

Les chemins de la puissance dans une société post-spectaculaire

Philippe Baumard
Professeur des Universités
IAE d'Aix en Provence

Les nations contemporaines se sont-elles égarées sur les chemins de la puissance, contraintes aux tâtonnements des logiques de pouvoir ? La *puissance* est la capacité à réitérer des schémas de pouvoir et à contraindre ou influencer, dans une logique de durée et d'espace, les leviers récurrents d'une assise durable. Le *pouvoir* n'est que l'expression éphémère d'une capacité de coercition ou d'interdiction. Ce début de XXI^e siècle ouvre-t-il une période où les logiques de puissance font durablement place à d'éphémères jeux de pouvoir ? Comme le prévoyait déjà Elias Canetti en 1960, « La puissance des grandes religions funèbres touche à sa fin. Elles ont été recouvertes et peu à peu étouffées par la multiplication. Le vieux fond des meutes de multiplication s'est accru si démesurément dans la production moderne que tous les autres contenus de notre vie se mettent à fondre » (1966 : p. 494). Elias Canetti ne commentait pas la guerre du Vietnam. Ils croyaient encore à une logique de double masse, celle de l'Est et de l'Ouest. Le monde n'avait pas encore connu la fulgurante explosion des simulacres ; cette société de consommation moderne où l'on reproduit à l'identique des chaînes en franchise, des modes de consommation, des aspirations standardisées, et des paysages sociaux banalisés. Elias Canetti ne s'attendait pas à la chute du mur de Berlin ; mais il savait déjà une chose : « Les maîtres souverains tremblent aujourd'hui tout autrement pour eux-mêmes, comme s'ils étaient pareils aux autres hommes. L'antique structure de la puissance, son cœur et son noyau, la conservation du potentat aux de tous les autres, s'est elle-même réduite à l'absurde, elle est en miettes. La puissance est plus grande, mais aussi plus fugitive que jamais » (*op. cit.*, p. 500).

Plus de quarante années nous séparent de cette prédiction, et la logique de multiplication des meutes a fait son œuvre. Nous vivons dans une société où les meutes se font et se défont instantanément, à l'oraison d'un sondage, d'un spectacle saisissant et mondialisé, au son de cloche d'une mode éphémère. Nous vivons dans une hyper-réalité médiatique où les règles archaïques de la puissance n'ont plus de prés carrés, où les logiques primitives passent par la brutalité technologique, où l'expression ne connaît plus de limites géographiques.

Ce chapitre se propose d'explorer la double articulation entre, d'une part, l'évolution de la notion de puissance, et d'autre part, l'évolution de la « perception de masse », c'est-à-dire comment les individus considèrent qu'ils doivent croire, admettre et accepter un mouvement de puissance qui les dépasse individuellement. Nous essaierons donc de créer un pont entre une lecture politique et une approche cognitive de la puissance.

Après avoir délimité la notion de puissance, nous interrogeons dans un premier temps la cognition individuelle et ses *ressources* dans une société où se conjuguent des perceptions de masse à très grande échelle, et un repli des personnes dans une forme d'individualisme méthodologique forcené. Nous essayons de montrer dans cette section que les perceptions individuelles deviennent « *spectaculairement naïves* », et que la somme de ces micro-

comportements cognitifs constitue une rupture historique dans ce que nous appelons un « macro-comportement » cognitif global.

Nous partons donc du fait social pour retourner au fait historique et économique. C'est dans un second temps que nous revenons à la notion de puissance, éclairée par l'articulation précédente. Une dernière étape consiste à interroger les sources de légitimité d'une puissance dans une telle société. Dans une société « post-spectaculaire », c'est-à-dire qui a conservé les mécanismes du spectacle en défaisant leurs organisateurs de leur autorité, quels chemins peuvent emprunter la puissance ?

Une notion de la puissance à l'épreuve de la globalisation

On ne peut évoquer la notion de puissance sans y adjoindre une unité d'analyse pertinente. Nous évoquons ici la puissance des « Etats nations », mais cette notion elle-même est mise à l'épreuve par l'évolution récente du phénomène de mondialisation de l'économie et des sociétés. Plusieurs perspectives s'affrontent à ce propos. La première consiste à considérer l'économie mondiale comme un jeu d'interactions entre économies nationales. Cette acception corrobore une approche juridique et historique de la formation du monde. Le principe de nationalité, qu'il s'exprime dans un contexte fédéral ou à l'échelle des souverainetés nationales d'unités géographiques plus restreintes, est encore aujourd'hui palpable. La « puissance » d'une nation peut alors être associée à la puissance économique, sociale et politique d'unités géographiques ainsi définies. Cette approche trouve ses fondements dans le concept d'économie nationale de List, teintée par la géopolitique de Ratzel : elle favorise une acception spatiale de la puissance, opposant des grands ensembles délimités par le contrôle de ressources naturelles, des flux de commerce et des barrières topographiques. Elle rejoint la théorie du centre et de la périphérie de Prebisch, et celle des économies-monde de Braudel, bien que cette dernière se défasse plus aisément des lectures géographiques, et intègre plus subtilement la notion de flux, d'influence culturelle et d'échanges. Une telle approche favorise une lecture idéologique du monde, car elle fait abstraction de l'évolution de son univers symbolique global. La notion de puissance est séculairement associée à celle de géographie. La notion de peuple est ancrée dans celle des territoires. La notion de pouvoir est associée à celle de systèmes politiques historiques et délimités.

Une seconde approche de la puissance s'appuie sur une conceptualisation fonctionnelle du monde en un système de réseaux, plus ou moins intégrés, aux couplages plus ou moins lâches, s'inspirant de Parsons ou encore de Spencer. Elle aboutit à une conceptualisation de la puissance ancrée dans la théorie de l'interdépendance, celles de Cooper ou Nye, celles des théoriciens de l'évolution de la coopération comme Axelrod. Cette vision des formes de puissance dans le monde a le mérite de ne pas s'astreindre à une lecture juridiquement et historiquement exacte, mais socialement et culturellement défailante. Elle ne nie pas l'existence juridique des nations, ni les sentiments nationaux, ni les aspirations à la souveraineté, mais elle permet une lecture plus réaliste d'un monde où les flux d'échanges sont de plus en plus indépendants des organes d'administration des nations. Nous ne nions pas l'existence des frontières politiques en adoptant une telle perspective, mais nous les replaçons simplement dans un contexte plus observable.

Il devient délicat dans un tel contexte de parler de la puissance d'une « nation » sans susciter immédiatement l'opposition raisonnable d'une vision néo-libérale qui nous forcera

d'admettre que le nombre d'entreprises strictement nationales est en constante diminution, que l'intensité d'interrelation entre les économies nationales rend difficile la notion de « puissance » ou « d'intérêt » national. Il existe au sein de chaque nation des entreprises servant des intérêts publics, géographiques, et par extension nationaux ; Et d'autres entreprises, dont les actionnaires, les parties prenantes et les intérêts sont dispersés au-delà des frontières géographiques et culturelles de leur siège principal d'opération. Cette situation met les Etats-nations dans une situation de permanente ambiguïté et de double-contrainte.

Il ne fait aucun doute que l'économie se soit réellement mondialisée dans les deux dernières décennies du vingtième siècle. Les nouvelles technologies de l'information ont fortement contribué à une diffusion d'une culture et d'un comportement de consommation submergeant les cultures locales. La loi de Moore s'est peu ou prou vérifiée, et le coût du facteur de production des technologies d'information continue à connaître une courbe décroissante. Lorsque Berger et Luckmann (1966) envisagent l'existence de systèmes symboliques universels, ils sont loin d'imaginer que la naissance de tels symboles allait très rapidement défier l'essai de hiérarchie qu'ils avaient alors esquissé. Les technologies ne transportent pas uniquement de l'information et des richesses, elles permettent l'adoption globale de symboles et de perceptions à une échelle jusqu'alors inégalée dans l'histoire du monde. Dans *La société du spectacle* de Guy Debors, le spectacle est pour ainsi dire local. Il est organisé par une strate de la société pour son propre profit, mais ne présente pas un caractère autonome et global dans son développement. Quand Berger et Luckmann (*ibidem*) réclament « une prise en compte systématique de la relation dialectique entre des réalités structurantes et l'entreprise humaine de construire la réalité » (Berger, Luckmann, 1966, p. 186), ils sont loin d'imaginer l'inversion de leur proposition : les réalités construites prenant le dessus sur les réalités structurantes.

L'économie globale ne réside pas tant dans la mondialisation et la coordination rapide de ses facteurs de production, mais dans l'institutionnalisation globale des perceptions humaines. Il existe encore des mythes marquisiens, des traditions angolaises, des fondamentalismes religieux. Il existe désormais une « une réciprocité typique dans les actions habituelles » (*ibid.*, p. 54) qui dépasse le cadre étroit des Etats nations ou des cultures locales. Cette nouvelle institutionnalisation transite par des médias mondiaux produisant un macro-comportement global tiré de micro-motivations dérivées de systèmes de croyance dupliqués à l'infini et répondant à la même partition. La différence majeure, et la rupture historique, avec la conceptualisation de Berger et Luckmann, résident dans le fait que les institutions peuvent désormais prendre corps hors d'une « historicité et d'un contrôle » (p. 57) : les actions « typiques » peuvent aujourd'hui se construire en dehors des cours de l'histoire, et malgré tout s'imposer comme étant leur signature et leur produit. Comme toujours, les hommes réécrivent leur histoire avec cette heuristique du passé si particulière ; et ils écrivent désormais de la même façon leur présent. Cette adhésion quasi-universelle aux principes fondateurs d'un ordre commercial libéral a profondément et durablement changé le monde. Elle a tout à la fois élargi l'espace de liberté des acteurs privés, échappant aux idéologies et aux souverainetés nationales ; et permis l'établissement de « règles du bien faire », du « bien penser » réduisant la possibilité d'une diversité culturelle essentielle à la construction des libertés individuelles.

Cet état du monde paradoxal est-il durable ? Et quelle est son influence sur la notion de « puissance » ? Le maintien d'une institutionnalisation tient aux « économies psychologiques » qu'elles apportent aux acteurs, car dès lors que l'on se situe dans un

contexte institutionnalisé, « beaucoup d'actions sont possibles avec un bas niveau d'attention. Chaque action de l'un n'est plus source d'étonnement ou de danger pour l'autre » (Berger et Luckmann, 1966, p. 57). Dès lors, le paradoxe d'un monde accroissant la liberté d'échanger tout en nivelant par le bas la biodiversité humaine peut en effet être un phénomène durable. Car ce paradoxe est fondé non pas sur une logique de coopération, mais d'évitement consensuel entre les peuples. La peur de l'autre diminue autant que *superficiellement* il nous ressemble. Et plus les sociétés sont interconnectées, plus l'institutionnalisation globale de comportements de consommation de masse se renforce. La lecture économique du phénomène de puissance a ignoré son fait social. Comme l'écrivait Guillaumin à la fin du XIX^e siècle à propos de ses pairs : « Ils semblaient ignorer que les lois naturelles et invisibles qui régissent le monde social sont comme celles qui régissent le monde physique : leur action est universelle ; elles ne sont ni d'un temps ni d'un lieu ; elles sont vraies pour une nation, elles sont la vérité pour toutes » (Guillaumin, 1856: 26).

Micro-motivations, macro-comportements, et théories spectaculairement naïves

Les humains, contrairement aux autres mammifères, coopèrent dans de larges groupes d'individus sans relation. Boyd et Richerson (1990), en essayant d'expliquer ce phénomène, arrivent à la conclusion que la transmission conformiste des cultures est le facteur le plus explicatif du phénomène. Cette transmission repose sur un apprentissage essentiellement composée de « théories naïves », c'est-à-dire d'explications simplifiées du monde, empruntées aux croyances populaires, à l'apprentissage procédural, aux mythes rationnels et discours circulants dans la société et véhiculés par les parents dans le plus jeune âge. C'est une connaissance « déclarative » au sens de Ryle (1949) : une proposition d'explication spontanée du monde, d'un fait ou d'une procédure (le « *knowing that* » opposé au « *knowing how* »). Ce sont des « règles de production » au sens de Newell (1990) ou Clark et Toribio (1998). Elles servent à « produire un monde actionnable », c'est-à-dire à pouvoir s'engager dans l'action avec une rationalisation minimale et satisfaisante pour les actions entreprises. La génération de l'engagement dans le monde social repose principalement sur de telles théories naïves. Non seulement les individus font-ils preuve d'une rationalité fort limitée, mais les sources même de leur rationalisation sont beaucoup plus dépendantes de leur coût émotionnel et psychologique que de leur capacité cognitive. En d'autres termes, la première explication la moins invraisemblable et la plus culturellement conforme possède la plus grande chance de devenir la théorie naïve la plus immédiatement acceptée.

L'apprentissage individuel de la conformité culturelle est donc essentiellement associatif et imitatif. Les individus peuvent donc faire « cohabiter » des croyances fortement contradictoires, en acceptant les « théories naïves » les plus courantes, même si elles ne résistent pas à l'épreuve des faits. *A contrario*, les faits objectivement acquis seront probablement déformés par l'individu pour être compatibles avec ses croyances naïves les plus socialement et historiquement ancrées. De nombreux chercheurs ont ainsi souligné que les individus se satisfont d'une très faible cohérence interne, tout en désirant très fortement une lecture structurée du monde (Kaiser et al. 1992 ; Cooke & Breedin 1994). Les théories à propos du monde environnant sont donc construites « à la volée », et reposent à la fois sur un besoin vital d'articulation logique au monde, et sur la réduction des coûts psychologiques liés à la remise en cause de croyances fondatrices de l'individu.

Tout est question de coût : accepter une théorie moins naïve, mais devoir accepter aussi les conflits qu'elle engendre dans une relation simplifiée au monde ; ou ne pas accepter la sur-

simplification du monde, mais devoir gérer une lucidité psychologiquement coûteuse. Les croyances naïves *réflexives*, c'est-à-dire celles que l'on emprunte à une source indirecte (Sperber, 1997) sont généralement moins coûteuses que les croyances *intuitives* ; c'est-à-dire celles que l'on construit soit-même par l'observation directe d'un phénomène. Elles « coûtent » moins, car elles possèdent un caractère intrinsèquement *externe* à l'individu. Il s'agit d'une croyance qu'il veut bien accepter, mais qu'il sait être *étrangère* à ce qu'il est réellement, sans avoir à définir les frontières de ses propres croyances. Sperber (1997) propose une vision *épidémiologique* de la diffusion des croyances dans la société, qui rejoint très fortement le concept de « masse ameutée » d'Ortega (*op. cit.*, 1932). L'adhésion est d'autant plus aisée qu'elle ne requière aucune « décharge » de ses propres croyances, puisque le statut de la croyance acquise ressemble plutôt à un permis de séjour indéfini dans le système de croyances de l'individu. C'est également ce qui permet aux hommes, contrairement aux autres mammifères, comme l'ont souligné Boyd et Richerson (1990) de former de larges groupes sans « relation ». C'est ce qui permet d'intégrer « à la surface » un groupe social et de pouvoir continuer à interagir avec d'autres individus, dans une relation qui ne nécessite pas d'être questionnée (Breakwell & Canter, 1993).

L'acceptation sociale de l'individu agit comme une « *micro-motivation* » au sens de Schelling (1978), et la somme de ces micro-motivations forment un macro-comportement sociétal. Plus une société devient complexe et crée des tensions contradictoires chez les individus, plus ceux-ci sont appelés à étendre la flexibilité de leur perception. Ils doivent accepter des phénomènes qui entrent en contradiction avec leurs croyances intuitives les plus évidentes. Plusieurs exemples peuvent être ici mis en exergue au regard d'événements récents. Individuellement, il est difficile d'accepter que le mode de vie des nations les plus avancées puisse être le plus destructeur pour le développement durable du monde. Les individus ne peuvent que constater que le réchauffement planétaire est une réalité, et de ce fait, le phénomène devient une *croyance intuitive* largement partagée. D'un autre côté, la société essaye de produire des *croyances réflexives* permettant de tolérer une telle contradiction. Une de ses croyances dérivées est que le Moyen-Age fut une période plus chaude que les siècles qui la suivirent. Cette croyance *réflexive* permet aux individus de tolérer le réchauffement comme un phénomène cyclique dont le caractère est récurrent au-delà de l'échelle de leur perception individuelle : « Il y a déjà eu des périodes de réchauffement qui ont duré plusieurs siècles. Celle-ci en est une autre ». Cette croyance réflexive a été démontrée comme non fondée en octobre 2003. Il existe donc un conflit cognitif rémanent chez l'individu, mais celui-ci, comme le souligne Chi (1992) fait partie intégrante de la perception humaine. Un nouveau système conceptuel ne remplace jamais le précédent, il grossit aux côtés des conceptions anciennes, qui sont « aménagées » pour tolérer l'existence de la nouvelle venue.

La société à laquelle nous appartenons est un terreau *spectaculairement* favorable à la naissance et à la contamination de théories naïves. Le comportement informationnel de l'individu, dans la construction de ses croyances réflexives ou dérivées, était jusqu'à l'avènement des technologies de l'information de masse, fortement ancré dans ses origines géographiques, sociales ou ethniques. La structuration « locale » des individus a laissé place à une forme naïve d'individualisme méthodologique. Les individus se définissent de moins en moins par rapport à un cœur de croyances historiques ou géographiques, et de plus en plus par rapport à des ensembles de croyances réflexives, qu'ils empruntent au monde au sens large, et rendues accessibles par les technologies de l'information. L'évolution d'une société qui rend plus acceptables des configurations contradictoires (nucléarisation des cellules familiales,

précarité des emplois, individualisme, sociabilité éphémère et instrumentale, etc.) encourage une acceptation par l'indifférence de croyances extrêmement naïves.

C'est une société du « sentiment de connaître » au sens de Koriati (1995). Bien que les individus ne possèdent pas de preuves suffisantes pour articuler une analyse, réaliser une inférence, ils considèrent posséder suffisamment d'éléments pour vaguement se souvenir plus tard de la situation, et d'en reconnaître au moins les tenants nécessaires. Les échos qui apparaissent familiers sont assimilés à des explications satisfaisantes ; à condition que l'aménagement avec les croyances intérieures soit possible. L'aménagement de systèmes conceptuels contradictoires est un nœud essentiel d'une société post-spectaculaire. Les « spectacles » sont multiples, et proposés comme des théories naïves, des explications polémiques et contradictoires ; la polémique étant le ressort même du spectacle. Holyoak & Simon (1999) ont montré que les individus recherchent une cohérence groupale dans l'acceptation de propositions contradictoires. Si on leur demande de soutenir ou de rejeter des propositions, eu égard à la contradiction qu'elles engendrent avec celles soutenues par d'autres individus du groupe, ils auront tendance à favoriser la cohérence et l'adaptation collective au détriment des contradictions individuelles. Dans une société traditionnelle, cette adaptation se réalise par l'établissement de relations avec la communauté. Dans le cadre d'une sociabilité étendue et éphémère, la confrontation des croyances ne dispose plus d'espaces de contradiction à portée d'interaction. La confrontation et la convergence s'effectuent donc dans un espace plus cognitif que social. Il n'y a pas de théories naïves qui soient plus légitimes parce qu'elles sont ancrées dans une tradition territoriale, humaine ou historique. La légitimité des croyances est dérivée de la qualité du spectacle réunissant la meute audiovisuelle, ses grands témoins et sa mise en scène. Les théories naïves ne sont donc plus simplement des croyances simplifiées à l'heuristique imprécise, mais plutôt devenues des croyances *spectaculairement* naïves, c'est-à-dire dont le caractère naïf réside dans l'essence spectaculaire de l'événement, et non plus dans sa dimension ontologique.

Les sources de légitimité de la puissance dans une société post-moderne

L'exercice de la puissance, qu'elle soit sociale, technologique, économique ou militaire, est plus que jamais, dans l'ère de l'après « 9 septembre », soumis à la question de sa légitimité. La perspective hiérarchique de la légitimité repose sur le postulat implicite qu'il existe une hiérarchie acquise ou apprise dans les systèmes sociaux. La légitimation d'un acte de puissance repose dès lors sur un rapport de forces déjà acquis, si bien qu'une puissance peut exercer légitimement un acte d'autorité car elle possède ce statut non discuté de supériorité hiérarchique dans l'échelle des nations.

La première fissure dans cette hiérarchie implicite est sans doute l'effondrement du mur de Berlin en 1989. Un rempart qui n'avait de légitimité que dans l'exercice d'un partage entre puissances dominantes venait d'être vaincu par des éléments échappant au contrôle hiérarchique des nations. Ces éléments n'étaient autre que la désolation économique, la constatation factuelle de l'échec d'un modèle économique et politique ; et surtout, élément nouveau et fondateur de l'ère post-moderne, le questionnement même par la sphère médiatique de sa logique fondatrice.

Dans l'ère moderne, il était entendu et admis qu'un système social pouvait complètement diverger des normes sociétales et cependant conserver sa légitimité (Perrow, 1981). En d'autres termes, la légitimité hiérarchique du système des blocs permettait de maintenir des

systèmes sociaux sans légitimité morale, tant que chacun comprenait bien que le fondement historique de tels systèmes sociaux confère à ces systèmes un caractère unique, exceptionnel, et non questionnable.

La légitimité est cependant avant toutes choses une perception. Lorsque cette perception est réduite à un faible nombre d'acteurs, lors d'un Yalta, circonstance historique unique, alors il n'y a aucun doute que l'accord des perceptions est facilement atteint. La chute du mur de Berlin, à l'instar de la prise de pouvoir spectaculaire de Boris Eltsine, renvoie à une forme de *légitimité spectaculaire*. L'organisateur du spectacle, parce qu'il a fourni l'éclairage, la logistique et l'événement, en devient propriétaire. Nous sommes loin des légitimations de l'ère moderne. Ce n'est plus la congruence entre la conduite d'une entité légitime et des croyances partagées qui forment le socle des légitimités spectaculaires, mais bien la capacité à *défaire*, d'une façon spectaculairement légitime, les constructions sociales précédentes sous un nouvel éclairage.

L'exercice de la puissance nécessite une forme de légitimité qui soit durable, non contestable et qui permette l'exercice d'un pouvoir bureaucratique non remis en question. Plus simplement, la légitimité conduit à la persistance du pouvoir (Parsons, 1960). Le public accorde au final sa préférence, et ses ressources, aux organisations qui lui paraissent désirables, propres et appropriées. Dans une société traditionnelle ou moderne, la formation de telles perceptions fait l'objet d'un long processus de maturation. Celui-ci est composé d'un subtil mélange d'enchaînements d'événements historiques attribuables à la même organisation, à la formation d'une inter-subjectivité partagée, à l'atavisme, aux traditions familiales, etc. En bref, les formes de légitimité modernes reposaient sur une longue formation de la « demande », à travers des systèmes formateurs institutionnels : les partis politiques, l'église, l'école, le voisinage, le sentiment d'appartenance à une région ou un « pays », etc. Ce n'est pas un hasard si les systèmes de reproduction sociaux sont plus robustes dans le monde rural que dans les zones urbaines ; si la durabilité des ancrages politiques est plus difficile à défaire dans un canton que dans une capitale. La légitimation d'une puissance locale devient le résultat, dans un tel contexte, d'une « auto-réplication », ne nécessitant la mobilisation que de faibles ressources.

Lorsque les systèmes sociaux évaluant les sources de légitimité perdent eux-mêmes leur caractère de continuité et d'enracinement, qu'advient t'il des logiques modernes de la puissance ? Elles perdent leur long ancrage, leur lente maturation, et reflètent l'évolution du système social sur lequel elles reposent. Nous ne sommes pas pour autant dans une « société spectaculaire » dans lequel l'entendaient les situationnistes. Loin de là. Nos sociétés « post-modernes » ont évolué vers une forme hybride, où la sociabilité est éphémère et instrumentale, mais où l'individualisme transpire paradoxalement tous les attraits des formes les plus archaïques de formation sociétale. Comment s'exprime un tel paradoxe ? Il s'exprime dans la volonté des individus de vouloir être les seuls auteurs de l'évaluation de ce qui est légitime et de ce qui ne l'est pas. Il n'y a pas de recul du religieux dans nos sociétés, mais une avancée du choix du système de croyances, quel qu'il soit, à quelque moment que ce soit. Il n'y a pas de recul du politique non plus. La question de l'exercice du pouvoir de choisir, même si elle n'épanouit plus au travers des systèmes institutionnels du passé, est plus que jamais présente dans la conduite des individus dans la société. Seulement, les individus veulent être les uniques auteurs de ce qui leur semble *individuellement* légitime ou non. Ceci leur permet d'accommoder, par exemple, un engagement alter-mondialiste avec une consommation à outrance de produits issus des progrès si asymétriques de l'ère moderne.

Ceci leur permet de trouver légitime que l'on passe outre des questions de souveraineté nationale et d'autodétermination, s'il est question de défendre « légitimement » leur liberté individuelle.

Ce n'est donc pas le « spectacle » lui-même qui gouverne le monde et confère la légitimité aux systèmes de puissance, mais plutôt sa perception *individuelle*, -- et dès lors extrêmement fragmentée --, de la légitimité des différents spectacles offerts à l'individu post-moderne. La question est de déterminer s'il existe une forme d'organisation sociale, et non pas de classe ou de propriété, *capable* d'exercer une légitimité spectaculaire la plus largement acceptable, et non plus *désirable*, par chaque individu plus ou moins « partie prenante » ?

Cette forme de légitimité n'est pas non plus une légitimité « pragmatique ». Il n'est pas attendu de juste retour au soutien accordé à l'une ou l'autre des formes de puissance. C'est là tout le paradoxe d'une évaluation de la légitimité d'une puissance dans une société individualiste où le spectacle n'est désiré non pas pour sa portée symbolique ou morale, mais pour sa congruence à des valeurs individuelles.

De la chimère néopanoptique à l'hyper-démocratie des meutes

Les situationnistes ne s'étaient pas trompés dans leur diagnostic de l'avènement d'une société du spectacle. Ils se sont simplement trompés d'organiseurs (la sphère « bourgeoise », tant soit bien qu'elle existe encore, n'a jamais eu moins d'influence sur la société qu'aujourd'hui), et surtout, d'horizon temporel. Il n'y a pas eu au final de « société spectaculaire », mais les efficaces mécanismes de gouvernance qu'elle devait engendrer, ont en quelque sorte survécu, comme des *artefacts* instrumentaux d'un monde « post-spectaculaire ». En d'autres termes, il n'y a aucune chance qu'un spectacle, aussi bien organisé soit-il, ne puisse être pris au sérieux dans la société actuelle. Cependant, la formation des opinions sur une échelle qui dépasse très largement celle imaginée par les situationnistes dépend de mécanismes « spectaculaires ». Nous sommes entrés de plein fouet dans un monde « post-spectaculaire », où le spectacle n'a aucune crédibilité, mais où les individus forment leurs opinions à partir de sources leur délivrant l'information dans des formes uniquement spectaculaires.

Le problème du « spectaculaire » réside dans son association systématique avec le concept de « masse ». Comment concilier des spectacles de masse avec une expérience du spectaculaire qui n'est plus collective mais individuelle ? Le travail prémonitoire d'Ortega (1932) permet ici un éclairage utile sur cette notion d'« homme de masse ». Comme le souligne Bellow (1985 : III), Ortega n'assimile pas l'homme de masse au prolétariat : « Il n'implique aucune classe sociale non plus. Pour lui, l'homme de masse est un nouveau type humain. Des avocats dans la cour, des juges sur le banc, des chirurgiens penchés sur leurs patients anesthésiés, des banquiers internationaux, des hommes de science (...) sont invariablement les hommes d'une même masse, dont les différences avec les réparateurs de télévision, les employés de magasins d'usine, ou les barmen n'ont finalement peu d'importance ». Ortega annonçait la « dictature de l'homme moyen », rendue possible par les progrès technologiques : une masse souveraine, une masse molle, incapable de distinguer l'artificiel du naturel, prenant pour acquis le monde qui lui est offert, sa modernité, son efficacité. « Aveugle au caractère miraculeux de la nature, autant qu'au génie de la technologie », comme le note avec ironie Bellow (1985 : X.).

Dans une telle société, rien n'est dangereux, rien n'est impossible, rien ni personne n'est en droit de requérir plus, ou d'obtenir moins. C'est une société de l'interchangeabilité, où la sociabilité des uns vaut bien celle des autres, où les relations sont mesurées à l'aune des écheveaux des intérêts individuels et du confort attendus. Ce n'est pas la société des simulacres de Baudrillard. Ce n'est pas la guerre du faux d'Umberto Eco. Rien n'a *moins d'importance* pour cet « homme médian » que la véracité de l'information qu'il manipule, qu'elle soit une ou multiple, qu'elle soit originelle ou dupliquée. Les masses « ne sont plus dans les coulisses de la scène sociale », écrit Ortega, « Maintenant, elles avancent en pleine lumière, et jouent le rôle de l'acteur principal. Il n'y a plus réellement de protagonistes : il n'y a plus qu'un chorus » (1932 : 5). C'est ce qu'Ortega nomme alors « *l'hyper-démocratie* », une forme de gouvernement direct par une multitude, une forme de dictature du plus grand dénominateur commun de la médiocrité collective, dans des termes proches de l'auteur.

Le passage sans doute le plus prédictif de *La révolte des masses* est peut-être son huitième chapitre : « Pourquoi les masses interviennent dans tout et pourquoi interviennent-elles violemment ». La première assertion d'Ortega est que cet homme moderne se satisfait d'un « répertoire fixe d'idées » (*op. cit.*, p. 56) : « Il décide de s'y confirmer et se pense de lui-même qu'il est intellectuellement complet. Puisqu'il n'a besoin de plus rien d'autre que lui-même, il se laisse aller, content de son petit répertoire. Telle est le mécanisme de l'oblitération ». Une légitimité hiérarchique et unilatérale ne peut être le socle de la gouvernance d'un système de puissance dans une telle organisation sociétale. L'homme actuel évolue dans une société le protégeant intrinsèquement de sa « phobie du contact », au sens de Canetti (1960) : « C'est dans la masse seulement que l'homme peut être libéré de cette phobie du contact. C'est la seule situation dans laquelle cette phobie s'inverse en son contraire » (1966 : 12). Mais peut-on « faire masse » dans une société à la sociabilité disjointe et éphémère ? Les mouvements de protestation contre la guerre en Irak, ayant mobilisé au printemps 2003 plusieurs millions de personnes dans les capitales occidentales, sont-ils un phénomène de masse ?

Il n'y a de « masse » pour Canetti qu'à « l'instant où tous ceux qui en font partie se défont de leurs différences et sentent *égaux* » (*op. cit.*, p. 14). Les mouvements de masse protestataires, dans leur forme courante, ne rassemblent pas des *égaux*, mais *expriment spectaculairement* des opinions individuellement formées en contre-poids de la logique médiatique télévisuelle. Il n'y a pas de « décharge » au sens de Canetti (*ibid.*) ; et par conséquent, pas d'existence de la masse, puisque c'est cette décharge « qui la constitue réellement ». En guise de masse, on assiste à l'émergence de mouvements de foules spontanés, essayant de donner le change à une puissance spectaculaire qui est simultanément rejetée pour son caractère manipulateur et convoitée pour le sentiment d'appartenance qu'elle confère aux individus. Les élections du gouverneur de Californie en octobre 2003 sont sur point significatives. L'acteur candidat recueille 48% des suffrages parmi 51 candidats. Ce qui a été *vendu* est un ticket de cinéma, une forme de démocratie participative où la promesse est uniquement contenue dans l'accès par procuration au monde du spectaculaire. L'attracteur étrange de cette nouvelle logique stochastique n'est plus l'égalité ou la densité, pas plus que la phobie du contact dont les individus sont désormais spectaculairement immunisés. Les masses actuelles sont ouvertes et rechignent à adopter une direction. Elles ne passeraient en aucun cas les critères de propriété des masses de Canetti (*op. cit.*, p.27). Ce sont des *masses ameutées* (*op. cit.*, pp.48-49) : elles se forment à la vue d'un but rapidement accessible ; en l'absence de tout danger pour leur réunion ; elles se dispersent dans une fuite indifférente, prêtes à s'ameuter encore si l'opportunité d'une mobilisation accessible se présentent à elles.

Il y a exactement treize ans, je croyais sincèrement qu'une autre menace pesait sur nos sociétés : celle d'une généralisation de l'idéologie utilitariste par le médian d'un « nouveau *panoptisme* » porté par les technologies de l'information : « Les écrits de Bentham reposent *'sur une simple idée d'architecture'*. C'est cette idée qui est exploitée et du panoptisme, on retiendra tous les éléments qui permettent de mettre en œuvre une *dissuasion au moindre coût*. De l'idée d'architecture, on retiendra le modèle et on fera *abstraction* des murs, des briques, des tubes de fer blanc, pour introduire la notion de *réseau de communication* avec ses canaux{ XE "canaux" }, ses émetteurs{ XE "émetteurs" }, ses messages{ XE "messages" }, ses feed-back. La *tour* d'inspection, ce sera la firme face à ses espaces de compétition, les *cellules où sont prisonniers ses différents devenirs, technologiques, économiques, politiques et culturels*. Le lien entre cette tour, la firme et les cellules de son devenir, les espaces de la compétition, ce sera le *néopanoptisme*, c'est-à-dire la faculté, pour la firme, de mettre en œuvre un ensemble de nouvelles technologies de l'information, dites *panoptiques*, pour appréhender son environnement » (Baumard, 1991 : 21). Cette esquisse d'une société surveillée par les technologies de l'information n'est pas tout à fait inexacte aujourd'hui. L'architecture invisible du pouvoir est peu ou prou celle de l'infrastructure d'information, mais la dimension spectaculaire, et l'incapacité à prédire, et donc à contrôler, les logiques d'ameutement autour de spectacles organisés ou spontanés a complètement échappé à l'analyse. Le *néopanoptisme*, à notre grand soulagement, n'est sans nul doute qu'une chimère.

Qu'est-il advenu ? Quels phénomènes techniques, sociaux ou économiques ont ainsi réussi à maintenir une logique de masse indécise, de meutes de multiplication, dans un monde de plus en plus dépendant d'infrastructures d'information omniprésentes ? Le sentiment de connaître de Koriat (1995) a certainement un pouvoir très largement supérieur à l'incompressible part de liberté que réclament les individus. Il n'y a pas de *néopanoptisme*, parce qu'il n'y a pas de conscience d'emprisonnement, ni d'impression de contrôle, ni d'assimilation individuelle de la surveillance. Ce qui pouvait faire échouer un système panoptique, et justifier l'émergence d'un nouveau panoptisme, n'a simplement pas eu lieu : « Ce soulèvement général, qui rend inopérant le panoptique, n'a qu'une seule cause : la prise de conscience collective. Ce qui fait l'échec de la prison benthamienne, c'est que son principe est *évident*, tout autant pour le surveillant que pour les prisonniers. Chacun sait, enfermé dans cette machine du pouvoir, qu'elle fonctionne sous le joug de l'aléa et de la visibilité. Chaque prisonnier sait, qu'à tout moment, il est visible. Chacun d'eux sait également que l'aléa de n'être pas surveillé, s'il existe, est très faible eu égard à l'architecture. Et pourquoi le savent-ils ? Ils le savent, parce qu'à l'instar du surveillant, les surveillés, eux aussi, voient la machine qui les emprisonnent. Et plus ils la voient, et plus ils prennent conscience : ils ne sont pas seuls à être emprisonnés. Le surveillant est prisonnier de son regard, de sa position centrale. Si tous se soulèvent, cette architecture ronde fera l'écho de leur colère. L'économie du coût de la surveillance — c'est-à-dire l'utilisation d'un seul homme là où il en fallait cent — diminue de plus belle le pouvoir de la répression{ XE "répression" }. Moins de surveillants, certes, mais autant d'hommes en moins pour punir la rébellion » (Baumard, 1991, p.103)

Il n'y a pas de tension de surveillance dans une société post-spectaculaire. Le spectacle n'est pas sérieux. Tout le monde le sait. La masse est ouverte et indolente. L'architecture n'est peut-être pas visible, mais il n'y a pas de mal. L'individualisme libéral est le meilleur antidote à une société néopanoptique. Les surveillés n'ont pas à subir la tension liée à la sur-présence d'une information incertaine, tronquée et spectaculaire dans leur quotidien, car celle-ci est indolore. Ce qui les intéresse : savoir si les flammes qui embrasent la Californie du Sud vont

ouvrir les voies d'une information spectaculaire, si la propriété d'une célébrité est menacée par le feu ravageur, si le jeune soldat rapatrié du conflit irakien fut tué par son voisin à son retour, si la dégradation climatique va raccourcir l'enneigement des stations hivernales... Comme l'écrivait Milgram, « tout élément susceptible de réduire le rapport psychologique entre l'action du sujet et sa conséquence diminue également le degré de tension » (1982, p. 185) et par là même, le risque de dissidence. Si l'architecture du pouvoir est trop pesante, trop visible, il faut la « gommer ». Plus d'architecture, plus de malaise. Sortir du cercle, c'est simplement sortir de la norme. « Le normal s'établit comme principe de coercition (...) Aux marques qui traduisaient des statuts, des privilèges, des appartenances, on tend à substituer ou du moins à ajouter tout un jeu de degrés de normalité{ XE "normalité" }, (...) qui ont eux-mêmes un rôle de classification, de hiérarchisation et de distribution des rangs » (Foucault, 1975 : 186). Il s'agit ici d'encourager la *dérobade du surveillé, ou le refus de l'évidence*, qui « réduit la tension du sujet (...) en lui fournissant une interprétation plus consolante des faits » (Milgram, 1975 : 197). Ce n'est plus à l'autorité qu'il se soumet, mais à la norme de fonctionnement d'une machine. La consolation est immédiate puisque cette norme est, de toute façon, *nécessaire* pour pouvoir travailler en utilisant tous le même langage. Finalement, une architecture invisible du pouvoir, est-ce vraiment une utopie ? « Il est vu, mais il ne voit pas; objet d'une information, jamais sujet dans la communication » (Foucault, *op. cit.*, p. 202) ; mais l'hyper-démocratie des meutes ne désire nullement être le sujet d'une communication. Elle se complait dans son rôle de figurant mécontent, s'emparant du dernier spectacle jusqu'à son épuisement, aussi vite lassée par le spectaculaire succès politique d'un artiste de cinéma, que par l'explosion d'un refuge de la Croix Rouge à Bagdad.

Puissances égarées dans des logiques spectaculaires

Les puissances font-elles le jeu de l'ameutement spectaculaire ? Dans une société de l'interchangeabilité, un Etat Nation a-t-il réellement intérêt à user des ressorts spectaculaires pour assoire sa logique de puissance ? Lorsque que Canetti (*op. cit.*) évoque la puissance, il en décrit les symboles (p. 79-94) : le feu, la mer, la pluie, le fleuve, la forêt, le blé, le vent, le sable... Les masses renversent, retournent. Elles sont immuables, irrésistibles. Les puissances s'égarer dans le spectaculaire. Elles rejoignent les meutes, et s'en font leurs égales. Le fait social est *puissant* dans notre monde contemporain, beaucoup plus que ne peut l'être une unité géographique, historique et juridique comme une nation. Au grand jeu de la construction des réalités, une nation perdra toujours face à une masse sociale indifférente, ouverte, ne répondant qu'à des logiques spectaculaires. Il n'y a pas de réciprocité typique entre l'individu de masse du XXIe siècle et sa nation. L'individu post-moderne emprunte ses conceptualisations du monde dans une logique instrumentale et éphémère. Et cela n'a rien à voir avec la résilience du sable, les caprices d'un fleuve, l'immuabilité des océans.

Le macro-comportement informationnel global qu'a engendré la médiatisation de la puissance est à double tranchant. Il donne un accès rapide à des stratagèmes de légitimation des actions politiques, que ce soit des violations de souveraineté au Moyen Orient, des dénis du respect de l'environnement ou des attributions autoritaires de marché. Mais ce pouvoir est éphémère, et entame la puissance de celui qui l'exerce. Gouverner par le biais de théories naïves, par l'occupation magistrale des espaces symboliques ne fait qu'accentuer l'empressement d'une société pour des ameutements naïfs. Cette forme de gouvernement, se pliant à la logique spectaculaire, renforce le caractère épidémiologique des croyances : elles encouragent, soutiennent et structurent le recours au terrorisme spectaculaire, celui qui conduit à détruire un refuge de la Croix Rouge, à attaquer les représentations locales des

nations unies, à recourir à la violence quotidienne dans les zones défavorisées, non pas par engagement politique, mais pour accéder au système de dialogue spectaculaire dont la puissance elle-même s'est faite la génitrice.

Références

- Baumard, Ph., (1991), *Stratégie et surveillance des environnements concurrentiels*, Paris: Masson.
- Benard, M. T. N. (1856), *Les lois économiques*, Paris, Guillaumin.
- Berger, Peter L., Luckmann, Thomas, (1966), *The Social Construction of Reality*, Garden City, NY: Doubleday.
- Boyd, Robert and Peter J. Richerson. 1990, "Culture and Cooperation." In: *Beyond Self-Interest*, édité par Jane J. Mansbridge, pp. 111-132. Chicago: University of Chicago Press.
- Breakwell, G. M., & Canter, D. V. (Eds.). (1993). *Empirical approaches to social representations*. Oxford, England: Clarendon Press/Oxford University Press.
- Burke, Martin (2000), *Information Superiority, Network Centric Warfare and the Knowledge Edge*, DSTO Electronics and Surveillance Research Laboratory, Salisbury South Australia
- Canetti, Elias (1960 ; 1966 pour la traduction française), *Masse et puissance*, Paris : Gallimard.
- Clark, A., & Toribio, J. (1998). *Cognitive architectures in artificial intelligence: the evolution of research programs*. New York: Garland.
- Cooke, N.J. and S.D. Breedin (1994), "Constructing naive theories of motion on the fly", *Memory and Cognition* 22: 474-493.
- D'Andrade, R. (1995) *The development of cognitive anthropology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Dahl, Arden B. (1996), *Command dysfunction : Minding the cognitive war*, thèse de Doctorat, School of advanced airpower studies
- Foucault, M. (1975), *Surveiller et punir*, Paris : Gallimard.
- Holyoak, K. J., & Simon, D. (1999). "Bi-directional reasoning in decision making by constraint satisfaction", *Journal of Experimental Psychology* , 128(1): 3-31.
- Kaiser, M.K., D.R. Proffitt, S. M. Whelan and H. Hecht. (1992), "Influence of animation on dynamical judgments" *Journal of Experimental Psychology*, 18: 384-393.
- Koriat, A. (1995). "Dissociating knowing and the feeling of knowing: Further evidence for the accessibility model". *Journal of Experimental Psychology*, 124(3): 311-333.
- Leiser, D. (1997). "The dynamics of cumulative knowledge, *Behavioral and Brain Sciences*, 20(1), 76.
- Milgram, S. (1982), *Soumission à l'autorité*, Paris : Calman-Lévy
- Newell, A. (1990). *Unified theories of cognition*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Ortega Y Gasset, J. (1932 ; 1985 réédité.), *La rebelión de las masas* (The revolt of the masses), Notre Dame, IN : University of Notre Dame Press.
- Parsons, Talcott. 1947. "The Institutionalization of Authority." Pp. 56-77 in: *The Theory of Social and Economic Organization*, edited by M. Weber. New York: Free Press.
- Ryle, G. (1949). *The concept of mind*, London: Norton.
- Schelling, T.C. (1978), *Micromotives and Macrobehavior*, New York: Norton.
- Sperber, D. (1990), "The epidemiology of beliefs", In: C. Fraser & G. Gaskell (Eds.), *The social psychology of widespread beliefs*. Oxford: Clarendon Press.
- Weber, Max (1947), *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: The Free Press.