LUCIEN
SFEZ

2. Réflexions pour les lecteurs de « Critique communiste »

Nous publions ci-dessous la lettre de Lucien Sfez, chercheur en sciences politiques, auteur de *l'Enfer et le Paradis* (PUF), en réponse à Jean-Pierre Garnier qui critiquait ce livre dans le numéro 27 de *Critique communiste*.

« Il n'est pas que le syndicat qui fasse de la politique, les organisations patronales font de la politique et non seulement de l'administration revendicative d'intérêt professionnel; les forces de la culture font de la politique et influencent dès maintenant les institutions dans leur orientation, leur nature et leur mode de fonctionnement. Par ailleurs, l'Etat lui-même, pour conserver sa fonction de coordination et d'unification de la société, a besoin de s'étendre toujours plus au-delà de ses frontières institutionnelles et de pénétrer dans la société civile. Les lieux de décision se sont depuis longtemps déplacés dans la société, hors des institutions traditionnelles. Ne pas percevoir ces changements et rester prisonniers de vieilles formules identifiant la politique avec l'Etat et l'Etat avec la politique, risque de conduire dans les faits à une gestion corporatiste de l'Etat et à une corporatisation de la société par l'Etat lui-même. Les deux choses n'étant absolument pas contradictoires, loin de là. »

Bruno Trentin

(*Dialectiques*, n° 28, octobre 1979, p. 27)

Laissant de côté, pour ne pas répondre à la passion par la protestation, la présentation un peu téméraire que J.-P. Garnier fait de mon travail, de mes recherches et de moi-même, j'aimerais faire pour les lecteurs de *Critique communiste* une mise au point, forcément rapide, des recherches que j'ai entreprises depuis 10 ans. Par souci de rigueur, et pour éviter la confusion, plutôt que pour me situer. Forcément, s'agissant d'un travail théorique, cette présentation sera abstraite. Et ce d'autant plus volontiers que je ne polémiquerai pas sur les personnes, ni sur les situations particulières.

Le commencement : une critique de la décision

Commençons par le commencement. Je me suis intéressé aux décisions par lesquelles, semble-t-il, l'administration publique régit la vie des citoyens dans ses détails les plus quotidiens, et dans ses orientations à long terme. La complexité des lieux de décision, leur connection enchevêtrée et leur point d'émergence dans le vécu forment un tissu de contraintes, qu'il est aisé d'imputer à l'Etat en général, aux gouvernements successifs, ou à des corps spécialisés d'où se prononcent des formules — les énoncés — qui transforment peu à peu nos conditions de vie.

Une décision, telle que celle du RER, du schéma directeur de la région parisienne, ou de construire une université interdisciplinaire : autant d'exemples de ces décisions capitales pour les habitants qui induisent des modes de vie, posent les cadres que les citoyens remplissent, bon gré mal gré. Où et comment se prennent ces décisions, par qui ? Quel est le processus qui les porte au jour, telle était ma question initiale. Je n'étais guère satisfait des théories américaines sur le sujet, ou de théories françaises qui les démarquaient. Toutes me paraissaient obéir à des présupposés idéologiques de taille : elles se référaient toujours à un temps de la décision, sorte de lieu neutre où le décideur, de sa libre volonté, émettait des formules magiques qui composaient par la suite avec des énoncés d'autres décideurs pour former un corps cohérent et continu de propositions décisionnelles. Et non seulement les théories, mais les acteurs eux-mêmes semblaient croire à leur efficience personnelle, à un processus rationnel qui conduirait les décisions, depuis l'élaboration jusqu'à l'exécution, respectant en cela le schéma classique, linéaire, de la volonté.

Un sujet libre (par définition), bien informé (règne de l'information complète), choisit la meilleure possibilité, l'énonce (importance de la langue écrite), et l'insère dans les réalités bassement

matérielles, en renvoyant aux contraintes extérieures les erreurs et déviations, les inachèvements et les pataquès. Le tout enveloppé dans un temps unique universellement applicable. Critiquer cette philosophie sous-jacente revenait à proposer d'autres schémas d'analyse. Il fallait évacuer la mono-rationalité, la linéarité du temps de la décision, étudier de près l'ambiguïté des acteurs et prendre le résultat final pour ce qu'il est, un compromis, qui n'est jamais une moyenne, entre des forces. Et ce compromis n'est jamais semblable aux intentions initiales. Plus encore, c'était reconnaître qu'une décision ne peut voir le jour que sous certaines conditions, dont la principale est que, l'énoncé, en fin de course, soit capable de lier plusieurs codes entre eux, issus de corps d'actants différents, que cet énoncé « surcode ». Surcodage qui entraîne comme conséquence que la décision est toujours multi-rationnelle, multi-linéaire et qu'on ne peut l'attribuer à un sujet unique¹.

Ce premier travail, il faut le dire, heurta dès l'abord. Peu portés à croire en leur inefficience, les décideurs le refusèrent. Sur le plan théorique, mêmes résistances : il engageait à utiliser un montage méthodologique complexe et orientait vers une interdisciplinarité choquante. Plus grave encore, cette méthode, très souple, laissant le champ ouvert à la libre créativité des chercheurs. Sociologie, science politique, psychanalyse, structuralisme étaient mis à contribution. Le confort du chercheur n'était plus assuré.

Mon analyse critique choquait aussi les marxistes, même si plus tard nombre d'entre eux en ont compris l'utilité. Je critiquais la liberté du sujet et la rationalité du profit. Mais il est vrai que je n'avais pas fait de cadeaux excessifs : j'osais dire – en 1972 – que la rationalité de la gauche était linéaire, progressiste, rentable et pragmatique, normalisante, toutes vertus qu'elle partageait avec la rationalité de la droite, et qu'au fond la seule différence entre le programme commun et la politique gouvernementale résidait dans le fait que le programme commun allouait autoritairement les valeurs de la société d'aujourd'hui (travail, famille, patrie) alors que le gouvernement les allouait doucement.

Je dénonçais aussi les faiblesses de la théorie de la reproduction qui insiste tant sur les invariants qu'elle oublie les changements fondamentaux, qui décrit avec tant d'implacable rigueur l'auto-adaptation du capital qu'on ne voit pas quels types d'armes peuvent un jour se retourner contre lui. Il est vrai aussi que mes « décisions » paraissaient bien erratiques au regard de ceux qui pensent à la « loi unique du capital » comme explication ultime, à la fois dernière et première, « oubliant » ainsi que dans tel mode de production l'instance dominante peut résider aussi dans le politique, dans le culturel, dans les relations de groupes d'hommes à groupes

d'hommes (Marx et Althusser en personne *dixerunt* : vous voyez il faut toujours des références, des garants, comme si les chercheurs les plus avertis ne pouvaient pas ouvrir les yeux, tranquillement, sur un réel infiniment complexe et enchevêtré).

Cette proposition critique me mit sur la voie d'une recherche plus générale, celle de la portée *effective*, les limites et les possibilités du système représentatif². Une illusion double, celle d'une décision libre et celle de la rationalité, motivaient les acteurs. Et bien que cette illusion dût céder à l'analyse, elle n'en constituait pas moins le ressort intime de la prise de décision, et se renouvelait jour après jour, entretenant ainsi une pratique. De même, un effet retors de même type permettait au système représentatif – pourtant abondamment critiqué – de se perpétuer. Qui n'a pas fait la critique de la représentation ? Qui ne lui trouve tous les défauts, de Rousseau à Marx, et à tous leurs successeurs ? La distanciation bureaucratique, la hiérarchisation abusive, le manque à représenter des volontés subalternes ? Et cependant elle tourne, elle se survit, elle continue, jour après jour. Un effet retors doit se produire quelque part, au mépris des critiques, un effet d'illusion dont le contrepoids à l'abstraction mortifère du représentatif est assez puissant : *la politique symbolique*.

La critique de la politique symbolique

J'indiquais par là que la politique officielle de représentation démocratique se fait illusion sur son pouvoir et qu'elle est travaillée par des opérations qui dépassent, et de loin, ce qu'elle dit d'elle-même, aussi bien que son propre entendement. En somme que cette politique représentative ne saurait exister sans avoir recours en permanence à un type d'expression qu'elle refuse officiellement, à savoir la manipulation des images symboliques, ou les grands rituels de réunifications symboliques ou « communions ». Ceci valable pour la gauche, comme pour la droite.

– *Images symboliques* ? Celles, multiformes, polyphoniques des romanciers, des savants de tous bords, des anthropologues, des sociologues, des historiens, des scientifiques de sciences exactes. De l'image de la fête à celle du « potlatch », de la société des égaux, du sacrifice rituel en passant par les images d'histoire de France, révolutionnaires ou pas, jusqu'à l'image même de la science qui prédit souvent les catastrophes et cultive notre irénisme. Toutes ces images nous hantent et nous manipulent. En aval, les experts administratifs et les politiques, en usent, créant des villes nouvelles à la Jules Verne, des agoras où la fête nous appelle, tandis que leur

dalle reste déserte. La presse aussi — de gauche et de droite — qui utilise les dérivés : la pub, le *Sauvage* et le *Nouvel Observateur*.

— *Opérations symboliques* ? Quand les images ne suffisent pas, s'imposent alors les grands rituels unificateurs, sacrificateurs : De Gaulle sur sa colline inspirée, de son éternité toujours présente, ou les communions militantes porteuses d'avenirs radieux. Non que les communions de droite et de gauche soient les mêmes. Elles divergent profondément par leurs finalités, leurs contenus, leurs mémoires, leur inscription dans la durée, leur type de guérison. Mais elles sont installées sur le même terrain, sur le même espace-temps. Exemples plus précis : la participation comme remède à la bureaucratie libérale, l'autogestion comme remède à la bureaucratie de gauche. Lutter contre l'abstraction mortifère du représentatif, par la mobilisation symbolique des affects, le symbolique comme remède au mal représentatif.

Dire cela, c'est évidemment revenir au problème de la décision et du décideur : celui qui parle pour les autres étant un représentant distancié par rapport à ceux qu'il représente. Et de même qu'une décision ne peut se prendre qu'après un processus complexe de surcodage qui échappe à la conscience de celui qui surcode, de même le représentant — par définition élitique — ne peut représenter que s'il emprunte, à son insu la plupart du temps, les cheminement secrets de la réunification symbolique (emploi dans les discours, de l'image qui surcodera les différentes opinions, et dans les pratiques, usage des rituels de communions qui engageront le consensus, à tel point que le « représentatif » ne peut s'édifier en dehors d'opérations de type théologique : l'accueil fait à une œuvre, un discours, à une stratégie, étant fonction du degré de métaphorisation des lieux communs dans la célébration d'une unité de forme).

Décalage entre l'illusion de la représentation — qui se croit rationnelle et linéaire — et la réalité de son processus, qui est de l'ordre du symbolique. C'est ce décalage mystificateur qui entraîne la perpétuation du système représentatif. Même effet retors, on l'a vu, dans le système de décision, effet retors qui réanime le vieux cadavre. Est-ce à dire que ce statut soit « bon », qui s'appuie sur une idéologie du vouloir, et d'un vouloir transparent ? Est-ce à dire que la mystification soit bonne qui sert à perpétuer un système critique ? Certes non. La critique indique justement où se situe la mystification. Elle indique aussi qu'il ne servirait à rien d'opposer à la représentation, un ordre qui la nourrit.

Ce dispositif est étrange. Il demande à être fondé, non de manière abstraite, mais dans l'expérience et dans l'histoire. La perdurance du

système représentatif implique que ce dispositif singulier ait été fortement noué, fortement imposé, et qu'il soit mu par une sorte de reproduction interne. Disons qu'il appartient à une matrice opiniâtre...

Cette matrice, j'ai cru la trouver dans l'établissement au XVIII^e siècle d'une formule de gouvernement rigoureusement décrite : Port-Royal. Ce choix peut s'expliquer par le fait même que la logique de Port-Royal a théorisé la question de la représentation en même temps que celle de la symbolisation, appuyant l'une sur l'autre, et édifiant un système complexe de hiérarchie, tout à fait original. Les origines peu lointaines de Port-Royal, dans un siècle assez bien connu des historiens, facilitait le travail de décryptage. Une théorie du signe et une théorie du symbole y sont développées. Et la logique du système ferme autour d'une opération symbolique majeure, la course des signes en représentation. Ce sera le problème de Rousseau, plus tard celui de Marx : les signes dépravés doivent être ramenés à l'origine naturelle fondatrice (Rousseau), l'abstraction anonyme et errante des signes produite par le capital doit être brisée, pour parvenir enfin à la société civile réconciliée avec elle-même, sans coupures ni obstacles représentatifs (Marx).

Or cette logique de Port-Royal enferme dès le départ la politique dans un système d'équilibre dont le point de fuite est théologique : la présence du Dieu catholique étant à la fois Présence indiscutable au plan symbolique, et absence au plan représentatif.

Pour une critique de la production des contraintes culturelles

La critique des théories politiques du changement dont les effets pratiques « renversant » se sont toujours trouvés bloqués à un moment ou à un autre de leur développement pratique, me semblait trouver là, dans le gouvernement lointain et quasi abstrait de Port-Royal une explication – non pas ultime – mais pertinente. Tout comme, sur un autre plan, une rationalité de type cartésien continue à mener les décisions et les programmes. Dire qu'une forme, un schéma, conduit nos actions et les contraint, nous est imposé par une certaine culture avec ses archétypes, loin d'être une proposition idéaliste, renvoie plutôt à une analyse des conditions de production d'un certain type de théories et de pratiques. C'est la forme dans laquelle se meut l'activité politique, forme qu'elle ne reconnaît pas volontiers car elle est le cadre même qui la détermine. Le recours à une forme culturelle de l'activité politique permet d'expliquer un certain nombre d'événements concrets : révolutions manquées et changements ponctuels à l'intérieur de ce

cadre. Espace théologique dans lequel toutes nos analyses – de quelque bord qu'elles soient – prennent place et avec lequel nous devons compter.

C'est ainsi que Marx avait parfaitement centré sa critique sur ce problème. Commencant par une critique de l'aliénation religieuse, il poursuit par une critique du « Christ argent », plus tard par celle du Dieu capital. La matrice religieuse comme matrice de toute aliénation, de toute mystification jusqu'à la principale d'entre elles : le capital se donnant à voir comme société civile, mais étant séparé d'elle, le capital prétendant réconcilier l'homme avec lui-même et avec la nature, mais constituant l'obstacle essentiel à cette réconciliation. Marx entreprendra une critique impeccable de la représentation politique, économique et littéraire de la bourgeoisie, qu'il doublera d'une critique de la politique symbolique du capital qui nous fait prendre des vessies pour des lanternes. Mais las ! Il va rester contre-dépendant de l'enveloppe théologique qu'il critique et sa vision d'une société communiste recèlera les germes théoriques d'un système représentatif, non transparent, toujours scotomisé, sectorisé dans ses relations avec la société civile (voir ma démonstration dans *l'Enfer et le Paradis*, première partie, chapitre III, p. 159).

Il en sera de même de l'autogestion, condensé instable des théories occidentales : car la praxis des micro-groupes autogérés contient – comme celle des macro-groupes – des germes d'élitismes, de séparation, de hiérarchisation fonctionnelle (*l'Enfer et le Paradis*, chapitre IV, p. 227). Même type de critique naturellement pour Montesquieu, Rousseau, Ricardo, Adam Smith (id. première partie).

Alors ? Message de désespoir ? Que non pas. Appel à une plus grande vigilance critique. Car si le Marx de la critique du capital demeure, le Marx critique de la politique a échoué. C'est qu'il est resté prisonnier d'un monothéisme culturel dominant dont nous pouvons aujourd'hui nous débarrasser car il est déjà mort dans les pratiques, même si son enveloppe théorique perdure, et nous retarde.

Pour moi, la rupture d'un système général ne peut se faire que par la mise en place d'un polythéisme, d'un éclatement de cette domination univoque, par de multiples instances dont l'éparpillement et la vie « agitée » vient troubler l'ordre paradisiaque. Car la politique aujourd'hui est partout : dans la sexualité comme dans l'art, dans la technique comme dans la justice, dans la science comme dans les prisons, dans les loisirs comme dans le travail. Vieille vérité sans doute, mais réanimée aujourd'hui par des pratiques de plus en plus conscientes. D'où une attention particulière aux

formes que prennent les micro-groupes qu'ils soient militants ou non. Et à ce propos, la politique italienne, non conformiste, transversale, vit la naissance anti-unitaire d'une multiplicité de groupes en continuelle translation : un certain paganisme politique y lutte heureusement avec l'orthodoxie. Une véritable démocratie serait-elle le fruit d'un éclatement du système ordonné autour d'un pôle unique-distributeur de hiérarchie, d'une articulation souple, quasi confédérale des petits groupes entre eux et des petits groupes avec les macro-groupes, enfin limités et corrigés ?

Je serais assez tenté de penser que les mouvements sociaux de ce type mettent en péril le système qui s'essouffle à les recoder, que les petits « dieux » sont moins nocifs que les grands, et que leur fonctionnement brownien, même s'il prend une forme quasi mystique — qu'il s'agisse d'écologie, de culture, de défense du local, de lutte des classes ou de revendications d'identité — produit un désordre de plus en plus difficilement maniable par le discours d'Etat, ou de l'Etat-parti. Cette agitation, cette articulation encore mal pensée, entre micro et macro, ces déplacements des fonctions du politique en d'autres domaines, c'est cela que je nomme « politique éclatée ». J'en ai fourni les conditions de possibilité dans le chapitre final de *l'Enfer et le Paradis*. Mais ce n'est encore qu'une esquisse qu'il faudra prolonger par une critique de la démocratie.

Lucien Sfez

NOTES

1. Voir « Critique de la décision » *Presses de la Fondation nationale des sciences politiques*, 2^e édition, 1976.
2. Voir : *l'Enfer et le Paradis, critique de la théologie politique*, PUF, 1978.