s'appuie de manière privilégiée dans la société contemporaine sur la légalité, c'est que ce fondement coïncide le mieux avec la logique de l'institutionnalisation : il permet de dépersonnaliser complètement le rapport de domination/sujétion et d'éliminer toute controverse sur la validité du pouvoir des dirigeants en l'établissant sur des bases incontestables et sacrées. Les gouvernants seront de ce fait rattachés à l'Etat par un lien juridique, par un statut. L'Etat fixe, dans la Loi — parole fondamentale, écrit monumental, qui s'impose à tous les membres du groupe —, les modes corrects de dévolution et d'exercice de l'autorité, définit les rites à observer pour être admis à parler en son nom, énumère les pratiques licites et trace le cercle magique des interdits ; il suffit que les gouvernants aient respecté ce cadre pour qu'ils puissent, à bon droit, prétendre représenter l'institution et transposer sur leurs actes et leur personne la légitimité institutionnelle. Le transit par la Loi leur fait obtenir le « passeport du sacré » (28) : tirant son autorité de la Loi, leur discours devient lui-même parole sacrée et intouchable. Mais le respect des formes juridiques préétablies n'est pas la seule voie pour accéder à la légitimité institutionnelle. S'il est désormais prééminent, l'élément légal et rationnel n'a pas fait disparaître totalement les autres fondements possibles de l'autorité. La dimension charismatique notamment reste importante et peut venir nuancer, corriger, ou même contredire, les règles officielles régissant la transmission et l'exercice du pouvoir : la confiance qui les entoure autorise parfois les dirigeants à violer les normes et les procédures prescrites, à s'écarter des rôles préexistants, à en créer de nouveaux. La réintroduction de cette dimension charismatique — systématiquement exploitée par le fascisme — a pour effet d'atténuer quelque peu l'écart entre le pouvoir et ses représentants ; la personne du dirigeant tend à se confondre avec celle de l'institution ; c'est en lui-même que le dirigeant recherche le titre

(28) P. Legendre, *Jour du pouvoir. Traité de la bureaucratie patriote*, Ed. Minuit, 1976, p. 65.

qui justifie son autorité et établit son aptitude à commander. Dans le fascisme, par exemple, le chef est tout autant le principe fondateur de l'Etat que l'expression tangible de sa toute puissance. Un glissement comparable peut être constaté dans les pays socialistes au profit du Parti et de ses dirigeants. Cependant, la confusion n'est jamais telle qu'elle aboutisse à supprimer l'image symbolique du pouvoir indispensable pour faire fonctionner la représentation (29).

Représentants de l'entité collective qui incarne l'unité du groupe institué, les dirigeants deviennent aussi, dès l'instant où l'accès au pouvoir est subordonné à l'observation de procédures démocratiques, les représentants directs des membres : la légitimité qui vient du sommet, de l'institution, est confortée par la légitimité qui vient de la base, des individus ; c'est ainsi que les gouvernants ne sont plus seulement les représentants de l'Etat mais encore de la Nation. L'avènement de la démocratie transforme profondément la théorie de la représentation et lui donne une portée toute nouvelle. Là encore, l'effet paraît à première vue négatif pour les dirigeants, qui exercent leurs compétences à partir d'un mandat des membres et sont soumis à leur contrôle. En fait, le rituel démocratique permet de renforcer à la fois la cohésion du groupe, en rappelant et en renouvelant périodiquement le consensus sur lequel il est bâti (30), et la position des dirigeants, dont l'autorité repose désormais sur l'adhésion explicite des membres. Dissimulé derrière l'écran protecteur de la volonté générale, le pouvoir n'est plus que la projection et la traduction du désir collectif des sujets.

2) La dé-personnalisation

Le schéma représentatif a pour résultat de gommer complètement la réalité du rapport de pouvoir, en le dépouillant de toute dimension subjective et de tout élément de puissance. La relation entre les dirigeants et les membres n'apparaît plus comme une relation de domination/sujétion, par laquelle les premiers sont à même d'imposer aux seconds leur loi : c'est une relation sans sujet, ni objet, dans la mesure où les uns et les autres sont placés sous l'emprise d'une même Loi qui définit leur position respective. La théorie de la représentation entraîne une dé-personnalisation radicale du rapport de pouvoir, qui fait des dirigeants, non pas les maîtres, mais les serviteurs du groupe institué.

Les dirigeants sont censés être dépourvus de volonté propre ; leur personnalité s'efface entièrement derrière celle du Sujet monumental qu'ils

(29) Pour M. Gauchet, en revanche, le totalitarisme aurait bien pour conséquence d'effacer, d'abolir, la distance entre le système d'autorité et son principe fondateur : la spécificité du projet totalitaire serait précisément de prétendre occuper la position d'extériorité à partir de laquelle la société peut être lue et comprise et de ramener entièrement la Loi dans l'espace social. Mais, on l'a dit, le totalitarisme utilise lui aussi l'image de l'Etat comme instance mythique de totalisation de la société ; il maintient donc, bien que de manière plus atténuée, la dimension fondamentale d'extériorité sur laquelle se fonde la théorie de la représentation, ainsi que la disjonction entre l'institution du pouvoir et son expression sociale contingente.

(30) L'efficacité symbolique de l'opération de suffrage tient pour C. Lefort, (*Un homme en trop, op. cit.*, p. 194) à ce qu'elle rend sensible le phénomène d'institution du social : le pouvoir et l'ordre social ne sont plus perçus comme des données acquises une fois pour toutes mais contingentes et toujours susceptibles d'être remises en cause ; la société « s'apparaît dans une indétermination ultime » et la reconstruction permanente de l'identité sociale tend à améliorer la diffusion des valeurs dominantes.

représentent. Mandataires dociles, ils ne font que transcrire la volonté de leur mandant, l'Etat : c'est la Loi, et elle seule, qui parle par leur bouche ; eux-mêmes n'ont aucun intérêt particulier à faire valoir et à défendre. Leur autorité sociale est à l'exacte mesure de cet effacement : ils n'ont en effet d'autre titre à commander que celui qu'ils tirent de leur qualité de représentants de l'Etat ; leur autorité n'est absolue que parce qu'elle ne leur appartient pas et qu'ils l'exercent seulement par délégation, et elle est assortie d'un interdit, lui-même absolu, sur la possession et la jouissance. L'autorité exclut toute forme d'appropriation et de jouissance de la part des chefs : dès l'instant où ils prétendent s'en saisir pour leur usage personnel, elle glisse hors de leurs mains et s'évanouit. Concentrant en lui l'intégralité du pouvoir, l'Etat apparaît comme garant suprême et « du pouvoir absolu, et de la pureté virginale » (31). Ce n'est donc pas aux chefs qu'on obéit, mais en réalité à l'Etat : le véritable lien de dépendance et de subordination est celui qui rattache les membres de la société à cette instance extérieure, supérieure et sacrée, qui incarne son unité ; les dirigeants sont seulement des médiateurs chargés de rendre sa présence immanente, en rappelant les préceptes de la Loi. De ce fait, l'existence de fonctions dirigeantes au sein de la société est considérée comme l'illustration d'une simple division technique du travail, excluant toute idée de distanciation et d'inégalité. L'autorité n'est nullement une sinécure, un privilège, une propriété, mais un devoir, un service, une charge infiniment lourde et pesante, que les dirigeants acceptent d'assumer pour le plus grand bien de tous : ils ne sont là que pour servir la société en développant l'intégration et la solidarité, en accomplissant les tâches exigées par la vie collective, en diffusant les normes destinées à assurer la survie du groupe. Les chefs ne sont que « des appelés, des nommés, des serviteurs, ayant la vocation du service public (32) et purs de toute autre préoccupation ; les prérogatives dont ils disposent sont le corollaire de cette pureté originaire et la contrepartie des obligations qui leur incombent : le souci de l'intérêt général et du service public justifie la puissance (33), indispensable pour maintenir la cohésion et l'unité sociales.

Cette pureté absolue des chefs, incapables de jouissance, miraculeusement castrés et privés de toute volonté de puissance, est garantie par l'observation d'un double rituel de soumission, celui de la Loi, celui de l'élection : tenant leur autorité de l'institution et des membres, les dirigeants sont apparemment placés en situation de totale dépendance. Cependant, par le doublement qu'elle provoque entre le Sujet et son représentant, la théorie de la représentation rend du même coup concevable l'éventualité d'un écart, d'un décalage, d'un hiatus : l'opération de transcription de la volonté du Sujet est aléatoire et comporte des risques importants de déformation ; il est possible que le représentant ne se limite pas à son rôle de mandataire, mais cherche à substituer sa volonté propre à celle du mandant. L'écran protecteur de l'institution étatique disparaît alors pour révéler le

(31) P. Legendre, *op. cit.*, p. 138.

(32) P. Legendre, *op. cit.*, p. 131.

(33) Cette dialectique de la puissance et du service est rendue apparente, en droit administratif français, par l'établissement d'une liaison réversible entre les deux notions : de même que la mission de service public est assortie de prérogatives exorbitantes du droit commun, on passe, à l'inverse, avec ces prérogatives dans le champ du public, c'est-à-dire dans l'ordre du sacré ; conséquence nécessaire de la gestion d'un service public, la puissance publique devient aussi, par induction, un des critères de définition du service public.

pouvoir des dirigeants et leur emprise directe sur les membres : au lieu d'être rapporté au-dehors, le principe du pouvoir se situe désormais au sein même de la société (34). Le bon fonctionnement de la représentation exige donc la mise en place de mécanismes de contrôle juridique et politique, destinés à écarter tout risque d'arbitraire et de déviation de l'action des dirigeants, ainsi qu'à réaliser la concordance entre la volonté du représentant et du représenté : ces mécanismes servent à ramener les dirigeants sous le joug de l'institution et dans le cadre tracé par la Loi (35).

*
* * *

II. LA FONCTION DE L'IDEOLOGIE DE L'INTERET GENERAL

L'idéologie de l'intérêt général a pour fonction d'assurer la reproduction de l'ordre social et politique existant en imprégnant dans les esprits la croyance en sa légitimité, en sa nécessité, en son bien-fondé : elle diffuse l'image d'une société intégrée, fluide et égalitaire, dans laquelle les dispositifs de pouvoir ne sont pas des instruments d'oppression, mais des moyens de normalisation et de régulation au service de la collectivité toute entière ; elle a donc un effet centripète, en renforçant l'adhésion des membres aux valeurs dominantes et leur union autour du système de pouvoir institué. Cette présentation est cependant insuffisante pour apprécier la véritable portée de l'idéologie de l'intérêt général : le travail de production idéologique n'a de sens que rapporté au réel qu'il représente, et en même temps modifie par cette re-présentation. D'une part, alors qu'elle se veut discours neutre et objectif, l'idéologie offre un reflet déformé, faussé, et même inversé, de la réalité sociale qu'elle transpose dans l'imaginaire, et cette figuration entraîne la méconnaissance des rapports sociaux réels : par la force de l'idéologie, les individus n'ont plus conscience ni perception claire des hiérarchies sociales et des rapports de pouvoir ; et cette occultation est indispensable pour préserver la cohésion et l'unité de la société. D'autre part, l'idéologie n'est pas un simple reflet tronqué du réel : toujours-déjà constitutivement présente dans un champ social balayé par les représentations symboliques, elle modèle les rapports sociaux et influe sur le comportement des membres. L'idéologie ne remplit donc pas seulement une fonction négative de méconnaissance du réel ; elle se caractérise encore par des effets sociaux positifs et le détour par l'imaginaire contribue de manière déterminante à la production et à la re-production de la société.

A) La méconnaissance du réel

L'idéologie de l'intérêt général supprime dans l'imaginaire toute trace de la division fondamentale de la société qui, résultant de la généralisation

(34) Pour J.-J. Rousseau, tout gouvernement — bien qu'il soit théoriquement chargé de mettre seulement en œuvre la volonté du souverain et d'exécuter les Lois — crée un danger d'oppression et de rupture du pacte social : comme la volonté particulière agit sans cesse contre la volonté générale, le gouvernement « fait un effort continué contre la souveraineté » et cherche à l'usurper.

(35) Pour Duguit par exemple, les gouvernants ne sont pas souverains : ce sont des individus comme les autres, dont les actes n'ont de valeur que pour autant qu'ils sont conformes au « droit objectif » — défini comme « l'ensemble des règles sociales que la conscience générale des citoyens estime devoir être socialement sanctionnées » —. Les prérogatives dont ils disposent ont pour seule justification leurs devoirs, qui consistent à travailler à la réalisation de la solidarité sociale. Le service public constitue donc pour Duguit, non seulement le fondement, mais encore la limite du pouvoir des gouvernants.

des rapports de pouvoir en son sein, exclut en fait toute possibilité de réelle unité : elle vise à transcender, à tous les niveaux, la différenciation dominants/dominés, par l'affirmation d'une solidarité profonde et d'une communauté d'intérêts entre les membres, ainsi que par l'effacement des dirigeants derrière l'institution et la Loi. Par le biais de l'inculcation idéologique, les rapports de domination/sujétion ne sont plus vécus comme tels mais perçus comme exclusifs de toute dimension conflictuelle, et les positions de pouvoir reconnues pour ce qu'elles sont mais considérées comme l'expression d'un ordre naturel, d'une nécessité objective : les dirigeants sont censés agir au nom du groupe institué et pour le plus grand bien de tous. Ce qui est ainsi néantisé, c'est la distance irréductible qui sépare le dominé du dominant, et la maîtrise effective dont celui-ci dispose sur la Loi.

1) La division sociale

L'idéologie de l'intérêt général apparaît au moment où le processus de division sociale a accompli son grand œuvre, en provoquant la constitution au sein de la société d'espaces de pouvoir différenciés, diversifiés et hiérarchisés ; elle a pour but de dissimuler les implications de ce processus, en résorbant, par une opération magique et symbolique, les germes dissolvants qu'il comporte pour la société. L'opposition dominants/dominés crée une césure, une coupure, une déchirure, apparemment irréversibles et insurmontables, qui compromettent l'existence du social : par l'idéologie, cette blessure va être cautérisée, et ainsi rétablie « la certitude de l'être du social » (36). La position de pouvoir donne à celui qui l'occupe la possibilité de devenir le maître de la Loi ; par l'idéologie, la dépendance de la parole du chef par rapport à la Loi va être réaffirmée, et ainsi masqué « le lien impensable de la Loi et de l'énonciation » (37). L'idéologie de l'intérêt général est la construction symbolique rendue nécessaire par l'émergence d'un social divisé et hétérogène.

a) Cette division sociale est, comme l'ont montré les travaux de P. Clastres (38) et de M. Gauchet (39), la marque du passage de la société primitive à la société moderne. Contrairement à l'affirmation traditionnelle selon laquelle toute société est nécessairement stratifiée et hiérarchisée, *la société primitive* échappe en effet à la différenciation dominants/dominés : par essence indivise elle apparaît comme un corps soudé et homogène, dont les éléments constitutifs sont étroitement solidaires et placés sur un pied de stricte égalité ; personne ne saurait prétendre en son sein incarner l'unité du groupe, maîtriser son destin et exercer des prérogatives de contrainte sur les autres membres. Sans doute, la société primitive connaît-elle la figure du chef : mais la position de chef ne confère aucune autorité particulière dans la société et ne constitue pas un véritable lieu de pouvoir. Choisi en raison de sa compétence technique et de son savoir-faire, le chef remplit en fait une fonction d'ordre technique, exclusive de toute idée de coercition : chargé de maintenir la paix sociale et de résoudre les conflits internes, il ne dispose pour ce faire que de son seul prestige, et de l'usage d'une parole qui n'a pas par elle-même force de loi mais valeur persuasive. Acte purement rituel, la parole du chef n'est pas un signe de pouvoir ;

(36) C. Lefort, in *Les formes de l'histoire*, op. cit., p. 298.

(37) C. Lefort, *Ibid.*, p. 292.

(38) *La société contre l'Etat*, Ed. Minuit, 1976 et *Libre*, n° 1, op. cit.

(39) *Libre*, n° 2, op. cit.

soumis à un « devoir de parole », le chef ne fait au contraire, en parlant, qu'énoncer sa propre impuissance. Son discours rappelle sans cesse que la Loi ancestrale échappe à toute détermination humaine et que nul au sein de la société ne saurait s'en emparer ni la transgresser. Le chef est un chef sans pouvoir, qui est au service de la société et ne détient aucune réelle prééminence : toute tentative par laquelle il chercherait à sortir du rôle qui lui est assigné et à imposer son autorité sociale est par avance vouée à l'échec ; la société primitive réprime durement la volonté de puissance des chefs, le mauvais désir de domination, qui sont radicalement incompatibles avec ses principes de fonctionnement, avec son « code ». L'absence de différenciation sociale et de dispositif de contrainte exclut du même coup tout rapport d'exploitation fondé sur l'extraction d'un sur-produit au profit d'une classe dominante : maîtres de leur activité et de la circulation des produits de cette activité, les hommes produisent seulement ce qui est nécessaire à la satisfaction de leurs besoins ; au cas où un surplus est dégagé, il ne fait pas l'objet d'une accumulation, mais d'une redistribution, par application du code du don, de l'échange. Même si l'allergie manifestée vis-à-vis des phénomènes de pouvoir est peut-être moins forte que ne l'affirment P. Clastres et M. Gauchet (40), il est certain que la société primitive se caractérise par une très forte unité interne ; le discours dominant n'a pas, dès lors, pour but de dissimuler l'existence d'une hiérarchie à l'intérieur de la société, mais de maintenir son homogénéité en la ramenant totalement sous l'emprise d'une Loi extérieure et sacrée.

Dans la *société moderne* au contraire, le social apparaît irréductiblement divisé sur lui-même. Le rapport de domination/sujétion traverse la société de part en part et se traduit par la constitution d'espaces de pouvoir multiples et diversifiés. A l'intérieur de chacun de ces espaces parcellisés se noue désormais une relation fondamentale d'opposition entre ceux qui s'érigent en maîtres du sens, en seuls détenteurs de la parole légitime (pouvoir de parole) et prétendent imposer leur volonté, et ceux qui subissent l'autorité des premiers et sont placés en situation de dépendance et d'assujettissement. Ce processus est illustré par l'émergence d'un espace politique séparé, au sein duquel on assiste à la différenciation gouvernants/gouvernés ; mais il s'étend aussi, par contagion, à la totalité du champ social, et chaque sédiment institutionnel reproduit la même logique fondamentale de séparation et de division décelée au niveau politique : aucune forme sociale instituée n'échappe à cette dynamique de division qui entraîne l'établissement d'un rapport distancié et inégalitaire entre ses éléments constitutifs. Cette homologie s'explique, moins par l'influence d'un modèle étatique qui, ancré dans l'inconscient collectif et culturel, imprègnerait les représentations et sur-

(40) On peut notamment se demander si la position de chef est aussi précaire qu'ils le prétendent. P. Clastres lui-même reconnaît qu'en période de guerre, le chef est amené à exercer un minimum d'autorité. Si d'après lui, cette autorité est fondée seulement sur la compétence technique de guerrier et ne survit pas à la fin des hostilités — le chef redevenant une fois la guerre terminée un chef sans pouvoir —, il reste qu'il y a bien là un facteur de différenciation et l'ébauche d'un pouvoir ; étant donné l'importance — soulignée par P. Clastres — de la guerre dans le fonctionnement de la société primitive, la stricte séparation des deux qualités paraît un peu illusoire. Par ailleurs, en tant que porte-parole de la Loi, le chef est bien, d'une certaine manière, du côté de la Loi, ce qui lui vaut un surcroît de prestige et lui offre des possibilités de manipulation. Quant à l'idée que la société primitive ne connaîtrait pas de sur-produit économique accumulé, d'autres ethnologues le récusent, en soulignant que le fonctionnement de la société primitive exige toujours l'extraction d'un surplus pour des tâches d'intérêt collectif.

déterminerait les productions institutionnelles singulières (41), que par la soumission des institutions à un même code social, qui assure leur cohésion structurale : la généralisation de la division sociale révèle un changement radical dans le fonctionnement de la société, ainsi que dans les représentations sous-tendant ce fonctionnement, et ce changement bouleverse nécessairement l'ensemble du tissu social. La société va désormais se produire et se re-produire dans/par la tension, le déchirement, l'affrontement. Rabattu sur la société, le rapport de domination/sujétion crée entre les hommes, et à tous les niveaux, une inégalité fondamentale, matérialisée par la mise au travail et l'exploitation : les hommes sont tenus de produire, non seulement pour eux-mêmes, mais aussi pour autrui, sans échange ni réciprocité ; et le sur-produit de leur travail sera récupéré par les dirigeants qui détiennent le monopole de la puissance et de la coercition. Mais la société ainsi divisée ne peut subsister comme entité collective qu'à condition de nier la réalité de la domination et de l'exploitation ; et l'idéologie de l'intérêt général permet précisément d'opérer cette occultation par laquelle seront effacés les signes de sa déchirure.

b) Ce tournant crucial, par lequel une société jusqu'alors indivise et homogène devient stratifiée et hiérarchisée, révèle un changement profond, un véritable renversement, dans le mode d'organisation sociale. Cependant, la portée de cette innovation doit être exactement comprise et située : comme le montre M. Gauchet, elle correspond « non pas à la production d'une dimension sociale absolument inédite, mais à la transformation d'une dimension déjà présente au sein de la société » (42). Le passage de la société primitive à la société moderne ne modifie pas ce qui semble bien être l'élément constitutif du social, à savoir la *scission* de la société d'avec son principe fondateur. Toute société, quelle qu'elle soit, projette hors d'elle-même le lieu à partir duquel elle peut être saisie et comprise : la Loi qui donne à la société sa cohésion et sa logique de fonctionnement est toujours censée venir d'un ailleurs, d'un au-delà, de puissances extérieures et supérieures à la société ; le sens est toujours placé sous le signe d'une « dépossession » et dû à un autre qu'à soi-même. Mais cette scission originelle, cette sujétion primordiale, cette hétéronomie principielle, peuvent être formulées de manière très différente et entraîner des formes diamétralement opposées d'organisation sociale ; elles justifient aussi bien l'indivision d'une société toute entière assujettie à la Loi, que la différenciation entre ceux qui sont du côté de la Loi et ceux qui sont soumis à leur autorité. Le passage d'une société à l'autre apparaît dès lors comme un simple changement du mode de gestion de la même « dette du sens » ; et la division sociale qui caractérise la société moderne se lit déjà en filigrane derrière l'indivision de la société primitive, fondée sur la dépossession du sens et l'acceptation de l'altérité. La société primitive n'échappe à la division que par la croyance religieuse, et ne se préserve de l'aliénation de l'homme par l'homme que par une aliénation radicale de son sens. Elle situe son principe d'être, son foyer de sens, tellement loin d'elle qu'aucun de ses membres ne peut prétendre avoir prise sur lui. Il y a bien un lieu de pouvoir à partir duquel la société peut être lue, déchiffrée, mais c'est un lieu invisible et sacré, et personne parmi les hommes ne saurait valablement

(41) Pour R. Lourau, *L'Etat inconscient* (Ed. Minuit, 1978), l'Etat est le producteur du principe d'équivalence de toutes les formes instituées : c'est lui qui courbe toutes les formes sociales dans le sens de l'institutionnalisation.

(42) *Libre*, n° 2, p. 6.

l'occuper et passer du côté de la Loi ; le chef lui-même n'est là que pour marquer l'existence de ce lieu de pouvoir et énoncer sa propre impuissance à se l'approprier. Cet ordre sacré est projeté sur les individus par un système de contraintes symboliques et de marquage des corps très dense et très rigoureux. La société primitive ne parvient à l'indivision qu'au prix d'une renonciation complète à dominer les significations, d'une « déappropriation » systématique, d'une soumission totale à la volonté divine : on ne doit pas aux chefs, mais aux dieux, et de manière absolue ; l'aliénation du sens permet d'éviter le rapport de domination/sujétion entre les hommes. C'est exactement le phénomène inverse qui se produit avec l'apparition de la société moderne. La loi de l'extériorité, qui veut que la société reporte au-dehors son principe fondateur, loin de contrecarrer et de bloquer le processus de différenciation sociale, va, au contraire, le justifier et le légitimer : la dette du sens sert désormais à établir l'inégalité entre les hommes. Si le foyer de sens se situe toujours à l'extérieur, dans une instance étatique mythique (43), certains individus acquièrent le statut de médiateurs entre l'au-delà et la société : représentants de l'invisible, du sacré, ils participent du divin et accèdent à la maîtrise du sens ; auréolée de l'infinie sagesse de la Loi, leur parole s'impose à tous, de droit. L'avènement de la société moderne est donc caractérisé par le reflux de l'altérité, par le rabattement du pouvoir à l'intérieur de la société et par la division du corps social entre dominants/dominés ; c'est la rupture de l'unité sociale et l'établissement d'une ligne de démarcation rigide entre les hommes. En diffusant l'image de la spécificité irréductible du pouvoir et en réinjectant sans cesse de l'altérité dans le tissu social, l'idéologie de l'intérêt général tend à alimenter la dynamique de division ; à la fois immanents et transcendants à la société, les dirigeants en tirent un surcroît d'autorité (44).

(43) Pour M. Gauchet, la visée naturelle de l'Etat est, au contraire, d'abolir la transcendance et de produire une société « en conjonction intime avec son savoir d'elle-même » (*Ibid.*, p. 40). Mais cette présentation revient à nier la dimension transcendante de l'Etat : instance mythique de totalisation sociale, se substituant à Dieu comme maître du sens, l'Etat ne quitte pas le terrain du sacré, et le politique ne fait que relayer le théologique. Cette substitution a cependant pour avantage de faire mieux fonctionner la représentation (voir sur cet aspect, L. Sfez, *L'enfer et le paradis*, P.U.F., coll. La politique éclatée, 1978).

(44) Reste à expliquer les raisons de ce retournement fondamental. Pour les marxistes, la division sociale résulte de l'apparition de classes sociales occupant une position antagonique dans le processus de production ; l'affrontement de classes détermine les modalités de construction des divers espaces de pouvoir, et notamment du politique dont la fonction est d'assurer la reproduction d'ensemble de la société. Cependant, il semble bien que le processus de division sociale soit commandé par autre chose que le simple jeu de lois économiques objectives et trouve ses racines profondes dans le désir de domination/sujétion, fiché, chevillé, au plus profond du psychisme individuel. Pour P. Clastres, si le pouvoir n'existe pas dans la société primitive, c'est parce qu'elle repousse de toutes ses forces ce « mauvais désir » ; et il a fallu que la société primitive entre en crise pour que ce désir soit rabattu sur la société et modèle l'ensemble des relations sociales. Cette crise est due à des considérations variées : la perturbation des mécanismes de régulation démographique et guerrière (P. Clastres montre que la société primitive ne peut préserver ses principes de fonctionnement qu'à condition de rester de dimensions limitées : l'indivision interne suppose la division externe, l'atomisation, le morcellement, la dispersion, en petites communautés ou groupes locaux. D'où l'importance de la guerre qui, en permettant à chaque communauté de préserver son indépendance, de demeurer sous le signe de sa propre Loi, s'oppose à la logique de l'unification et donc à l'apparition de l'Etat) a engendré des déséquilibres économiques et favorisé la création de grandes entités dans lesquelles l'indivision n'est plus concevable ; le déclin des contraintes symboliques a compromis la diffusion des valeurs fondamentales et affaibli l'intégration ; enfin, le désir de pouvoir se lit dans la « parole prophétique » qui, comme « pouvoir de parole », s'oppose au « devoir de parole » du chef.

La division sociale, qui résulte de la dissolution de la société primitive, est commune à l'ensemble des sociétés contemporaines, bien que chacune d'entre elles prétende avoir atteint, ou être en voie d'atteindre, l'idéal de l'intégration sociale. Dans les pays capitalistes, le discours dominant, construit en extériorité par rapport au réel (45), nie à la fois la profondeur des antagonismes sociaux et la réalité de la domination. L'analyse marxiste a eu le mérite de démystifier cette soi-disant unité et de révéler à lui-même un social irrémédiablement divisé. Les marxistes situent l'origine de cette division dans la lutte des classes qui oppose la bourgeoisie au prolétariat, dont le rapport aux moyens de production est antagonique : la contradiction fondamentale, et insoluble, qui traverse la société capitaliste est celle du capital et du travail, qui rend inéluctable la renaissance incessante des tensions. Cette analyse tend cependant à réduire la division sociale aux formes contingentes qu'elle prend dans la société capitaliste ; elle laisse entrevoir *a contrario* la possibilité d'une société réunifiée par la disparition des classes et des phénomènes d'exploitation. Or, l'expérience des pays socialistes démontre que la division sociale a des racines autrement profondes et résiste à la disparition de l'appropriation privée des moyens de production. En se fondant sur la théorie marxiste, du même coup transformée en idéologie, les pays socialistes affirment avoir éliminé la source des conflits sociaux et réalisé une société homogène. Ce discours unificateur, qui refuse de se percevoir comme idéologique et se veut résolument imprimé dans la réalité, est radicalement illusoire et de nature fantasmatique. Loin d'être abolie, la division sociale resurgit sous des formes nouvelles, cette fois à partir de l'instance qui prétend incarner l'unité de la société : c'est de l'Etat, qui se proclame pourtant consubstantiel à la société, que se reconstitue un espace conflictuel ; « la division sociale se recrée à partir de l'entreprise même qui vise à la supprimer » (46). Cette constatation n'est paradoxale qu'en apparence : car l'affirmation de l'unité sociale implique nécessairement le détachement d'une instance capable de concevoir et de réaliser cette unité ; et l'existence de cette instance rétablit la division et la séparation. Il y a toujours au moins un « homme en plus » (47), qui concentre en sa personne toute la puissance sociale ; plus la société se veut unie et indivise, et plus la distance se creuse avec ce lieu de pouvoir totalisant qui prend en charge le destin collectif. Dans la mesure où il prétend

(45) C. Lefort montre bien que dans l'idéologie bourgeoise traditionnelle, le discours s'affirme comme discours et repose sur le principe de transcendance des idées par rapport au réel : se donnant comme discours anonyme, à prétention universelle, il « porte les signes constants d'une vérité qui fixe l'origine des faits, les enferme dans une représentation et commande l'argumentation » (in *Les formes de l'histoire*, *op. cit.*). Cependant, cette distanciation entre le réel et sa représentation, radicalement niée par le discours totalitaire, frappait l'idéologie libérale de fragilité et mettait sa reproduction en péril ; aussi dans les sociétés occidentales contemporaines les discours tend-ils plutôt à être enfoui dans le procès de socialisation, ce qui a l'avantage de rendre l'idéologie invisible et de renforcer l'emprise des dispositifs d'inculcation sur les individus.

(46) M. Gauchet, *Esprit*, *op. cit.*

(47) Pour C. Lefort (*Un homme en trop*), le stalinisme constitue à ce titre le point d'aboutissement ultime du projet totalitaire : incarnant la totalité du pouvoir et du savoir, figurant le principe de la Loi, Staline est l'« Egocrate », le grand Autre, le grand Opérateur, qui est la source unique de tout pouvoir. Cependant, par sa puissance même, cet Egocrate peut provoquer bien des ravages et compromettre la survie de la société : il est alors converti en un Autre maléfique, représentant l'erreur, la « déviation » ; l'« homme en plus » devient un « homme de trop » — ce qui permet de restaurer l'image d'un monde sans failles (cf. la dénonciation du « culte de la personnalité »).

effacer toute trace de division, le totalitarisme est voué à un échec irrémédiable et congénital, et le décalage qui ne manque pas de réapparaître entre le discours totalitaire et la réalité sociale révèle la fonction d'occultation de ce discours. Cet échec est pourtant inadmissible, insupportable, intolérable, puisqu'il menace les bases mêmes du système ; il doit dès lors être nié par tous moyens, idéologiques (le mensonge) et coercitifs (la terreur). La division sociale est donc irréversible et irréductible : produit de l'affaiblissement des croyances religieuses, elle est inévitable dès l'instant où la société refuse d'aliéner totalement son sens, en le faisant dépendre exclusivement de l'intervention de puissances surnaturelles, et prétend retrouver une emprise, une capacité d'action, sur elle-même.

2) La logique de la domination

Par la dé-personnalisation systématique du rapport de pouvoir, l'idéologie de l'intérêt général dissimule efficacement la réalité de la domination ; elle exclut toute possibilité pour les dirigeants d'user de leurs prérogatives, non pas dans l'intérêt collectif des membres mais pour leur profit personnel. Cette représentation est indispensable pour justifier la soumission, en la fondant sur des bases rationnelles, et mettre l'autorité à l'abri de toute contestation ; elle cache tout à la fois l'àpre jouissance tirée de l'exercice du pouvoir et la maîtrise qu'il donne sur la définition de la Loi.

La démystification du pouvoir a été sans doute poussée le plus loin par Machiavel et tous ceux qui se sont réclamé de sa pensée. Dans l'optique machiavélienne, les fins importent peu : le pouvoir n'est que l'expression de l'appétit de domination, de la volonté de puissance, des hommes. La société est dirigée par une oligarchie qui, ayant supplanté tous les groupes rivaux, parvient à imposer son projet d'organisation sociale et à mettre l'appareil étatique au service exclusif de ses intérêts. Le même processus peut être constaté dans l'ensemble des branches de la société : la « loi d'airain de l'oligarchie » (R. Michels) se traduit dans chaque organisation, et notamment dans les partis politiques, par la division entre une minorité dirigeante et une majorité dirigée, et par l'émergence de chefs qui cherchent par tous les moyens à se perpétuer au pouvoir. Dans ce contexte, l'idéologie de l'intérêt général n'est plus qu'une « formation discursive polémique » (J. Baechler), un instrument de manipulation des consciences, un discours mystificateur, produit par les dirigeants et destiné à imprégner la croyance en l'excellence du pouvoir en dissimulant les véritables ressorts qui sous-tendent sa conquête et son exercice : elle présente les dirigeants comme les serviteurs du groupe alors qu'ils en sont, en réalité, les *maîtres* et disposent d'une emprise totale sur les membres, réduits à l'état de sujets. Ce qui se trouve au nœud du pouvoir, c'est la dialectique du maître et de l'esclave. Et la psychanalyse a donné une portée nouvelle à la vision machiavélienne, en dévoilant les racines psychiques de la volonté de puissance, ainsi que l'ambivalence du rapport des sujets à la Loi, à la fois crainte et aimée, désirée. Le courant dit des « nouveaux philosophes » illustre bien ce retour à la tradition machiavélienne par le détour de la psychanalyse (48).

L'analyse machiavélienne est indissociable de l'idée de primauté du politique : le politique est considéré comme l'instance première, la source, des phénomènes de domination ; c'est l'acquisition de ressources politiques et la possibilité d'utiliser la force de contrainte étatique qui sont censées

(48) Voir par exemple, B.H. Lévy, *La barbarie à visage humain*, Grasset, 1977.

conférer la puissance sociale ; la constitution de l'espace politique et la mise en place de l'Etat deviennent de ce fait la division majeure, la grande coupure, qui déchire le tissu social (49). C'est cette vision que récusent les marxistes, pour qui les relations fondamentales de toute société ne sont pas les relations politiques mais les rapports de production, qui constituent la structure de la société, la fondation réelle, sur laquelle s'élève l'édifice juridico-politique. Ce sont les rapports de production qui sont à l'origine de la division sociale et des phénomènes de domination : ils entraînent la formation de classes antagonistes, dont l'une, parce qu'elle est propriétaire des moyens de production, établit sa suprématie et bénéficie globalement du procès d'extorsion de la plus-value sur les détenteurs de la force de travail. L'appareil d'Etat qui apparaît dans cette société ainsi stratifiée et hiérarchisée ne saurait être socialement neutre et passer au-dessus de la lutte des classes : alors qu'il prétend incarner l'unité de la société, il est en réalité l'instrument de la classe la plus puissante au point de vue économique qui devient, par son entremise, politiquement dominante. S'il dispose d'une certaine autonomie d'ordre structurel, il ne détient pas un « pouvoir » propre, distinct du pouvoir de classe, puisque sa puissance sert à consolider la domination de classe ; ce n'est que le « centre d'exercice » (N. Poulantzas) du pouvoir politique détenu par la bourgeoisie. Dans ces conditions, le concept d'« intérêt général » n'est que pure illusion ; l'existence de groupes sociaux adverses, dont les intérêts sont contradictoires, exclut toute possibilité de définition d'un « bien commun » abstrait et objectif ; chargé d'assurer les conditions de reproduction du système de domination sociale, le pouvoir étatique s'exerce inévitablement dans le sens des intérêts politiques de la classe dominante, même s'il est amené à accorder aux classes dominées des satisfactions économiques immédiates (50). Mais cette logique de fonctionnement étatique ne saurait apparaître en pleine lumière sous peine de compromettre la survie de la société et provoquer l'éclatement ouvert du conflit de classes. L'idéologie de l'intérêt général a précisément pour fonction d'occulter le caractère politique de classe de l'Etat, en le présentant comme neutre et indépendant par rapport à la hiérarchie sociale. Cette occultation est indispensable pour la classe dominante, qui peut ainsi, par l'intermédiaire de l'Etat, « représenter son intérêt comme l'intérêt commun de tous les membres de la société » et obtenir le consentement actif des classes dominées. Comme toute idéologie, l'idéologie de l'intérêt

(49) Cette présentation n'est plus seulement l'apanage des auteurs se réclamant du libéralisme traditionnel : elle est également celle d'autres auteurs — issus par exemple du courant « Socialisme et Barbarie » ou des « nouveaux philosophes » — qui rejettent l'idée de détermination économique en dernière instance (point nodal de la théorie marxiste) et récusent la conception instrumentale de l'Etat. Pour P. Clastres par exemple, la relation politique de pouvoir précède la relation économique d'exploitation » (*La société contre l'Etat, op. cit.*, p. 169) ; c'est l'émergence de l'Etat qui établit la grande coupure au sein de la société et détermine l'apparition des classes sociales. L'Etat n'est pas l'effet second mais la cause première des phénomènes de domination : l'exploitation économique n'est possible que parce que la force de contrainte étatique permet la mise au travail des individus. Avant d'être économique, l'aliénation est d'abord politique ; l'économique n'est qu'une « dérive du politique ».

(50) Les relations que l'appareil d'Etat entretient avec les différentes classes sociales sont fondamentalement différenciées et inégalitaires : pour la classe dominante, l'Etat est un outil indispensable de régulation, assurant le maintien des conditions générales de la production et la garantie de l'ordre économique et social existant ; pour les détenteurs de la force de travail, c'est au contraire une machine de contrainte et de répression qui les soumet au procès d'extorsion de la plus-value et pérennise l'exploitation.

général ne peut être envisagée sans référence à sa base matérielle et à son origine de classe : en tant qu'idéologie dominante, elle exprime les intérêts de la classe qui, parce qu'elle est la plus puissante au point de vue économique, a aussi la faculté d'imposer son système de représentations et d'établir son hégémonie sur la société. Par l'imprégnation de l'idéologie de l'intérêt général, la classe dominante parvient à dissimuler la réalité de son emprise sur l'Etat et sur la société toute entière derrière la représentation imaginaire d'une société unie sous l'égide d'un arbitre impartial (51).

Le rapport de domination/sujétion que recouvre l'idéologie de l'intérêt général réside dans la possibilité pour certains individus de devenir, à l'abri de l'institution, les maîtres du sens et d'imposer *leur loi* aux autres membres du groupe. Il ne saurait être réduit à un rapport unique et globalisant, politique ou économique, traversant de part en part le champ social et commandant la structuration d'ensemble de la société. Le rabattement du pouvoir sur la société a entraîné en fait la constitution de lieux de pouvoir multiples et diversifiés, dont la configuration et le mode d'articulation varient d'une société à l'autre. D'une part, le champ social est quadrillé par un réseau très dense, très serré, très fin, d'institutions qui reproduisent en leur sein le même rapport distancé de pouvoir ; et la nécessité d'effacer les traces de cette division explique que chaque institution soit amenée à recourir à un discours en tous points comparable, qui met l'accent sur la solidarité des membres et l'« intérêt général » de l'institution. D'autre part, ces espaces de pouvoir ne sont pas disposés de manière anarchique mais selon un ordre, qui est fonction du type de société (52). Dans tous les cas cependant, l'atomisation, la dispersion des dispositifs de pouvoir, qui ont chacun un domaine d'action, une zone d'influence, un territoire géographique ou symbolique, n'exclut pas l'existence d'un principe d'unité, de cohésion structurale, résultant de la référence à un même code. Et ce code est un code de domination, dans la mesure où il commande la hiérarchie des divers lieux institutionnels et leur stratification interne.

B) La production du réel

L'idéologie de l'intérêt général n'est pas seulement le moyen pour les dirigeants d'obtenir la soumission des sujets par la méconnaissance de la réalité de la domination. Cette conception repose sur le postulat d'une opposition tranchée entre l'idéologie et le réel. D'une part, l'idéologie ne serait qu'un reflet du réel, par rapport auquel elle occupe une position seconde, dérivée. Pour les marxistes, par exemple, l'idéologie est une superstructure, dont les racines profondes se situent dans les rapports de production : c'est la base matérielle qui détermine les formes de la conscience sociale et la nature des représentations idéologiques. Les idées n'ont pas

(51) Cette analyse marxiste, présentée à l'origine pour rendre compte du fonctionnement de la société capitaliste, est bien entendu parfaitement transposable aux pays se réclamant du socialisme — dès l'instant où l'on admet que la socialisation des moyens de production ne fait pas nécessairement disparaître les antagonismes de classes. Suivant les cas on verra dans la « bourgeoisie d'Etat » ou dans la « classe bureaucratique » dans son ensemble la nouvelle classe dominante bénéficiaire du procès d'extorsion de la plus-value.

(52) C'est ainsi que le rapport entre l'économique et le politique a évolué : dans la société antique et féodale, la puissance politique est le prolongement de la puissance économique basée sur la propriété terrienne ; dans la société capitaliste, il y a au contraire séparation de l'économique et du politique, et régulation réciproque ; dans la société socialiste enfin, c'est la maîtrise de l'appareil d'Etat qui confère la puissance économique.

de consistance en soi, d'existence autonome ; elles naissent et dépendent du procès de production et de circulation matériel. D'autre part, la représentation que l'idéologie donne du réel serait nécessairement faussée, déformée, et donc aliénante. L'idéologie est par essence mystificatrice : elle travestit le réel, crée un savoir illusoire, une « fausse conscience ». L'individu ne peut parvenir à la « connaissance scientifique » du réel qu'à condition de démasquer son aliénation et de se débarrasser des représentations idéologiques qui vicient ses perceptions. Alors que le réel est porteur d'une vérité intrinsèque et objectivement connaissable, l'idéologie, bourgeon malfaisant, brouille les pistes, pervertit les valeurs, corrompt les significations. La disjonction ainsi opérée entre le réel et l'idéologie se révèle cependant artificielle, simpliste et arbitraire. Il y a en fait imbrication étroite des formes matérielles et des formes idéologiques qui sont radicalement indissociables : de même que le réel n'apparaît tel que dans/par la figuration, la représentation, le déploiement d'un discours, le système de représentations symboliques influe, non seulement sur la perception des rapports sociaux, mais encore sur la consistance, la configuration réelle, de ces rapports (53). L'idéologie n'est donc pas une simple construction imaginaire plaquée sur le réel pour en interdire la connaissance et le transformer en une sorte de « vécu opaque » : re-présentant le réel, elle se trouve à l'origine du procès de constitution du social, qui est inconcevable sans l'introduction d'une dimension symbolique.

1) L'identité sociale

L'idéologie de l'intérêt général remplit dans la société moderne une fonction instituante, dans la mesure où elle produit l'identité indispensable à l'existence de la société et des institutions particulières qui la composent ; donnant du groupe une image d'ordre, de cohérence, d'intelligibilité, elle le fait apparaître à lui-même comme groupe uni et permet ainsi la constitution du social.

Tout groupe social a besoin, pour exister, de se forger la représentation imaginaire de son unité, d'établir son identité collective et spécifique par un système de références symboliques. Il lui faut « fabriquer de la certitude », fortifier les croyances, en évitant toute indétermination quant à la nature du lien social. Or, ces points de repère stables, capables de l'assurer dans son être, il ne peut les trouver qu'au-dehors de lui-même, dans un ailleurs, dans un au-delà. C'est en se séparant de son principe fondateur, en renonçant à dominer son sens, en s'interdisant de maîtriser la Loi, qu'il crée sa propre identité. En plaçant son fondement et sa légitimité dans un lieu mythique et transcendant, qui projette sur lui un regard absolu et totalisant, il se rend en effet du même coup lisible, intelligible et cohérent ; il y a un lieu à partir duquel le groupe peut être compris, ordonné et ramené à l'unité ; il y a une *Loi* objective, sacrée et infiniment juste, qui s'impose à l'ensemble des membres et définit la logique de fonctionnement du groupe. Toute société, toute institution, se constitue à partir d'une scission d'avec son principe d'être, d'une dépossession, d'une altérité (54). Dans la société primitive, cette altérité provient de la croyance religieuse : le discours religieux fait de puissances divines, surnaturelles, les dépositaires du sens

(53) Ce qui conduit M. Foucault à récuser le concept d'idéologie : le problème en effet n'est pas, selon lui, « de faire le partage entre ce qui, dans un discours, relève de la scientificité et de la vérité et puis ce qui relèverait d'autre chose, mais de voir historiquement comment se produisent des effets de vérité à l'intérieur de discours qui ne sont en eux-mêmes ni vrais, ni faux » (« Vérité et pouvoir », in *La crise dans la tête*, l'Arc, n° 70, 1978, pp. 20-21).

de la société, et partant les garantes de son identité collective. L'ordre social résulte de la volonté des *dieux*, qui disposent sur la société d'un savoir total, d'un pouvoir absolu. C'est la Loi divine qui donne à la société sa cohérence et sa rationalité, et les hommes doivent s'y soumettre sans réserve, sans restriction, et sans espoir de la maîtriser un jour. L'identité sociale est obtenue par une déappropriation systématique, par une aliénation radicale du sens, par la reconnaissance d'une dette absolue des hommes par rapport aux dieux : la société a un sens, puisque les dieux l'ont créée, mais ce sens échappe aux hommes, qui n'ont aucune faculté d'emprise sur leur destin collectif.

Le déclin de la croyance religieuse dans la société moderne était de nature à provoquer une grave crise d'identité : la mort des dieux prive la société de référents, et la division sociale paraît ne plus pouvoir être résorbée et abolie par la représentation. L'idéologie de l'intérêt général va prendre en fait le relais de la croyance religieuse en la laïcisant : elle permet de re-crée des certitudes, en rétablissant la distance de la société au regard de son principe fondateur qui est indispensable à l'affirmation de l'identité sociale. C'est désormais dans l'*Etat*, figure mythique et sacrée, incarnation de l'unité sociale, principe de totalisation, que résidera le sens ultime de la société (55). Par-delà, au-delà, des intérêts fragmentaires des membres, qui divisent, atomisent, démembrerent, le corps social en le soumettant à l'attraction centrifuge, il y a un intérêt collectif qui dépasse les particularismes, apaise les antagonismes, intègre les points de vue individuels. Derrière le concept d'intérêt général, on trouve en filigrane l'idée que la société peut être rassemblée, totalisée, et que les divisions sociales sont sur-déterminées par un principe fondamental d'unité. Et ce principe, comme dans la société primitive, est situé en surplomb de la société, dans une entité étatique mythique, maîtresse du sens de la société, fondement de la Loi et du savoir, source de tout pouvoir social : l'identité sociale s'incarne toujours dans la figure de l'Un, extérieur et supérieur à la société. Du fait de cette dimension transcendante, qui réapparaît par la référence au lieu mythique de l'Etat, l'idéologie de l'intérêt général restaure le sacré et se place sous le signe de l'universel : elle implique que l'ordre social n'est pas le produit de l'arbitraire des hommes, mais la traduction d'une Loi objective, l'expression d'un ordre naturel, nécessaire, rationnel, juste et bon. Marx déjà soulignait cette caractéristique de l'idéologie qui, se niant elle-même comme discours du pouvoir et masquant sa dépendance par rapport à son énonciateur, prétend rappeler l'ordre du monde et figurer une essence du social, destinée à assurer la légitimité du système de domination existant et à effacer les traces des divisions sociales par la diffusion de l'image d'une communauté imaginaire. L'idéologie de l'intérêt général produit une identité symbolique de l'espace social : en signifiant aux membres que « leur société est à savoir comme un tout et se tient comme ensemble cohérent » (56),

(54) Comme le dit M. Gauchet, « toute société est vouée pour être à se déchiffrer dans quelque chose qui est pour elle, mais qui n'est pas d'elle, à indiquer au-delà de son espace propre un lieu où c'est un autre qu'elle qui l'ordonne et la pense et un autre auquel elle doit sa puissance propre de s'ordonner et de se penser. Son intelligence d'elle-même, sa capacité d'action pour elle-même, la société la conquiert en se suspendant à ce pouvoir autre dont elle se scinde » (*Libre, op. cit.* p. 29).

(55) Nous nous séparons, on l'a dit, sur ce point de M. Gauchet qui fait de l'Etat une instance immanente à la société, en négligeant la dimension transcendante de l'institution étatique.

(56) M. Gauchet, *Esprit, op. cit.*

elle crée le sentiment d'inclusion/appartenance indispensable à l'existence même du lien social.

2) Les pratiques sociales

Le monde de l'imaginaire, des représentations symboliques, n'est pas séparé du réel par une cloison étanche. Tout au contraire, le but de l'inculcation idéologique est d'induire un certain type de comportements sociaux : en imprégnant dans les esprits la croyance en la nécessité et le bien-fondé de l'autorité, l'idéologie de l'intérêt général permet d'obtenir des intéressés l'acceptation de la relation de domination/sujétion et d'éviter des réactions de fuite, de retrait ou d'hostilité. L'idéologie ne reste donc pas distanciée par rapport au réel et extérieure à lui : ensemble structuré d'images, construit en un véritable système symbolique, l'idéologie se traduit par des actes, des conduites, des attitudes, insérés dans des pratiques cohérentes. De ce fait, l'idéologie acquiert bien une consistance matérielle : les idées sont indissociables des actes qui les font exister et les inscrivent de manière tangible dans le réel.

Or, le travail d'inculcation idéologique ne s'effectue pas seulement à destination des assujettis : les représentations idéologiques parcourent, balayent tout le champ social ; elles modèlent l'ensemble des comportements individuels, des dominants comme des dominés. Il faut en effet dissiper l'illusion d'une idéologie élaborée, contrôlée, manipulée, par un « Maître » tout puissant et machiavélique, qui s'en servirait comme d'une arme pour exercer son autorité à moindre coût et en limitant la dépense d'énergie qu'elle entraîne : l'idéologie n'est pas le produit de l'arbitraire d'un « Sujet » mais des exigences objectives de constitution et de reproduction du social ; et son rayonnement s'étend par diffraction à travers le groupe entier, sans laisser personne hors de son emprise. Comme les autres membres, les dirigeants sont donc imprégnés des normes, des valeurs, qui cimentent la société ou les institutions, assurent leur identité, et ils ont tendance à les reproduire dans leurs décisions et leurs comportements. Par le biais des pratiques des dirigeants, l'idéologie se trouve ainsi projetée dans le réel, *réalisée* : elle ne se borne plus à re-présenter le réel ; elle agit directement sur lui, en modifie la consistance et la configuration. D'abord reflet imaginaire et mé-connaissance du réel, l'idéologie est aussi productrice d'effets matériels positifs, et ces deux aspects s'engendrent, s'enchaînent, s'entrecroisent sans cesse : la déformation, la torsion que l'idéologie fait subir au réel revient immédiatement se rabattre, s'inscrire sur lui, et devient elle-même élément constitutif du réel. Le travail idéologique se caractérise par un va-et-vient constant, une tension dynamique — et parfois douloureuse — entre le réel et l'imaginaire. Dans l'idéologie, les dirigeants trouvent une représentation de leur autorité qui l'établit sur des bases incontestables et sacrées, en occultant sa véritable nature ; mais eux-mêmes sont pris au piège de cette représentation, qui fait l'objet d'une forte intériorisation, et ils cherchent à y rendre leurs actes conformes. Entraînant la formation d'un *habitus*, qui modèle le comportement des dirigeants, l'idéologie de l'intérêt général comporte donc un effet pervers et dysfonctionnel par rapport à la stricte logique de la domination : elle introduit un certain jeu, une contradiction possible, dans les stratégies du sommet, ce qui contribue d'ailleurs à préserver la stabilité sociale, en évitant qu'un trop grand décalage n'apparaisse entre le discours et la réalité et en assurant l'intégration des membres.

Les dirigeants tirent de l'idéologie de l'intérêt général un principe de légitimation de leur pouvoir et de valorisation de leurs capacités person-

nelles : ils tendent à s'identifier à l'institution dont ils sont les représentants et à placer leurs actes sous la couverture sacrée de la Loi. Mais cette identification, qui renforce leur autorité et la met à l'abri de toute contestation est aussi pour eux une contrainte : elle les oblige à adopter un certain type de comportements qui coïncident, ou du moins sont compatibles avec la logique de l'institution ; il s'agit d'éviter que ne se produise entre les pratiques et le discours une distorsion trop forte, un hiatus trop accusé, qui, non seulement risqueraient de faire ressortir l'artifice de la représentation, mais encore terniraient l'image que les dirigeants se donnent d'eux-mêmes, en créant du même coup un sentiment pénible de faute et de culpabilité. Parce qu'ils prétendent incarner l'intérêt général, les dirigeants sont tenus de réitérer sans cesse la démonstration qu'ils ne sont que les mandataires de l'ensemble du groupe, placés à son service exclusif. A cet effet, ils multiplient d'abord les signes de reconnaissance, destinés à prouver leur désintéressement personnel : ostensiblement détachés à l'égard de l'argent ou de la puissance, ils montrent par là que le pouvoir ne constitue pas pour eux une jouissance mais une lourde charge dont ils ne s'acquittent que par sens du devoir. Ensuite, ils proclament hautement leur indépendance, leur neutralité, leur impartialité : placés au-dessus du groupe, et échappant de ce fait à ses clivages internes, ils se veulent des arbitres, chargés d'unir, de rassembler, d'intégrer, en définissant un intérêt général qui dépasse et transcende les particularismes des composants. Cette croyance des dirigeants en leur neutralité et leur objectivité est profondément ancrée ; elle peut se traduire par deux types de comportements, qui reflètent les deux variantes possibles de l'idéologie de l'intérêt général. Tantôt les dirigeants privilégient leur statut de représentants de l'institution et se considèrent comme investis de la mission de défendre l'identité collective du groupe contre les tendances centrifuges qui pourraient la mettre en péril. Cette conception justifie l'adoption d'une stratégie de distanciation et le recours à un mode de commandement autoritaire vis-à-vis des membres : d'une part, les dirigeants doivent, pour être à même de dégager l'intérêt général, garder la hauteur de vues nécessaire et se mettre à l'abri des pressions exercées par les membres ; d'autre part, les solutions qu'ils retiennent doivent prévaloir dans tous les cas, et au besoin par la force, sur les simples intérêts particuliers. Imbus de leur position de supériorité, assurés de détenir le savoir, les dirigeants en viennent à se comporter en « justiciers moralistes », qui conçoivent leur rôle sous la forme d'une lutte de tous les instants contre les égoïsmes catégoriels (57). Tantôt les dirigeants privilégient leur statut de représentants des membres et s'efforcent de dégager, à partir d'une confrontation générale et très ouverte des points de vue, un dénominateur commun aux divers intérêts en présence ; ils se transforment en négociateurs habiles, médiateurs ou catalyseurs, qui cherchent, par la voie du compromis, à aplanir les tensions, à surmonter les oppositions et à convertir les antagonismes en projet rationnel. L'intérêt général est pré-

(57) Ce type de comportements est évidemment fréquent de la part des fonctionnaires. L'administration apparaît, notamment dans le schéma bureaucratique qui a fortement marqué les pays européens, comme une véritable caste fermée, et qui tire argument de cette fermeture pour prétendre imposer, à l'aide de ses prérogatives de puissance publique, sa volonté au reste de la société. Ayant la conviction d'incarner le bien commun, de défendre l'intérêt collectif, de monopoliser la rationalité, les fonctionnaires se croient autorisés à résister à toute forme de pression, notamment politique, et à faire prévaloir leurs vues. L'administration tend à se comporter en puissance tutélaire et souveraine, seule capable de contrebalancer l'attraction centrifuge et de ramener à l'unité une société divisée, fragmentée, atomisée.

senté cōmme la résultante d'un processus de combinaison et d'agrégation progressive des intérêts particuliers des membres ; loin de refuser les contacts avec les membres, les dirigeants sont amenés à les développer afin de parvenir au meilleur équilibre possible entre leurs intérêts à la fois contradictoires et interdépendants. Cependant, qu'ils se posent en maîtres ou en médiateurs, les dirigeants restent dans tous les cas imprégnés par la mystique de l'intérêt général ; et cette imprégnation exclut qu'ils prennent en compte leurs seuls intérêts spécifiques ou ceux d'une minorité dominante. L'image de la société comme Tout uni, est sans doute contredite par la réalité de la division et de la domination ; elle n'en contribue pas moins à en limiter la portée et à en effacer partiellement les traces. A ce titre, l'idéologie de l'intérêt général remplit bien une fonction productrice, puisqu'elle assure le minimum de cohésion indispensable à l'existence même du groupe.

*
* * *

III. LA CRISE DE L'IDEOLOGIE DE L'INTERET GENERAL

Les développements qui précèdent montrent bien que l'idéologie de l'intérêt général n'est pas une forme idéologique contingente, mais la matrice des discours de légitimation des formes sociales instituées modernes ; à partir du moment où le pouvoir n'est plus seulement extranéisé comme dans la société primitive mais rabattu sur le champ social qu'il traverse de part en part, en entraînant l'apparition d'espaces sociaux différenciés et ségrégués, la société et les institutions qui la composent ne peuvent tenir ensemble qu'à condition d'effacer les traces de cette division et de reconstituer dans l'ordre symbolique leur identité commune et spécifique ; elles sont ainsi amenées à recourir à une idéologie unificatrice, homogénéisante et totalisante, dont l'idéologie de l'intérêt général est la plus parfaite illustration. La diffusion remarquable de l'idéologie de l'intérêt général montre bien qu'elle répond à une nécessité inéluctable de légitimation du pouvoir dans les sociétés modernes. Cependant, cette idéologie semble connaître, depuis peu, une certaine désagrégation, et remplir moins bien sa fonction d'occultation/production du réel. Cette crise ne saurait être considérée seulement comme un élément conjoncturel ou comme un facteur d'innovation idéologique : privant les formes de pouvoir établies de leurs racines idéologiques, elle amène à s'interroger sur les conditions d'exercice de l'autorité dans la société contemporaine.

A) Du recul des croyances...

L'idéologie de l'intérêt général repose, on l'a vu, sur un jeu réglé et organisé de signes, destiné à empêcher toute perception de la réalité de la division et de la domination. Ce système symbolique produit des croyances, c'est-à-dire qu'il s'imprègne sur les individus de telle manière qu'aucun doute n'est possible quant à la vérité de ses postulats : croyance en l'unité originelle et substantielle du groupe social ; croyance encore en une instance transcendante de totalisation établissant son identité ; croyance enfin en la nécessité et le bien-fondé d'un pouvoir au service exclusif de la collectivité. Toutes ces croyances tissées autour du lien social paraissent bien être un de ses éléments constitutifs : aucune société n'accepte de se reconnaître comme société divisée et le rapport de domination/sujétion n'est jamais regardé en face, dans sa nudité et sa violence ; ces images sont pour elle insoutenables, et elle s'empresse de les exorciser en se re-présentant dans

l'imaginaire comme société unie et indivisible, sous la tutelle du grand Un étatique. L'histoire des sociétés révèle un refus obstiné de la division, de la séparation, du pouvoir, une demande lancinante d'images apaisantes, un besoin d'illusion : tout se passe comme s'il était impossible aux hommes d'admettre le caractère irréversible, irréductible, irrémédiable, de leur opposition et d'en nommer le fondement véritable (58). La société primitive satisfait ce besoin d'illusion par la croyance religieuse, le culte du sacré ; la société moderne n'a fait que laïciser cette croyance, en la déplaçant de Dieu à l'Etat. Cependant, si l'on a pu, pendant longtemps, juger cette capacité de croyance des hommes, leur crédibilité, infinie, illimitée, il semble qu'elle tende, sinon à s'épuiser, du moins à se réduire, à se « polluer » (59), et que l'idéologie de l'intérêt général perde son caractère d'écran. D'une part, l'unité sociale est perçue de plus en plus, non comme un reflet du réel ou un mythe mobilisateur, mais comme un véritable mirage : elle s'éloigne au fur et à mesure qu'on croit s'en rapprocher. Là où l'on pensait avoir extirpé les racines de la division sociale, elle sourd, suinte, transpire, par tous les pores de la société ; il semble désormais qu'elle soit impossible à évacuer, à surmonter, à dépasser. Les procédés traditionnels d'inculcation idéologique sont impuissants à restaurer les certitudes anciennes, à rétablir la croyance en une unité sociale, soit actuelle, soit même seulement potentielle. Si l'idéal communautaire hante toujours les hommes, il n'est plus que nostalgique et renvoie à un objet perdu : le social apparaît à soi-même comme irrémédiablement divisé, ce qui entraîne un profond désenchantement collectif. D'autre part, l'artifice de la représentation ne suffit plus à dissimuler la réalité du rapport de domination/sujétion, dont la violence sous-jacente et l'arbitraire implicite surgissent en pleine lumière. A tous les niveaux de la société, les systèmes d'autorité sont en crise. Les repères symboliques, qui plaçaient le pouvoir à l'abri de toute contestation, tendent à s'effacer, ce qui laisse entrevoir du même coup la volonté de puissance des dirigeants : de même que le couvert de l'institution ne donne plus de plein droit le passeport pour le sacré, la caution démocratique ne garantit pas l'obéissance des sujets ; l'un et l'autre sont assez souvent perçus comme des instruments de manipulation et de mystification destinés à pérenniser la domination. Les décisions des dirigeants perdent leur postulat de bien-fondé et leur apparence d'incontestabilité : elles apparaissent moins comme le produit d'une nécessité objective et la traduction des intérêts d'ensemble du groupe, que comme l'expression contingente des intérêts de ceux qui détiennent la puissance sociale (60).

Les effets de ce reflux des croyances, de cet affaiblissement des certi-

(58) Cette impossibilité semble bien tenir au fait que dans le rapport de domination/sujétion se lit le désir des hommes : « mus par une obscure préscience de ce que leur sujétion d'ancre au plus intime d'eux-mêmes, et littéralement les constitue pour ce qu'ils sont » (M. Gauchet, *Libre, op. cit.*, p. 42), les hommes refusent de nommer leur désir et de le reconnaître pour ce qu'il est ; et ils ne parviennent à rejeter leur condition de dominés « qu'en se détournant simultanément d'en interroger les véritables raisons ».

(59) M. de Certeau, « Croire/faire croire », in *Critique des pratiques politiques*, Galilée, 1978, p. 11.

(60) Cette démystification a été particulièrement nette dans les pays libéraux dès l'instant où, abandonnant sa prudence antérieure, l'appareil d'Etat a été appelé à jouer un rôle beaucoup plus actif dans la vie économique et à s'engager plus activement au côté de certaines forces : cet interventionnisme lui a fait perdre aux yeux des administrés son statut d'arbitre et mis en cause le consensus social autour de son action.

tudes, de cet effondrement des valeurs, sont importants. Ils justifient d'abord le *dés-investissement* des sujets par rapport à l'ordre établi. La croyance est une force positive, une énergie motrice, qui contribue, par attraction centripète, à souder les membres, à les rassembler autour du dispositif de pouvoir existant. La non-croyance, au contraire, affaiblit, distend, et finalement dissout, le lien social : la société devient passive, atone, inerte ; elle ne réagit plus aux sollicitations du pouvoir, qui s'épuise « à maintenir cette masse en émulsion dirigée, à l'empêcher de retomber dans son inertie panique et son silence » (61). Le pouvoir s'efforce de rétablir de la croyance, et de libérer ainsi l'énergie du social, en émettant sans cesse de nouveaux signes, en construisant de nouvelles représentations. Mais ces efforts sont vains : la société ne réagit plus, elle fait « masse » ; elle absorbe l'énergie sociale mais ne la réfracte plus, absorbe les signes mais n'en renvoie plus. Et cette inertie de la société, ce silence des masses (62), frappent le pouvoir lui-même d'une étrange langueur et le menacent d'asphyxie progressive : faute d'échanges avec la société, le pouvoir est voué à la paralysie, à l'échec et en fin de compte à la mort par entropie. Ce détachement des sujets n'est pas toujours passif : il peut s'accompagner d'une dénégation ouverte de ce qui constitue l'essence même du lien social (63). Le développement de la *violence* est le corollaire logique de la reconnaissance de la division fondamentale de la société et de l'arbitraire du rapport de domination/sujétion. L'élimination de la violence n'est en effet possible que si les membres de la société acceptent d'en réserver l'usage exclusif à l'appareil d'Etat, parce qu'ils croient en la légitimité de son autorité ; la « puissance » de l'Etat se substitue alors à la « violence » privée. En revanche, dans une société où les individus se perçoivent comme irréductiblement antagonistes et où le pouvoir n'est considéré que comme le produit de la force, la violence est inévitable : à la désacralisation de la puissance d'Etat correspond la fin du caractère sacrilège de la violence anti-étatique. Tout comme la paix civile est l'expression du consensus social, la violence est l'indice, le révélateur, du dissensus social (64) ; elle révèle l'affaiblissement de la croyance en la légitimité de l'ordre social.

(61) J. Baudrillard, *A l'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*, Utopie, 1978, p. 31.

(62) Pour Jean Baudrillard, l'émergence des « majorités silencieuses » dans les sociétés contemporaines, c'est aussi l'annonce de la fin du social et la mort du politique. Depuis le XVIII^e siècle, le politique s'était en effet chargé d'une référence sociale et était entré du même coup en « représentation » : la scène politique renvoyait à un signifié social fondamental (le peuple, la volonté du peuple, l'intérêt général). Dès l'instant où les masses ne parlent plus, où les majorités deviennent silencieuses, il n'y a plus de signifié social pour donner force à un signifiant politique, et le politique s'abîme « comme volonté et comme représentation ».

(63) J. Baudrillard met bien en évidence la correspondance profonde entre le silence des masses et le phénomène terroriste, qui sont unis par la même dénégation des institutions de représentation politique : il s'agit de « deux non-pôles d'un système non-représentatif » entre lesquels passerait une énergie non d'accumulation sociale mais de « dispersion du social, d'absorption et d'annulation du politique ».

(64) Comme le dit Y. Michaud (*Violence et politique*, Gallimard, 1978, p. 100), « Un champ social se rapporte à lui-même en termes de violence quand il n'est plus possible d'y penser les règles que comme normes, c'est-à-dire des commandements sans légitimité supérieure, soumis à la possibilité permanente de la non-croyance ».

B) ... au problème du pouvoir

La crise de l'idéologie de l'intérêt général est de nature à ébranler l'ensemble des pouvoirs institués : la perte d'efficacité du discours par lequel ils établissaient traditionnellement leur légitimité affecte en effet gravement leur emprise sur les membres ; il semble que le social ne puisse résister à la révélation de sa division constitutive et qu'une dynamique centrifuge risque de provoquer son éclatement et la dispersion des éléments constitutifs. Pour conjurer cette menace, il est possible, soit de chercher à restaurer les croyances, soit d'inaugurer de nouvelles modalités d'exercice du pouvoir (65).

La restauration des croyances s'impose à première vue d'évidence dès l'instant où l'on admet qu'aucun ordre social et politique ne peut subsister durablement sans l'appui d'un système de valeurs fondant sa légitimité ; l'idéologie étant une dimension nécessaire de l'exercice du pouvoir et de l'existence des sociétés, toute défaillance du discours doit être compensée par l'appel à de nouvelles représentations. C'est ainsi que le thème de la participation est venu relayer, dans les sociétés contemporaines, celui de l'intérêt général. La promotion de l'idéologie de la participation a pour but de remédier à la perte de légitimité qui résulte de la crise de la représentation ; il s'agit désormais de fonder les systèmes de pouvoir existants, non plus sur un principe transcendant, mais sur une pratique démocratique ; la légitimité ne vient plus du sommet, de l'institution, mais de la base, des membres. Loin d'être incompatible avec l'idéologie de l'intérêt général, l'idéologie de la participation ne fait que confirmer et accentuer une évolution qu'elle avait déjà connue : on ne se satisfait plus de l'affirmation de la conjonction inévitable entre l'intérêt général et l'action des dirigeants ; encore faut-il la représenter, par une mise en scène, et obtenir l'adhésion des membres en leur donnant un rôle actif dans l'élaboration des décisions. Cependant, le contraste entre le discours participatif, axé sur l'idée d'ouverture et de démocratisation des dispositifs de pouvoir, et une pratique, qui reste foncièrement sélective et inégalitaire, est trop net pour permettre d'occulter complètement la réalité du rapport de domination/sujétion et d'éviter tout risque de comportement déviant de la part des membres.

Le succès très relatif des tentatives de restauration des croyances tend à modifier sensiblement la nature du lien social et les formes d'emprise politique. D'une part, la société se maintient sans faire l'objet d'une réelle adhésion : on l'accepte, non parce qu'on croit en sa justice, en sa bonté, mais parce qu'on ne peut faire autrement, parce qu'il est impossible de s'en passer. Le lien social est perçu seulement comme une contrainte, une nécessité ou une utilité ; il s'agit d'en retirer le maximum d'avantages en s'y investissant le moins possible. D'autre part, dans une société ainsi indifférente, dés-enchantée, dés-idéologisée, le pouvoir ne se préoccupe plus guère de convaincre les individus, par un travail persévérant d'inculcation, du bien-fondé de ses fins ; il cherche avant tout à affermir son emprise par tous moyens, et notamment la violence. L'autorité ne s'impose plus par la dissimulation mais au contraire par l'affirmation de sa puissance intrinsèque et brutale. Le consensus importe peu : ce qui compte, c'est d'obtenir

(65) Les deux choses ne sont évidemment pas incompatibles : les experts de la commission trilatérale, réunis en 1975, par exemple, constatant que les démocraties occidentales sont devenues ingouvernables, suggéraient de limiter l'extension de la démocratie jusqu'à ce qu'aient été inventées de nouvelles valeurs susceptibles de rétablir le consensus.

à n'importe quel prix la soumission des corps, l'assujettissement des esprits ; le pouvoir n'est plus que domination (66).

Cette mutation confirme *a contrario* l'ambivalence de l'idéologie de l'intérêt général, qui est à la fois une arme et une limite pour les dirigeants : tout en contribuant à occulter la réalité du pouvoir, elle influe positivement sur ses modalités d'exercice. En faisant apparaître le rapport de pouvoir dans toute sa nudité, la crise de l'idéologie de l'intérêt général le libère aussi des entraves qui empêchaient qu'il soit poussé jusqu'au bout de sa logique ; le désir/délire de domination/sujétion peut alors atteindre son paroxysme. Le dévoilement, qui met à jour la division constitutive de la société et l'arbitraire du pouvoir, est de ce fait infiniment terrifiant. On peut dès lors se demander si la formation de l'idéologie de l'intérêt général ne s'explique pas, profondément, par la prescience qu'en s'interdisant d'analyser la réalité de la division sociale et en refusant de regarder en face le rapport de domination/sujétion, on réduit aussi l'intensité de leurs effets et on se protège de leurs aspects les plus traumatisants.

(66) Y. Michaud (*op. cit.* p. 169) qualifie de « porno-politique » cette pratique du pouvoir où l'Etat se contente d'imposer sa domination par la violence, et sans chercher réellement à la légitimer.