

La production de l'« homme » moderne ou le passage de la peur à l'intérieur

Valérie de Courville Nicol

Volume 34, numéro 1, printemps 2002

La théorie du choix rationnel *contre* les sciences sociales ? Bilan des débats contemporains

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/009758ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/009758ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0038-030X (imprimé)

1492-1375 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

de Courville Nicol, V. (2002). La production de l'« homme » moderne ou le passage de la peur à l'intérieur. *Sociologie et sociétés*, 34(1), 175–197.
<https://doi.org/10.7202/009758ar>



La production de l'« homme » moderne

ou le passage de la peur à l'intérieur

VALÉRIE DE COURVILLE NICOL

Département de sociologie et d'anthropologie
Université Concordia
1455, boulevard de Maisonneuve Ouest
Montréal (Québec)
Canada H3G 1M8
Courriel : vdcnicol@magma.ca

LES EFFETS PRODUCTIFS DE LA PEUR

La peur aurait pour effet de contraindre, d'exclure, d'expulser, de réprimer, d'interdire, d'empêcher, de nier, de paralyser. La peur pourrait-elle également avoir l'effet de libérer, d'inclure, de comprendre, d'affirmer, de permettre, de spécifier, d'inciter, d'animer? L'œuvre de Michel Foucault est incontournable pour penser le mode de pouvoir « positif » évoqué par ce questionnement. Il y a chez lui cette distinction entre un pouvoir visible et répressif dont les effets sont imprévisibles et un pouvoir invisible et positif dont les effets sont calculés. Alors que « [j]usqu'au début du dix-neuvième siècle, [...] les fous restent des monstres — c'est-à-dire des êtres ou des choses qui valent d'êtres montrés » (Foucault, 1972, p. 162), en fonction de la mise en place des réformes pénales humanistes du XIX^e siècle, selon Foucault le site de la monstruosité passera du corps aberrant à l'esprit torturé, du public au privé. Ce n'est plus le corps-objet, mais bien l'individu-objet que l'on devra punir. Il s'agit « [d']une modulation qui se réfère à l'individu-objet lui-même, à sa nature, à son mode de vie et de pensée, à son passé, à la "qualité" et non plus l'intention de sa volonté. [...] Le savoir psychologique viendra relever la jurisprudence casuistique » (Foucault, 1975, p. 118).

Vers la fin du XVIII^e siècle dans le monde occidental, le lien entre pouvoir et savoir est établi de façon stratégique, ayant l'effet d'accroître la productivité des deux. Foucault

(1975) démontre que cette nouvelle modalité du pouvoir est distincte puisqu'elle est impliquée dans une relation dialectique vis-à-vis d'elle-même. La connaissance de l'opposition et de la résistance permettent au pouvoir de devenir plus profondément enraciné. Foucault soutient également que les relations de pouvoir qui caractérisent de plus en plus ce « monde moderne » se jouent de façon prédominante sur le registre de la subjectivation¹ et de l'assujettissement plutôt que sur celui de la répression, de la négation ou de l'expulsion. Si le savoir scientifique humaniste est au cœur du passage à une économie de pouvoir « positif », c'est dans la mesure où il produit les conditions (le discours « scientifique ») et les résultats (la personne humaine comme objet de savoir) qui favorisent l'exercice d'un pouvoir privé, invisible et individualisant. L'axe pouvoir/savoir est selon Foucault lié à l'exercice d'un pouvoir « positif »² — c'est-à-dire à une rationa-

1. M. Foucault identifie trois modes d'objectivation qui transforment les êtres humains en sujets, c'est-à-dire trois processus de subjectivation : 1) les modes d'investigation qui cherchent à accéder au statut de science (i.e. l'objectivation du sujet parlant en grammaire générale) ; 2) les pratiques divisantes (i.e. le partage entre le fou et l'être sain d'esprit) ; 3) la manière dont un être humain se transforme en sujet (i.e. le sujet d'une sexualité). Foucault accorde deux sens au mot « sujet » qui renvoient tous deux à une forme de pouvoir qui subjugué et assujettit : « sujet soumis à l'autre par le contrôle et la dépendance, et sujet attaché à sa propre identité par la conscience ou la connaissance de soi » (Foucault, 1994b, p. 227). L'assujettissement (qui n'est pas foncièrement mauvais pour Foucault) représente la soumission de la subjectivité et c'est en ce sens qu'il dépend d'une subjectivation préalable (Foucault, 1994b). La manière dont un être humain se transforme en sujet constitue le nouvel objet d'étude de Foucault dans les années 1980. C'est ce rapport à soi, la gouvernementalité, qui nous intéressera dans cet article, soit : « [...] le gouvernement de soi par soi dans son articulation avec les rapports à autrui (comme on le trouve dans la pédagogie, les conseils de conduite, la direction spirituelle, la prescription des modèles de vie, etc.) » (Foucault, 1994a, p. 214), ou encore « la rencontre entre les techniques de domination exercées sur les autres et les techniques de soi » (Foucault, 1994d, p. 785).

2. De nombreux critiques reprochent à M. Foucault les limites de sa conception du pouvoir. Pour ne donner ici que quelques exemples, J. G. Merquior (1991) lui reproche de confondre la subjectivité et l'assujettissement, confusion qui dénigre l'idée de la liberté et de l'autonomie individuelle, tout en dématérialisant la domination. L. McNay (1994) reconnaît l'avantage d'une perspective qui dénaturalise la subjectivité, mais en contrepartie elle considère qu'elle homogénéise l'expérience humaine dans le sens contraire en ne reconnaissant que l'aspect construit et passif de cette expérience. S. Best et D. Kellner (1991) considèrent pour leur part que les concepts foucauldien sont totalisants et que la critique foucauldienne désempare la résistance puisqu'elle ne s'attarde qu'à ses manifestations locales et ne peut ainsi lui conférer le fondement normatif nécessaire à son exercice à grande échelle. On reproche aussi à Foucault d'avoir mal saisi la « prise » de pouvoir qu'implique le phénomène de l'individualisation et de la volonté individuelle qui en est issue — et ce au profit d'une analyse qui n'examine que les effets totalisants de cette individualisation. Soulignons toutefois que dans les années 1980, Foucault raffine sa conception du pouvoir, cette dernière permettant de faire des distinctions plus claires entre l'exercice du pouvoir, qui n'est pas foncièrement mauvais, et la domination. McNay soulève que dans ses travaux plus tardifs, les contraintes de la subjectivité sont comprises par Foucault comme pouvant également favoriser la créativité individuelle. Best et Kellner notent également que Foucault réexaminera l'*Âge des lumières* afin de récupérer les concepts de la liberté et de l'autonomie en s'attardant au sujet comme agent qui a la capacité de se produire, et qui s'assure ainsi une certaine marge d'autonomie et de liberté. Foucault cherche ainsi à définir un espace de réflexion critique tout en rejetant les suppositions humanistes essentialistes. Ce commentaire reflète notre compréhension de la subjectivation et de l'assujettissement (voir note 1). Ajoutons par ailleurs que la naturalisation de l'identité dans des contextes tant localisés que globaux aura servi à emprisonner de nombreux groupes, dont les femmes, les homosexuels, les Noirs et les incarcérés, dans le carcan d'une essence rendant légitime leur assujettissement.

Pour Foucault, l'exercice du pouvoir n'est pas en soi mauvais, pas plus, en conséquent, que les processus de subjectivation et d'assujettissement, toute société étant nécessairement formée de normes, de sujets et de

lisation³ qui spécifie, qui naturalise et qui normalise les identités de ses sujets (rationalisation qui a avantage à être analysée dans ses contextes spécifiques).

LE SILENCE SUR LA PEUR

J. Delumeau (1978) formule une distinction entre la peur et la témérité comme phénomènes psychobiologiques irréfléchis, et la lâcheté et le courage comme phénomènes sociomoraux calculés et produits par le discours écrit aux fins du pouvoir. Au niveau épistémologique, il y aurait donc selon Delumeau une confusion complice entre une nature physiologique (un savoir scientifique vrai) et un produit discursif (un savoir idéologique fautif).

Pourquoi ce silence prolongé sur le rôle de la peur dans l'histoire ? Sans doute à cause d'une confusion mentale largement répandue entre peur et lâcheté, courage et témérité. Par une véritable hypocrisie, et le discours écrit et la langue parlée — le premier influençant la seconde — ont eu longtemps tendance à camoufler les réactions naturelles qui accompagnent la prise de conscience d'un danger derrière les faux-semblants d'attitudes bruyamment héroïques (Delumeau, 1978, p. 13-4).

L'interprétation de Delumeau⁴ s'inscrit, du moins en partie, à l'intérieur de la dynamique par laquelle la rationalisation de la peur est devenue productrice d'une intériorité psychobiologique dans les sociétés modernes. Cette interprétation s'inscrit dans le projet rationalisateur de « libérer » la vérité préépistémologique et réprimée de la peur. Or, nous suggérons que la peur est indissociable des processus de subjectivation et d'assujettissement et donc des sujets qui en font l'expérience⁵ et que l'expérience de la peur

rapports de pouvoir, et enfin puisque les contraintes de la subjectivité peuvent favoriser l'exercice de la liberté. Foucault rend bien compte de ce que nous cherchons à exprimer lorsqu'il énonce, en parlant de J. Habermas, que : « L'idée qu'il pourra y avoir un état de communication qui soit tel que les jeux de vérité pourront y circuler sans obstacles, sans contraintes et sans effets coercitifs me paraît de l'ordre de l'utopie. C'est précisément ne pas voir que les relations de pouvoir ne sont pas quelque chose de mauvais en soi, dont il faudrait s'affranchir ; je crois qu'il ne peut pas y avoir de sociétés sans relations de pouvoir, si on les entend comme stratégies par lesquelles les individus essaient de conduire, de déterminer la conduite des autres. Le problème n'est donc pas d'essayer de les dissoudre dans l'utopie d'une communication parfaitement transparente, mais de se donner les règles de droit, les techniques de gestion et aussi la morale, l'*ethos*, la pratique de soi, qui permettront, dans ces jeux de pouvoir, de jouer avec le minimum possible de domination » (1994c, p. 727).

3. Par rationalisation nous comprendrons un processus d'organisation issu de l'affrontement de stratégies dans un contexte historique spécifique et producteur d'une relative cohérence et d'un certain ordre dans l'indifférencié (voir Foucault, 1994b, p. 222-243 et Freund, 1990, p. 73-76). La rationalisation a comme effet de mieux adapter les moyens disponibles aux objectifs qu'ils visent et d'introduire une régularité dans le cours de l'existence en objectivant l'aléatoire. Dans les sociétés modernes, la rationalisation a tendance à relever de la « scientification » de champs particuliers. À ce sujet, voir V. De Courville Nicol, 1999.

4. Nous ne nous inscrivons pas pour autant en faux contre l'œuvre, très riche, de Delumeau, dont nous profiterons d'ailleurs dans cet article.

5. Nous reconnaissons l'importance de penser les relations de pouvoir au niveau des processus de subjectivation qui fondent l'assujettissement de laquelle peut découler l'exercice de la liberté. Or, la perspective répressive classique n'a pas tendance à rendre compte de la productivité du pouvoir et du savoir dans leur rapport aux processus de subjectivation et d'assujettissement, ou de reconnaître sa complicité à l'égard des modes positifs du pouvoir que sont le contrôle, la normalisation et la technique. Cette perspective

est un processus nécessairement cognitif⁶. Effets physiologiques et produits discursifs sont inséparables, et en outre, avançons que la distinction en tant que telle est liée à la production de sujets qui se gouvernent de l'intérieur par la peur⁷. En tant qu'individu libre et autonome, le sujet habité par la peur pourra gouverner ses passions en toute connaissance de cause — comme si les émotions étaient déjà là, dans un quelconque intérieur⁸, prêtes à surgir et à détruire, ou encore, reconnues et maîtrisées, à libérer.

a traditionnellement comme but d'analyser la répression d'un objet naturel (telles que les pulsions) présocial et donc préépistémologique afin de le libérer. Foucault reproche à cette démarche humaniste sa production de l'objet même qu'elle cherche à libérer, ce projet ayant comme effet de réduire de façon considérable le champ d'action des individus, en plus d'occulter, en essentialisant ce qu'ils sont et ce qu'ils doivent être, la dimension productive du pouvoir — occultation qui rend en outre l'exercice du pouvoir plus tolérable. Les analyses de la peur ont tendance à y voir une condition psychobiologique universelle qui a comme effet de nier, de paralyser et d'exclure, si elle n'est pas reconnue et maîtrisée, sublimée ou refoulée. C'est pourquoi nous cherchons plutôt à faire ressortir la dimension productive (historique, culturelle, sociale et politique) et relationnelle de la peur au niveau des processus de subjectivation et d'assujettissement. L'intériorité (les passions, les pulsions, les émotions, les désirs, la psyché, etc.) et son expérience seront analysées ici comme une des modalités spécifiques de la subjectivité moderne. Nous rejetons l'idée selon laquelle les êtres humains auraient une essence ou une liberté indépendante des processus de subjectivation et d'assujettissement. Cela n'exclut pas la possibilité de lutter sur la base d'un essentialisme stratégique. Comme l'avance McNay (1994, p. 79), l'essentialisme stratégique semble être une prise de position féministe qui permet d'accommoder la reconnaissance des effets de pouvoir néfastes engendrés par l'essentialisation tout en accordant aux sujets traditionnellement exclus de former des identités politiques qui permettent de résister et de transformer les rapports de pouvoir.

6. Comme le maintient R. Harré, si l'analyse des émotions doit être faite dans le contexte de l'ordre moral local — à savoir le système des droits, des obligations, des devoirs, et des conventions de l'évaluation, c'est que les émotions ne sont pas des états affectifs cachés ou refoulés qui peuvent être libérés; elles sont créées dans des situations très particulières (Harré, 1988, p. 6). Pour une discussion de différentes perspectives sur les émotions, voir la collection d'articles regroupées dans Harré (dir.), 1988.

7. C'est ce genre d'analyse que nous propose Foucault (1976) pour ce qui est du sexe et de la sexualité dans *La volonté de savoir*. La « reconnaissance », par Freud, Reich et compagnie, que le sexe aurait fait l'objet d'une répression croissante depuis le Moyen Âge, donne lieu selon Foucault à la production de l'objet sexuel et de son domaine d'investigation, la sexualité. Le déploiement de la sexualité par le biais de techniques qui cherchent à comprendre, à examiner et à découvrir la vérité cachée du sexe — en un mot à le libérer — aura non seulement comme effet de légitimer l'expansion de la surveillance et de la normalisation des individus et des populations, mais également comme effet d'occulter le fait que le pouvoir doit d'abord produire ce qu'il réprime, et qu'il puisse contrôler sans réprimer. Or, nous suggérons ici que ce même genre de « reconnaissance » pour ce qui est de la peur fait partie du déploiement des tactiques et des stratégies constitutives de la rationalisation de la peur propre au gouvernement de soi dans les sociétés libérales modernes. Nous reconnaissons par ailleurs que l'attention que nous porterons à la rationalisation de la peur et à la production d'un sujet de la peur n'est pas exempte d'effets de pouvoir et de savoir. Notre analyse a toutefois l'avantage d'être réflexive face à ses effets possibles, tout comme elle propose une lecture différente de la peur et de l'intériorité dans le contexte actuel, en cherchant précisément à dénaturer certaines conceptions de la nature humaine, la tendance qu'ont de nombreuses analyses étant d'essentialiser leurs objets. Il nous semble que l'on puisse rendre compte de l'intériorité comme espace psychologique individuel, et de la peur qui habite cet espace, en tant que produit, entre autres, de techniques de pouvoir « positif », plutôt qu'en tant que réalité *a priori*.

8. La compréhension des émotions comme intérieures n'est pas le propre de toutes les cultures. Comme le maintient C. Lutz (1988) dans son étude « The Domain of Emotion Words on Ifaluk », alors que les Américains ont tendance à définir les émotions comme des états internes, les Ifaluks perçoivent les émotions comme étant évoquées par et inséparables de l'activité sociale.

C'est donc le fait qu'une rationalisation de la peur soit productrice de sujets modernes qui se gouvernent de l'intérieur par la peur — de sujets qui entretiennent une relation de peur vis-à-vis d'eux-mêmes — qui nous concernera ici⁹.

En raison de la Révolution française, propose Delumeau, le peuple peureux revendiquera le droit au courage (à l'autonomie, à la liberté et à la vérité). Tant et aussi bien que de cette transformation, « une description et une approche objectives de la peur débarrassée de sa honte ont commencé à se faire jour », et que « peu à peu, la source de la vérité psychologique l'a emporté », ou encore que « la littérature a progressivement redonné à la peur sa vraie place, tandis que la psychiatrie se penche maintenant de plus en plus sur elle » (Delumeau, 1978, p. 17). Ce dernier point de vue néglige de voir en quoi la peur n'occupe l'espace interne de la psyché, comme vérité psychologique, qu'en fonction d'une logique qui la place dans un espace où elle est objectivée afin d'être maîtrisée, courageusement maîtrisée. D'ailleurs, cette revendication au courage est ce qui nous permettra de comprendre que la peur sera désormais impliquée dans une dynamique émancipatrice.

Que la psychiatrie tienne un important discours sur la peur nous incite à devoir la considérer là où celle-là la situe, à l'intérieur. Mais ne fallait-il pas que la peur s'y trouve déjà pour que la psychiatrie puisse la mettre en discours ? Si la peur est partout, comme nous l'affirme Delumeau, « [qu'] on ne compte plus les ouvrages scientifiques, les romans, les autobiographies, les films qui font figurer la peur dans leur titre » (Delumeau, 1978, p. 17), c'est qu'elle est inscrite dans un processus de subjectivation. La peur, comme objet de discours qui la font parler encore et encore, relève de la dynamique entre le pouvoir et le savoir qui est le propre d'une économie du pouvoir « positif » humaniste. Cette rationalisation de la peur est productrice de sujets qui se gouvernent de l'intérieur par la peur. De façon croissante, à partir du XVIII^e siècle, l'intériorité deviendra le site de l'excès, de l'irrationnel, du mal et de la peur — à savoir un objet susceptible d'être examiné, spécifié et maîtrisé.

La production d'une peur de soi se conforme à certains développements dans les sphères philosophique, scientifique, politique et esthétique classiques et modernes. Cette diffusion de la peur partage des affinités importantes avec les impératifs d'un pouvoir qui s'insinue plus profondément par sa connaissance de la résistance, et ce sont des impératifs que nous chercherons à expliquer dans le cadre de bouleversements historiques spécifiques. Cette rationalisation a comme effet la production d'une subjectivité moderne, caractérisée par le travail du sujet sur lui-même — sur son double objectivé. L'individu qui se gouverne par la peur est le propre de l'exercice du pouvoir privé et invisible des sociétés démocratiques modernes¹⁰. En outre, nous examinerons certaines des condi-

9. Sans nier l'existence d'autres processus à l'œuvre dans la constitution de sujets modernes, il nous semble que cet aspect de la subjectivité moderne a été occulté, d'où l'importance de l'examiner.

10. N. Elias (1973 ; 1975) avance que le processus de la civilisation comporte une modification de la sensibilité et du comportement humains et qu'il est accompagné d'un contrôle social plus sévère, d'une pacification de la population, et du monopole de l'exercice légitime de la violence par l'État. Le seuil du déplaisir augmente, les individus étant plus facilement humiliés, gênés, dégoûtés, angoissés. Selon Elias, alors que le danger principal pour le sujet médiéval était celui de la menace extérieure et physique, le processus de civilisation fait passer la peur à l'intérieur, d'où provient désormais la menace. L'appareil psychique des individus

tions discursives de cette rationalisation de la peur — des conditions qui sont posées par l'humanisme et le rationalisme classiques, l'utilitarisme et le romantisme.

LE DÉDOUBLEMENT DU SUJET

La profusion d'écrits sataniques qui traversèrent l'Europe au début de l'ère moderne et en particulier durant la seconde moitié du xvi^e et au début du xvii^e siècles, vient tout d'abord préparer le terrain où pourront bientôt s'éclore les terreurs psychologiques modernes. Les cas de conscience et les procès qui viennent s'ajouter comme discours aux tables et aux ouvrages sur la démonologie, alors qu'ils visent la répression d'une sorcellerie, voire de pratiques et de croyances jugées hérétiques, forment l'embryon d'un exercice du pouvoir invisible et humaniste qui produira des sujets de la peur. Dans le cadre de ce processus de subjectivation, la peur de l'autre sera confondue avec la peur de soi.

Le premier déluge de traités diaboliques en Occident peut être daté du xi^e et du xii^e siècle selon J. Delumeau (1978). Mais Satan devra attendre le milieu du xv^e siècle avant d'être représenté dans l'art majeur.

Dans notre pays, c'est au milieu du xv^e siècle que les supplices de l'enfer entrent dans l'art monumental. [...] C'est toutefois dans l'univers affolant de Jérôme Bosch que les cauchemars infernaux atteignent leur plus grande violence. Dans le *Jugement dernier* de Vienne et de Bruges et dans le triptyque du Prado dont les volets représentent respectivement le paradis terrestre, le jardin des délices et l'enfer, la folie et la méchanceté diaboliques se déchainent avec le sadisme le plus monstrueux. [...] En outre, non seulement il (Satan) peut s'attaquer aux biens terrestres et au corps lui-même, mais il peut posséder un être humain non consentant qui se trouve dès lors dédoublé (Delumeau, 1978, p. 307-309).

Le diable aurait une psychologie, sinon certains traits de caractère et certains pouvoirs — rendus visibles par l'entremise d'un discours humaniste et repris dans la littérature, qui à la fois le construit et le représente. Comme nous le rapporte Delumeau, le *Faust* de Marlowe (1581), le *Macbeth* de Shakespeare (1606), ou encore les *Nouvelles exemplaires* de 1613 participent au type d'ouvrages «qui apportèrent, avec un luxe de détails et d'explications jamais atteint auparavant, toutes les précisions qu'une opinion avide désirait avoir sur la personnalité, les pouvoirs et les visages de l'Ennemi du genre

est transformé en mécanisme d'auto-contrainte — le Surmoi —, de sorte que le comportement devienne plus prévisible et pacifique. Si le sujet médiéval jouissait de l'assouvissement plus spontané de ses désirs, en contrepartie il était dominé par la peur. Et si l'homme civilisé peut souffrir de désordres de la vie pulsionnelle en raison du refoulement de ses passions, tels que l'inquiétude constante, l'ennui et la solitude, en l'absence de ces pathologies il sera beaucoup plus libre de la peur puisque maître de ses passions. Si certaines de ces propositions nous paraissent tout à fait intéressantes et vont dans le sens de ce que nous avançons, Elias demeure ancré dans une conception moderne et humaniste des émotions et de la subjectivité selon laquelle le soi est un objet qu'il faut maîtriser afin d'être libre. Elias comprend le processus de civilisation comme le refoulement croissant des énergies vitales — d'un soi donné *a priori* — alors que nous préconisons ici une approche qui examine le façonnement d'une intériorité dont l'existence n'est pas ontologiquement donnée et que nous cherchons à comprendre comme produite par les processus de subjectivation.

humain » (Delumeau, 1978, p. 316). Ces productions, dont la diffusion fut assurée comme jamais par l'imprimerie¹¹, étaient issues des milieux dirigeants, et formeraient la pensée d'un nombre important de théologiens, d'écrivains et de souverains (Delumeau, 1978, p. 314).

Le discours des ecclésiastiques se joue sur le registre de l'invisibilité du mal qui est omniprésent, pour ne pas dire, déjà, intérieur. « Qui est dans le miroir et qu'on ne voit jamais ? » interroge le prêtre. Et nous de répondre en chœur : « Le diable ! » (témoignage du Breton P.-J. Hélias cité dans Delumeau, 1978, p. 318). On cherchera à confondre le pénitent en le laissant penser qu'on en sait plus que lui à son propre sujet, l'interrogeant sur le mode de l'affirmation et de l'insinuation, formulant sa réponse pour lui en lui posant une question qui la contient déjà, le faisant acquiescer à des interrogations floues, ne lui laissant pas savoir ce qu'on lui demande vraiment, de façon à ce que l'on puisse pénétrer, sans obstacles, dans sa conscience, pour que la vérité soit induite doucement, subtilement, et à son insu (Delumeau, 1978, p. 497-498). L'on voit bien que l'on cherche à faire croire au confesseur qu'il y aurait une vérité qui ne lui est pas accessible, qui lui est invisible, mais qui cherche à se faire connaître, par l'entremise de lui. Ce n'est qu'à la fin de l'interrogatoire qu'on lui dira qu'il s'agissait du diable.

S'ils disent qu'ils n'ont pas vu les pieds, il faut leur demander s'ils voudraient les avoir semblables, et s'ils répondent que non, il faut rabattre ainsi : « Eh bien, comment étaient-ils donc puisque les vôtres ne sont pas de même?... [...] Comment ses pieds étaient-ils faits ? Avez-vous vu ses bas et ses souliers ? » S'il dit que non, poursuivez : « Vous avez donc vu ses pieds, comment étaient-ils ? » (cité dans Delumeau, 1978, p. 498).

Cette subjectivation doublée d'un assujettissement, auquel l'interrogé ne donne pas son consentement, et auquel celui-ci résiste, introduit dans son esprit un espace invisible — espace de vérité, pourrait-on dire, qui le constitue même — où se logent des intentions qu'il ne reconnaît pas. On remarque que se dessine ici un espace invisible et intérieur dont l'inculpé n'aurait pas conscience. Il s'agit d'un moment important dans le processus d'implosion du visible et de l'invisible, du réel et de l'imaginaire, qui est le propre d'une rationalisation de la peur et de la production d'un sujet moderne qui aura peur de lui-même.

La formule du cas de conscience laisse croire que la duplicité est au cœur de la vérité, un morcellement qui pousse vers l'intériorisation d'une croyance, celle de la méconnaissance de soi, rendue possible que parce que l'interrogation repose sur l'emploi de cette même duplicité. La vérité n'est pas ce qu'elle pourrait sembler, à l'œil nu. On devra l'analyser, la connaître, en dévoiler les secrets intérieurs, en dégager les principes. L'interrogateur est le sujet qui connaît, et à ce titre il se positionne discursivement comme sujet qui semble en connaître plus sur l'objet interrogé que l'interrogé sur

11. L'invention de l'imprimerie au milieu du xv^e siècle, tout comme la découverte de nouveaux territoires géographiques, permit la diffusion des écrits anciens, vénérés par les humanistes puisque l'on considérait qu'ils constituaient le fondement de la connaissance de l'homme. Bon nombre de ces écrits contenaient des descriptions de sorcières, d'envoûtements et de rites magiques, et ils auraient ainsi nourri les croyances de l'élite aux maléfices de la sorcellerie (Delumeau, 1978, p. 500).

lui-même. L'écart, d'un coup, se réduit entre le sujet gouverné par la peur d'un autre extérieur à lui et le sujet dédoublé qui se gouvernera lui-même. Le sujet moderne croira qu'il peut en venir à maîtriser, en les reconnaissant, les pulsions meurtrières et diaboliques tapies en lui. Il croira bien le donner, son consentement. Il en deviendra le complice, dupé par sa propre duplicité. La peur de l'autre, méconnaissance constitutive d'une subjectivité moderne, deviendra peur de soi. L'individu possédé est au cas de conscience humaniste ce que l'individu pathologique sera à l'étude de cas scientifique — à la différence près que dans le deuxième des cas, c'est l'individu lui-même qui croira son esprit malade. C'est un signe intérieur et humain plutôt qu'extérieur et divin qu'il recevra.

La production d'un sujet dédoublé est une condition nécessaire à la production d'un sujet qui se gouverne de l'intérieur par la peur, et pour qui la conscience de soi dépend du fait qu'il se sente habité par une force invisible et maléfique. Mais en quoi la rationalisation croissante du pouvoir, de la peur et de la violence accompagne-t-elle ce processus de subjectivation ? Les incertitudes qui travaillent l'Europe durant la période qui précède la Révolution française sont intimement liées aux impératifs d'un pouvoir qui cherchera à contrôler de façon de plus en plus efficace les sujets qui menacent son autonomie.

LA RATIONALISATION DE LA TERREUR

On dénombre de 450 à 500 révoltes populaires en Aquitaine entre 1590 et 1715, une centaine pour le XVIII^e siècle français, soit entre 1715 et 1787, et 275 dans la campagne anglaise entre 1735 et 1800. C'est ce qui porte J. Delumeau (1978) à parler d'une « quotidienneté de la révolte » dans la civilisation de l'Europe préindustrielle. Or, durant la Révolution française, il y aura, d'un côté, ces mouvements impulsifs, violents et sans projet rationnel, et de l'autre, un secteur de la population parisienne avec un plan décisif qui aura comme effet de les débarrasser du Roi et des Girondins — en somme, du régime monarchique.

C'est à l'intérieur d'un mouvement de rationalisation séculaire que sera conçu l'individu moderne. Les peurs collectives comme leurs effets imprévisibles et violents semblent avoir constitué l'impératif d'une volonté de connaissance et de maîtrise. À la terreur superstitieuse d'un complot imaginaire dont est issue la Grande Peur sera substituée une peur systémique et calculée, la Terreur. Si la peur, comme le pouvoir qui la produit de façon systématique, est encore ici extérieure au sujet, de plus en plus les discours et les pratiques en viendront à produire l'intériorité de ses sujets par l'entremise du savoir. Comme le soulèvent Jacques Berchtold et Michel Porret, selon Robert Mauzi, le XVIII^e siècle est l'âge d'une transition entre la pensée théologique et la pensée positive : « le siècle des Lumières n'a pas supprimé le surnaturel : il l'a rationalisé » (Berchtold et Porret, 1994, p. 8).

Un certain nombre de peurs travaillent le XVIII^e siècle : la peur du mal (du pacte satanique), la peur de la nature (les épidémies), la peur de l'État (l'absolutisme), la peur de la faim (la disette), et la peur du marginal (les itinérants). La Grande Peur de

1789 verra se propager la rumeur d'un « complot de famine » attribué à une organisation d'affameurs (Berchtold et Porret, 1994, p. 9-10).

[...] La « grande peur » est un phénomène social et mental nourri des terreurs et fureurs paysannes traditionnelles qui sont pourtant réorientées et canalisées dans des mécanismes de mise en route de la Révolution. Peurs traditionnelles paysannes, mais également paniques urbaines. Dès le début de la Révolution, se manifeste une sensibilité collective croissante aux phénomènes de la peur (Baczko, 1994, p. 71).

Alors qu'en 1789 la terreur serait cette peur panique et paralysante, après Thermidor et dès 1794, cet usage du terme sera supplanté par un usage qui signifie le « système de la Terreur » ou le « pouvoir de la Terreur » (Baczko, 1994, p. 70). La Terreur, comme production calculée de la peur, devient une pratique de pouvoir systémique inséparable des résistances que cherche à écraser un nouveau régime politique.

On peut donc mesurer une évolution sémantique entre un concept qui décrit une réalité de type psychologique à un concept nécessaire à désigner un système de pouvoir politique. Finalement, l'usage retiendra ce dernier terme qui décrit un régime politique fondé sur une peur collective produite par le pouvoir pour briser les résistances, punir les « contre-révolutionnaires » et prévenir la « contre-révolution » (Baczko, 1994, p. 69-70).

La surveillance et la violence d'État sous le régime de la Terreur, comme les discours qui l'accompagnent, inaugurent une diffusion concertée de la peur. En retour, cette diffusion de la peur légitime la surveillance et la violence d'État. Cette rationalisation du clivage entre peuple et souverain se traduira en pratique par le gouvernement d'un soi toujours suspect.

La Terreur installe donc une violence d'État à une échelle jusqu'alors inédite. Le *suspect*, à la fois un concept et une représentation, constitue la pièce angulaire de la Terreur. La loi des suspects du 17 septembre 1793 est l'aboutissement d'un dispositif et d'un imaginaire punitif dans lequel puisait largement la Terreur. Cette loi ne substitue pas seulement l'arbitraire à la justice, mais elle légalise et encourage tout un réseau de délation et de surveillance. Légalisant la répression des « suspects », ce type de législation terroriste est construit sur une logique d'exclusion. La Terreur est un système de pouvoir qui menace et punit les individus en raison de ce qu'ils sont et non pas en raison de ce *qu'ils ont fait*. Comme le dira un conventionnel en mission, « par leurs origines et leurs intérêts », les suspects sont des ennemis *naturels* de la Révolution (Baczko, 1994, p. 79).

En définissant le camp ennemi en fonction de l'identité naturelle d'individus plutôt qu'en fonction de leurs actions, la répression de la résistance qui est le propre de la Terreur diffuse le soupçon comme mode d'être de ses sujets, duquel ne sont pas exclus ses dirigeants. Le soupçon devient lui aussi naturel.

Cela dit, la peur que l'on fabrique et que l'on croit gérer, a nécessairement des effets pervers. Distillant la peur à l'intérieur même du personnel révolutionnaire, notamment dans les sections parisiennes et la Commune de Paris, ce mécanisme de la répression vise à neutraliser toute velléité politique de résistance (Baczko, 1994, p. 83).

Ainsi peut-on qualifier de non calculée la panique généralisée issue de la Grande Peur, et en outre peut-on la renvoyer à la peur collective du pacte satanique, de

l'épidémie, de l'absolutisme, de la disette, et des itinérants troublant le XVIII^e siècle. On ne peut parler, pour la Grande Peur, de complot, pas plus de la part de ceux qui favorisaient la Révolution que de la part de ceux qui s'y opposaient (Ramsey, 1992). L'instabilité du sens qui caractérise cette période de grands bouleversements sera toutefois rationalisée à l'intérieur d'un nouveau régime qui réfléchira son passé afin de se légitimer.

Signant l'arrêt de mort des membres du gouvernement terroriste, le 9 Thermidor an II signifie une victoire provisoire sur la peur en matière politique : *sortir de la Terreur* permet aux contemporains d'historiciser la Révolution et de stigmatiser les signes qui annonceraient un retour de la peur comme moyen de gouvernement (Berchtold et Porret, 1994, p. 12).

Cette stigmatisation de la Terreur fait en sorte que la peur comme moyen de gouverner deviendra invisible. Plutôt que d'écraser la résistance, cette rationalisation se nourrira d'elle. Un nouveau mode de pouvoir dépendra de sujets dont le soi est toujours suspect — de sujets dont le soi, aux prises du pouvoir et de la peur, demande à être libéré. Le pouvoir tirera sa légitimité dans le cadre de son opposition à la peur, à l'imprévisible, à la violence et à la superstition posés comme le propre de l'Ancien Régime, désormais considéré comme despotique. Le courage, la prévisibilité, la paix et la liberté deviendront les conditions nécessaires à la découverte de la vérité, voire même synonymes d'elle, alors que la peur et l'oppression seront les emblèmes de la fausseté de laquelle il faudra chercher à se libérer. C'est pourquoi l'exercice du pouvoir dépendra de façon de plus en plus flagrante d'un savoir de type humaniste — d'un savoir qui cherchera à libérer ses sujets de la fausseté, de la violence et de la superstition, synonymes de la Terreur et du despotisme.

LA RATIONALISATION DE LA CONDUITE POLITIQUE : LE PACTE SOCIAL

Le peuple est-il apeurant ? J. Delumeau (1978) avance que l'exercice du pouvoir monarchique dépend de ce que la noblesse soit perçue comme formée d'individus courageux et héroïques, afin que les masses représentées comme lâches et peureuses acceptent son gouvernement. C'est en particulier durant la Renaissance que ce discours serait à son sommet, sous la forme d'une littérature épique et narrative. Celle-ci est encouragée par la noblesse, menacée par la montée d'une faction bourgeoise. L'imprévisibilité et l'irrationalité des comportements de masse semblent encourager un discours qui cherche à l'approivoiser. Inutile de dire que cette peur des collectivités ressentie par les classes dirigeantes n'était pas sans fondement, comme en témoignent un grand nombre de séditions et de révoltes populaires. L'individu courageux, véritable sujet de la peur contraignante et invisible qui le constitue, fera bientôt son entrée en scène.

Durant la période précédant la Révolution française, soit à partir de la fin du XVII^e siècle, les théoriciens du contrat social, soit John Locke, Jean-Jacques Rousseau et Cesare Beccaria viendront, comme René Descartes, délégitimer la vision prédominante du pouvoir divin soutenue à l'époque, et ce, au profit d'une nouvelle vision qui le dénature. On en viendrait à opposer le pouvoir par la filiation — un pouvoir patriarcal qui, comme

le défendait Sir Robert Filmer au ^{xvii}^e siècle, passait de Dieu par Adam, et par le Roi jusqu'au Père — au pouvoir que détient en principe tout individu rationnel, c'est-à-dire un pouvoir civil qui dépend d'un pacte volontaire entre individus libres et égaux. La pensée de Locke en Angleterre, celle de Rousseau en France, et enfin celle de Beccaria en Italie, viendraient former les assises de sociétés dites démocratiques-libérales. Ces penseurs rejettent le despotisme — le gouvernement par la terreur — en faveur de formes de gouvernement qui sont basées sur des principes tels que l'égalité, la liberté, la paix, la sécurité et le droit de propriété. Le pacte social est conçu comme étant non seulement le mécanisme par lequel la terreur caractéristique de l'état de nature ou du despotisme est surmontée, mais également comme l'antithèse de cette même terreur, en ce sens que l'état de nature et le despotisme représentent la servitude et la crainte et que le pacte représente plutôt la liberté et le courage.

À l'aube de la Révolution française, une nouvelle légitimité, ancrée dans la volonté du peuple, est posée dans son rapport à la violence.

Une certaine violence apparaît donc comme acte fondateur de la Révolution, « héroïque » et « sublime ». La Révolution déploie une violence qui est légitime car elle exprime la volonté de la Nation souveraine qui ne se reconnaît plus dans le passé, dans ce régime rapidement qualifié d'*ancien*. Une violence légitime donc, qui est pourtant contraire à la légalité, au droit positif. En effet, le droit positif n'autorise ni à prendre la Bastille, ni à tuer celui qui protège la forteresse royale, ni à massacrer un individu désigné comme un affameur du peuple. Or la Révolution revendique pour elle une légitimité antérieure à tout droit positif, une légitimité inédite qui fonde un nouveau droit. Autrement dit, la légalité révolutionnaire se réclame d'une légitimité qui met entre parenthèses le droit positif traditionnel. C'est bien à ce point que les rapports entre révolution, légitimité et violence deviennent extrêmement ambigus (Baczko, 1994, p. 71-72).

C'est tout justement l'ambiguïté qui caractérise le rapport entre révolution, légitimité et violence qui sera rationalisée sous la forme du pacte social. C'est ce qui explique (du moins en partie) la popularité phénoménale des œuvres de Rousseau après la Révolution française (l'*Émile* et le *Contrat social* avaient été condamnés à Genève et à Paris quelques années auparavant, et on rapporte dans le même sens que Locke, craignant la peine de mort, n'aurait publié son deuxième traité que 10 ans après la Révolution de 1688 en Angleterre). En outre, l'ambiguïté et l'excès seront en tant que tels les conditions légitimant le besoin de l'ordre social. Dans le mythe du contrat social, c'est d'abord et avant tout la peur de l'autre (de la liberté d'autrui) qui légitime le besoin d'ordre social. Cependant, cette peur de l'autre est également une peur de soi dans la mesure où la liberté d'autrui constitue un excès que chacun porte en soi. La peur du chaos originel, de l'excès révolutionnaire ou encore de l'excès de liberté individuelle deviendront synonymes d'une peur de soi qui viendra inciter le gouvernement de soi par la peur.

Afin que soit légitimé l'assujettissement de l'individu au pacte politique — afin que ce nouvel ordre légal soit perçu comme naturel et que l'exercice de la violence dans son maintien de cet ordre soit perçu comme légitime — l'individu doit croire à un état de nature où règnent le désordre, le chaos et la peur. Le sujet moderne deviendra

lui-même l'être amoral et irrationnel, primitif ou barbare qui occupe cet espace. Afin de se gouverner, l'individu doit incarner ce à quoi le civil (le policé) s'oppose. Son intériorité devra être formée de ce qui le menace de l'extérieur. C'est par la menace que se gouverne l'homme moderne ; c'est grâce à la barbarie ou à l'animalité qui est constitutive de son intériorité qu'il peut et qu'il doit se gouverner.

Selon J.-M. Vienne (1983, p. 140), dans le mythe du contrat social, la peur est à l'origine du pacte entre individus. Comme le souligne l'auteur, pour Hobbes la peur occasionne la nécessité d'un souverain et de la formation de la société :

Les passions qui inclinent les hommes à la paix sont la crainte, principalement la crainte de la mort violente et le désir des choses nécessaires à la vie agréable, l'espoir de les obtenir par leur industrie.

La seule façon d'ériger un tel pouvoir apte à défendre les gens de l'attaque des étrangers et des torts qu'ils pourraient se faire les uns aux autres, et ainsi à la protéger, de telle sorte que par leur industrie et par leur production de la terre, ils puissent se nourrir et vivre satisfaits, c'est de confier le pouvoir et toute leur force à un seul homme ou à une seule assemblée qui puisse réduire toutes leurs volontés par la règle de la majorité en une seule volonté (T. Hobbes, *Léviathan*, ch. 13, ch. 17, cité dans Vienne, 1983, p. 140).

En dépit de certaines différences, chez Locke, Rousseau et Beccaria, la peur occupe, comme chez Hobbes, un rôle central dans la formation du pacte social. La peur est pour Locke ce qui incite la formation de la société civile :

Si l'homme est aussi libre qu'on l'a dit dans l'état de nature, s'il est le maître absolu de sa personne et de ses biens, sans le céder en rien aux plus grands, s'il n'est le sujet de personne, pourquoi renoncerait-il à sa liberté ? [...] La réponse est évidente : même s'il possède tant de droits dans l'état de nature, il n'en a qu'une jouissance très précaire et constamment exposée aux empiètements d'autrui. Tout le monde est roi autant que lui, chacun est son égal, et la plupart ne respectent strictement ni l'équité, ni la justice, ce qui rend la jouissance de la propriété qu'il a dans cet état très dangereuse et très incertaine. Cela le dispose à quitter cette condition, de liberté, certes, mais pleine de terreurs et de continuels dangers : ce n'est pas sans raison qu'il sollicite et consent à prendre pour associés d'autres hommes, qui se sont déjà réunis, ou qui projettent de se réunir, afin de *sauvegarder* mutuellement leurs vies, leurs libertés et leurs fortunes, ce que je désigne sous le nom général de *propriété* (*Deuxième traité*, 1967, p. 147).

Chez Rousseau, la peur est à l'origine tant du faux pacte que du vrai pacte social. Alors qu'à l'état de nature les hommes vivent en paix puisqu'ils sont relativement isolés les uns des autres, que leurs passions sont peu développées et que leur mode de vie est uniforme, lorsque l'homme devient sociable, la peur des riches, isolés, et la peur des pauvres, dépendants, incite le faux pacte, qui est à l'origine des inégalités sociales entre les hommes.

Destitué de raisons valables pour se justifier, et de forces suffisantes pour se défendre ; écrasant facilement un particulier, mais écrasé lui-même par des troupes de bandits, seul contre tous, et ne pouvant à cause des jalousies mutuelles s'unir avec ses égaux contre des ennemis unis par l'espoir commun du pillage, le riche, pressé par la nécessité, conçoit enfin le projet

le plus réfléchi qui soit jamais entré dans l'esprit humain ; ce fut d'employer en sa faveur les forces mêmes de ceux qui l'attaquaient, de faire ses défenseurs de ses adversaires, de leur inspirer d'autres maximes, et de leur donner d'autres institutions qui lui fussent aussi favorables que le droit naturel qui lui était contraire (*Discours sur les origines*, 1992, p. 118-119).

Dans cette vue, après avoir exposé à ses voisins l'horreur d'une situation qui les armait tous les uns contre les autres, qui leur rendait leurs possessions aussi onéreuses que leurs besoins, et où nul ne trouvait sa sûreté ni dans la pauvreté ni dans la richesse, il inventa aisément son but. « Unissons-nous, leur dit-il, pour garantir de l'oppression les faibles, contenir les ambitieux, et assurer à chacun la possession de ce qui lui appartient. Instituons des règlements de justice et de paix auxquels tous soient obligés de se conformer, qui ne fassent acception de personne, et qui réparent en quelque sorte les caprices de la fortune en soumettant également le puissant et le faible à des devoirs mutuels. En un mot, au lieu de retourner nos forces contre nous-mêmes, rassemblons-les en un pouvoir suprême qui nous gouverne selon de sages lois, qui protège et défende tous les membres de l'association, repousse les ennemis communs et nous maintienne dans une concorde éternelle » (*Discours sur les origines*, 1992, p. 119).

Ce faux pacte, qui s'explique selon Rousseau par l'ignorance de l'homme primitif, aura comme effet d'achever la dépendance et l'assujettissement de l'homme — processus déjà entamé par une mauvaise socialisation : « [...] en devenant sociable et esclave, il devient faible, craintif, rampant, et sa manière de vivre molle et efféminée achève d'énervier à la fois sa force et son courage » (*Discours sur les origines*, 1992, p. 85). Or, le vrai pacte aurait comme effet de substituer à une liberté illusoire une liberté certaine et en outre d'amenuiser les inégalités naturelles et de surmonter les inégalités sociales issues du faux pacte. L'homme, devenu craintif et dépendant, aurait tout à gagner à pactiser dans ces circonstances : « Ce que l'homme perd par le contrat social, c'est sa liberté naturelle et un droit illimité à tout ce qui le tente et qu'il peut atteindre ; ce qu'il gagne, c'est la liberté civile et la propriété de tout ce qu'il possède » (*Du contrat social*, 1966, p. 54).

Enfin, selon Beccaria, les individus forment le pacte social parce qu'ils sont las d'une liberté ancrée dans l'incertitude et recherchent la jouissance que procure la sûreté.

Las de ne vivre qu'au milieu des craintes, et de trouver partout des ennemis, fatigués d'une liberté que l'incertitude de la conserver rendait inutile, ils en sacrifièrent une partie pour jouir du reste avec plus de sûreté. La somme de toutes ces portions de liberté, sacrifiées ainsi au bien général forma la souveraineté de la nation ; et celui qui fut chargé par les lois du dépôt des libertés et des soins de l'administration fut proclamé le souverain du peuple (*Des délits*, 1979, p. 49).

Du contrat social repose *grosso modo* sur l'idée que les individus entrent volontairement en association les uns avec les autres, et qu'ils renoncent à une part de leur liberté afin de profiter de la plus grande protection de l'État. Si la peur est à l'origine de ce pacte, c'est que le volontarisme qui l'incite occupe le lieu d'un impératif, à savoir celui de maîtriser la menace posée par la liberté sauvage d'autrui. Ainsi, les individus se soumettent volontairement au pouvoir gestionnaire et représentatif du corps étatique afin de former l'association que l'on appelle la société civile. L'État détient dorénavant un monopole sur l'exercice légitime de la violence.

L'individu rationnel est donc le site microcosmique d'un dédoublement du pouvoir. Il est un être autonome, maître de soi, sujet à lui-même, à condition d'être en possession de ses propres facultés. Or, cette maîtrise de soi dépend de ce que l'homme soit posé comme étant dédoublé entre une part rationnelle et une part passionnelle. Le conflit entre ces deux visions de la nature humaine favorise le développement du sujet libéral et de la pensée politique qui l'accompagne. Et c'est ici que nous pourrions placer l'importance de Rousseau, puisque pour lui l'individu doit d'abord avoir maîtrisé sa nature craintive et par extension développé la faculté d'«avoir peur» — faculté qui dépend de la raison et de la socialisation — avant d'être en mesure de pactiser.

L'HOMME POLICÉ ; OU LA FACULTÉ D'«AVOIR PEUR»

Chez Rousseau, nous retrouvons deux conceptions de la peur. La première est instinctive et la deuxième passe par le progrès des connaissances, c'est-à-dire par la raison. À l'état de nature, l'homme n'éprouve que des passions élémentaires et naturelles, voire des besoins physiques (ses seuls désirs sont ceux de la nourriture, la femelle et le repos, et les seuls maux qu'il craigne sont la douleur et la faim). C'est ce qui explique pourquoi l'agression est sociale plutôt que naturelle, puisque l'homme sauvage ne saurait désirer quelque chose dont il n'a pas l'idée. Autrement dit, et comme le souligne J. Starobinski (1994, p. 91), puisque l'homme est naturellement pacifique et craintif pour Rousseau, la crainte précède l'agression, qui ne se forme qu'avec la société. L'homme est citoyen avant de devenir soldat.

Or, à mesure que l'homme devient sociable, ses passions s'excitent et se développent à la mesure de ses connaissances. C'est ce qui fait de lui un être de plus en plus dépendant, puisque ses besoins croissent et ne se trouvent plus à portée de la main. Ainsi, l'homme ne développe la faculté d'avoir peur (la prévoyance) que beaucoup plus tard. C'est de l'habitude et de l'expérience qu'émerge la faculté intellectuelle de comparer, et donc d'évaluer le danger. Il est ainsi capable de surmonter sa nature craintive en développant la faculté d'«avoir peur». Comme le souligne J. Starobinski (1994, p. 92), au chapitre trois de l'*Essai sur l'origine des langues*, Rousseau avance que ce n'est qu'avec le temps et l'expérience que l'homme, qui à cause de sa frayeur, percevait que les autres hommes, qu'il appelait «géants», étaient beaucoup plus forts que lui-même, en viendrait à développer l'idée que le mot était impropre à l'objet désigné.

C'est avec l'émergence de la notion de propriété que l'amour-propre de l'homme, aiguë par la réflexion, en vient à exciter chez lui les sentiments de vengeance, de violence et de cruauté — un phénomène qui est aussi à l'origine de la moralité, puisque les offenses croissent et les punitions aussi. Du coup, les conditions du faux contrat sont en place et de même les trois étapes du développement de l'inégalité : l'établissement de la loi et du droit de propriété, l'institution de la magistrature, et le changement du pouvoir légitime en pouvoir arbitraire. C'est la naissance de l'homme policé, un être profondément divisé qui ne ressemble en rien à l'homme sauvage : «Telle est, en effet, la véritable cause de toutes ces différences : le sauvage vit en lui-même ; l'homme sociable, toujours hors de lui, ne sait que vivre dans l'opinion des autres, et c'est, pour

ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence» (*Discours sur les origines*, 1992, p. 133).

Il s'ensuit que les conditions favorables à l'établissement du vrai contrat, voire de la production d'un corps moral, sont les suivantes : un état despotique, voire un gouvernement de la terreur (où tous les hommes redeviennent égaux puisqu'ils ne sont rien, n'ayant plus d'autre loi que la volonté arbitraire du maître), l'élimination de la crainte instinctive (et par extension le développement de la faculté d'« avoir peur »), l'élimination de la dépendance (qui fait de l'homme un être divisé entre une partie artificielle, asservie et craintive, et une partie naturelle, libre et courageuse, et qui fait en outre de l'homme l'esclave de ses passions), et enfin l'établissement d'une société civile, voire une société morale.

De quoi faudrait-il avoir donc peur ? La réponse de Rousseau est claire : des instincts qui nous asservissent et qui sont d'ailleurs responsables du faux contrat. C'est pourquoi l'état civil est en dernière analyse préférable à l'état de nature. Outre le fait que l'état civil permet de substituer l'égalité morale à l'inégalité naturelle : « [...] au lieu de détruire l'égalité naturelle, le pacte fondamental substitue au contraire une égalité morale et légitime à ce que la nature avait pu mettre d'inégalité physique entre les hommes, et que, pouvant être inégaux en force ou en génie, ils deviennent tous égaux par convention et de droit » (*Du contrat social*, 1966, p. 58-59), outre cela donc, celui-ci substitue la justice à l'instinct, le droit à l'appétit, la raison au préjugé, et l'intelligence à l'ignorance. Somme toute, il fait de l'homme un être moral.

Ce passage d'état de nature à l'état civil produit dans l'homme un changement très remarquable, en substituant dans sa conduite la justice à l'instinct, et donnant à ses actions la moralité qui leur manquait auparavant. C'est alors seulement que la voix du devoir succédant à l'impulsion physique et le droit à l'appétit, l'homme, qui jusque-là n'avait regardé que lui-même, se voit forcé d'agir sur d'autres principes, et de consulter sa raison avant d'écouter ses penchants. Quoiqu'il se prive dans cet état de plusieurs avantages qu'il tient de la nature, il en regagne de si grands, ses facultés s'exercent et se développent, ses idées s'étendent, ses sentiments s'ennoblissent, son âme tout entière s'élève à tel point que si les abus de cette nouvelle condition ne le dégradent souvent au-dessous de celle dont il est sorti, il devrait bénir sans cesse l'instant heureux qui l'en arracha pour jamais, et qui, d'un animal stupide et borné, fit un être intelligent et un homme (*Du contrat social*, 1966, p. 55).

Cette rationalisation de la conduite politique a en commun avec les autres théoriciens du contrat le fait que l'homme est compris comme étant l'esclave de ses passions, voire comme être fondamentalement passionnel et égoïste — et ce en dépit du fait que Rousseau reconnaît qu'il s'agisse du résultat d'une mauvaise socialisation, plutôt que, comme chez Beccaria et Locke, l'état de tout être humain à la naissance. Ainsi, pour Rousseau, la liberté morale constitue un prochain acquis de l'état civil : « On pourrait sur ce qui précède ajouter à l'acquis de l'état civil la liberté morale, qui seule rend l'homme vraiment maître de lui ; car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté » (*Du contrat social*, 1966, p. 56).

L'homme dédoublé est l'assise de la légitimation d'un pouvoir étatique raisonnable (la volonté générale) dans la mesure où l'homme est devenu esclave. Seule une

bonne socialisation lui permettra de se gouverner de façon naturelle, voire d'exercer son jugement de façon raisonnable. Or, comme le souligne P. Burgelin (1966, p. 27), dans l'*Émile*, Rousseau considère que, compte tenu de la mauvaise socialisation actuelle, les hommes libres (ceux ayant obtenu une bonne socialisation) seront appelés à dominer les hommes asservis. Autrement dit, la volonté générale, qui est la volonté raisonnable, sera appelée à dominer les hommes asservis. C'est pourquoi l'État peut imposer certaines mesures aux citoyens au nom de l'intérêt commun ou encore les punir s'ils enfreignent les lois qui expriment la volonté générale. Ainsi, l'application de la volonté générale est la condition nécessaire au maintien de la liberté morale ou civile. Mais cela ne fait pas du modèle de Rousseau un modèle totalitaire, comme le prétendent certains.

Pour Rousseau, la liberté morale, ou civile, est synonyme de l'obéissance à la volonté générale — cette dernière étant distincte de la volonté individuelle (liberté naturelle qui dépend des forces de l'individu, et qui renvoie aux désirs et aux peurs individuelles) tout comme de la somme des volontés individuelles (la somme des libertés naturelles). Si la volonté générale est la seule qui puisse diriger les forces de l'État, c'est qu'elle agit en fonction du bien commun. Et comme l'écrit Rousseau, c'est l'intérêt commun (ce qui reste lorsque toutes les volontés individuelles sont éliminées) qui est (idéalement) à l'origine de toute société. Or, ce qui reste lorsque toutes les volontés individuelles sont éliminées et qui est en fait le facteur d'intérêt commun sans quoi l'intérêt de pactiser n'existerait point, c'est l'« avoir peur » de ces mêmes passions. Il s'agit d'un modèle de gouvernement qui n'est pas totalitaire (même s'il tend à la normalisation et dépend d'un degré important de conformisme), dans la mesure où il dépend (paradoxalement) de la subordination individuelle et volontaire d'individus autonomes. La faculté d'« avoir peur » que développe l'homme moral, puisque celle-ci résulte de sa capacité de réfléchir, fait de lui un être nécessairement divisé entre le naturel et le social et fait plutôt de l'homme sa propre police. C'est là toute l'importance de la pensée de Rousseau, où l'on retrouve l'embryon d'un nouveau mode de gouvernement, distinct du despotisme du fait que la crainte forme la subjectivité et vise l'intériorité, et dont la mise en place, comme nous le verrons chez Beccaria, est rationnelle, calculée et prévisible dans ses effets. C'est là également, bien entendu, toute l'importance de la pensée pédagogique fleurissante vers la fin du XVIII^e siècle, comme le témoigne entre autre l'influence de l'*Émile* de Rousseau.

L'AMOUR DE LA LOI ; OU LA PÉDAGOGIE DE L'EFFROI

L'humain civilisé ne l'est qu'en raison de la possibilité de se transformer. Sa conception dépend de l'être qui, à la naissance, n'est doué que d'un esprit déficient — qu'il soit primitif, barbare ou enfantin. Mais ne fallait-il pas déjà qu'il ait une conscience et une pensée pour qu'on puisse la faire parler, pour qu'on puisse en calculer la progression linéaire et rationnelle ? Ainsi devra-t-on réfléchir sur sa nature, une nature qui précéderait le pouvoir. L'être civil ne l'est qu'en raison de sa croyance en un état, social ou naturel, où règnent la peur, la violence, et le désordre — un état dont il serait le reflet.

C'est de ce sujet qui croit à sa liberté que nous cherchons à tracer les conditions d'existence. Le pouvoir est d'autant plus efficace qu'il se masque, permettant qu'il soit posé comme naturel et comme condition du bonheur.

Tout comme chez Beccaria, chez Locke, l'éducation constitue le moyen par lequel l'enfant intériorise les contraintes externes qui lui permettront de se comporter de façon raisonnable — c'est-à-dire en fonction des besoins de l'ordre social.

Puisque la société humaine est ancrée dans le contrôle de soi individuel, le contrôle de soi doit d'abord être appris, voire enseigné par le biais de contrôles externes que l'enfant intériorisera. L'enfant est un individu primitif, ni bon ni mauvais, mais une *tabula rasa* qui sera empreinte par la société. Il doit être socialisé afin d'être rendu compatible avec les besoins de l'ordre social (traduction de Kilgour, 1995, p. 34)¹².

Le fait que l'enfant soit, chez Locke, une *tabula rasa* ne l'empêche pas d'affirmer qu'il cherche de par sa nature à dominer et à contrôler les autres. L'enfant doit apprendre à se restreindre afin de remettre le plaisir de la satisfaction de ses besoins et de ses désirs à plus tard. Au niveau individuel, cette frustration du désir est légitimée puisqu'elle entraînera éventuellement une plus grande satisfaction. La frustration du désir est la condition nécessaire au gouvernement de soi et elle vise à assurer la stabilité sociale. Chez l'enfant, elle s'apprend par la répétition et l'habitude — par la sublimation plutôt que par la répression (Kilgour, 1995, p. 35). La frustration du désir est l'équivalent d'une intériorisation des formes appropriées de la réalité qui lui permettront de passer à l'âge adulte. La sublimation lockéenne est ainsi le propre d'une discipline personnelle nécessaire à l'intériorisation des formes acceptables de la réalité.

Dans le schéma lockéen, c'est l'esprit plutôt que le corps du sujet qui forme l'objet du pouvoir. Ce pouvoir amadoué plutôt que de punir et vise la sublimation plutôt que la répression des énergies instinctives. Chez Locke, le sujet est contraint de se gouverner afin d'avoir accès au statut d'être libre (au statut de l'être adulte autonome), tout comme c'est la peur de la liberté sans contrainte d'autrui (de l'enfant dominateur qu'il porte en lui) qui l'incite à se maîtriser. L'intériorisation d'une peur de l'autre est conditionnelle à l'exercice de la liberté. La peur et la frustration du désir sont ainsi nécessaires à la liberté et à la plus grande satisfaction du désir — une satisfaction qui est conforme aux besoins de l'ordre social¹³.

Chez Locke comme chez Beccaria, la maîtrise des passions ou des pulsions individuelles est au cœur du projet du gouvernement de soi et elle s'inscrit dans une dynamique de la satisfaction et de la punition, c'est-à-dire du plaisir et de la douleur. Le

12. « While human society is based on individual self-control, self-control must first be learned, taught by means of external controls that the child later internalises. The child is the primal individual, neither good nor evil, but a *tabula rasa* to be written on, who must be socialised in order to be made compatible with social needs and order » (Kilgour, 1995, p. 34).

13. À la lumière de l'influence incontestable de Beccaria et de Locke sur les formes de la pratique du pouvoir dans les sociétés occidentales, il n'est pas surprenant que pour Freud la sublimation soit le mécanisme inconscient par lequel certaines « pulsions inacceptables » sont canalisées afin de devenir des comportements conformes aux normes morales reconnues par le sujet. Mais alors que les théories de Beccaria et de Locke n'avaient pas de fondement scientifique, Freud vient accorder à la sublimation une assise psychologique.

calcul des peines beccarien¹⁴ vise la majoration du plaisir collectif et la minimisation de la douleur individuelle par l'éducation et par la codification des peines. Idéalement, les lois n'auraient d'autre but que d'assurer la félicité publique. Au cœur de ce principe se retrouve la prémisse d'un individu qui est fondamentalement passionnel et libre et qui doit intérioriser un code punitif afin d'assurer la stabilité sociale. Comme le maintient Casamayor dans sa préface à l'ouvrage *Des délits et des peines*, pour Beccaria les passions individuelles sont dangereuses, c'est pourquoi la pénalité est nécessaire afin d'éviter la dissolution du lien social et le retour au chaos originel.

Pour mériter leur nom, pour prétendre à l'universalité, les lois doivent être établies d'un commun accord, être le fruit de la volonté générale, et avoir en vue le bonheur des hommes qu'elles ont pour but de protéger des effets corrupteurs de leurs propres passions. La pénalité n'est qu'un ensemble de contraintes sensibles permettant de maintenir les hommes dans le droit chemin. Pour prémunir la société contre le risque d'un retour au chaos originel, c'est-à-dire la dissolution du lien social d'où suit nécessairement une « législation » aberrante, l'établissement de bons principes ne suffit pas, il faut également articuler aussi finement que possible les lois au mouvement de l'histoire [...] (Casamayor, 1979, p. 29-30).

Selon Beccaria, le droit du souverain est celui d'administrer les libertés. Les formes et les pratiques du droit punitif souverain devraient encourager l'esprit de liberté inhérent aux hommes tout en étant compatibles avec lui. Seul un système juridique sûr, régulier et prévisible, et dans lequel les individus connaissent la loi, favorisera la liberté et l'indépendance. Facilitée par l'éducation, l'intériorisation de lois codifiées et accessibles, dont les peines sont déterminées en fonction du calcul de la proportion fixe entre crime et punition, pourrait prévenir les excès des intérêts privés qui occasionnent le délit, sans toutefois détruire la sensibilité qui motive les hommes. Finalement, précise Beccaria, la sphère de la liberté est une sphère policée, dans la mesure où elle prévient les effets dangereux des passions peu judicieuses du peuple.

Au XVIII^e siècle le droit pénal légitime la *peur du gibet* dressé sur le *forum* de la cité comme moyen absolu visant à la déterrition du crime. Or celle-ci suscite l'ire des « réformateurs » ou des magistrats éclairés, lecteurs parfois des thèses de Beccaria, qui espèrent « corriger » les délinquants sans plus recourir à la « pédagogie de l'effroi ». À la fin du siècle, au moment où l'arbitraire va être remplacé par le régime légal des peines, cette modernisation du discours et de la pratique judiciaires débouche sur une nouvelle philosophie pénale : substituer à la *terreur du châtimement l'amour de la loi* que le législateur pédagogue doit ancrer dans le cœur de chacun (Berchtold et Porret, 1994, p. 11).

Si, chez Beccaria, nous pouvons parler d'une rationalisation de la peur, c'est que la descente dans le cœur humain que favorisent l'éducation et la codification des peines assure que l'individu libre se prennne en charge dans la restreinte de ses intérêts passionnels privés afin d'éviter la douleur qu'occasionnerait la punition. Les thèses de Beccaria constituent la tentative de rationaliser les émotions en substituant l'amour à

14. « Pour que le châtimement produise l'effet que l'on doit en attendre, il suffit que le mal qu'il cause surpasse le bien que le coupable a retiré du crime » (Beccaria, 1979, p. 88).

l'effroi. Cette « approche utilitaire et humaniste dans la correction du délinquant » cherche moins à « punir par un terrible spectacle de la douleur » que « descendre bien avant dans le cœur humain (afin d'y attacher) le premier anneau des lois » (Porret, 1994, p. 64). Ce contrat de mariage invisible et privé entre l'individu et la loi vise l'agencement d'un plaisir qui découle de l'intériorisation d'une contrainte nécessaire au maintien de sa nature libre et passionnelle. Ce plaisir douteux, qui incite le désir de se gouverner, résulte de ce que la douleur soit maintenue à l'écart, tout comme il dépend de ce que l'idée de la douleur soit toujours présente. S'il s'agit ici de produire un sujet qui éprouvera le désir et le plaisir de se gouverner de l'intérieur et qui vivra sa liberté en ce même sens, l'impératif demeure celui de maîtriser les effets incertains d'un individu passionnel dont le comportement est inspiré par ses désirs privés et insatiables.

L'économie punitive beccarienne est ancrée dans un mode de gouvernement par la peur. Le sujet beccarien gouverne ses désirs afin de maintenir la douleur à l'écart. Si ce gouvernement dépend de ce que le sujet libre soit posé comme étant à la recherche du plaisir et de la satisfaction — comme un être fondamentalement passionnel —, il est clair que c'est la peur de la punition qui est à la base de ce gouvernement d'un soi toujours suspect. Comme l'écrit Beccaria : « Il faut que l'idée du supplice soit toujours présente au cœur de l'homme faible, et domine le sentiment qui le pousse au crime » (Beccaria, 1979, p. 104). Qui plus est, le citoyen doit à la fois aimer et craindre les lois. Cette sensation double permettra en retour d'assurer la stabilité sociale.

Voulez-vous prévenir les crimes ? Que les lois soient simples, qu'elles soient claires ; sachez les faire aimer ; que la nation entière soit prête à s'armer pour les défendre. [...] [Q]ue le citoyen les craigne et ne tremble que devant elles. La crainte qu'inspirent les lois est salutaire ; la crainte que les hommes inspirent est une source funeste de crimes (Beccaria, 1979, p. 153).

Ne pourrions-nous pas dire que l'amour de la loi préconisé par Beccaria dissimule une véritable pédagogie de l'effroi, où une terreur superstitieuse qui découle de pratiques punitives arbitraires et imprévisibles est substituée à une Terreur positive et où les « excès » de passion qui occasionnent le délit sont rationalisés ? Ne s'agit-il pas d'une pratique de pouvoir systémique et calculée inséparable des résistances qu'elle cherche à écraser — d'une pratique qui rend légitimes la violence et la surveillance et qui de surcroît incite la surveillance de soi ? La violence et la peur comme fondements du gouvernement de soi ne deviennent-elles pas ici invisibles, dans la mesure où elles sont effacées par l'intériorisation de la contrainte qu'occasionne la peine, et dissimulées sous le couvert de l'amour de la loi et du bonheur que procure la liberté qui en découle ? La liberté n'est-elle pas ici conforme à la contrainte, le bonheur à la peine, et le plaisir à la crainte ? Par sa production de l'*homo sentimental* — d'un sujet sentimental qui éprouve peine et bonheur, douleur et plaisir —, cette formule utilitariste¹⁵ permet de gouverner de façon « positive » en formant des individus « libres » et « autonomes » qui se gouvernent de façon intérieure et invisible par la peur.

15. L'énoncé utilitariste « le plus grand bonheur du plus grand nombre » est attribué à Beccaria.

Cette vision romantique de la nature humaine, par sa rationalisation des passions, permettra au pouvoir de s'insinuer plus profondément. L'impératif de connaître et de maîtriser les effets de la peur — c'est-à-dire ce qui déborde des limites du contrôle d'un pouvoir absolutiste et des formes de connaissance du rationalisme classique — est au fondement d'une subjectivité moderne. La rationalisation de la peur par laquelle s'accomplit la maîtrise de ce qui déborde de l'étendue du pouvoir dépend de ce que l'on puisse former, penser et maîtriser la subjectivité. C'est justement à la « subjectivité » — à ce qui déborde du mode de représentation du rationalisme classique — que s'attaque, à partir de la fin du XVIII^e siècle, le processus de rationalisation. La remise en question romantique de la conception classique du savoir, du pouvoir et de la nature humaine participe à la constitution de l'intériorité en tant qu'espace qui inspire la crainte. Cet espace excessif incitera le gouvernement de soi et deviendra l'objet d'un examen et d'une spécification normalisatrices.

L'HOMME CIVILISÉ

Le discours démocratique et contractuel dépend en partie de l'idée de l'être humain comme entité sujette au perfectionnement. On devra le former à l'aide de disciplines telles que les humanités, la mathématique, la science, l'art, l'artisanat, l'athlétisme et le sport. Cet impératif relève de la philosophie humaniste. La doctrine humaniste affirme que la connaissance de la personne humaine permettra de respecter son humanité et de favoriser son épanouissement. On cherchera donc, par l'entremise de l'éducation, à créer l'être humain le plus complet. Ainsi, Locke, Rousseau et Beccaria condamnent de façon unilatérale l'exercice d'un pouvoir répressif qui vise le corps des individus en faveur d'une éducation morale qui vise l'intériorité et qui favorise l'autonomie, voire le gouvernement de soi.

L'une des prochaines exigences du discours démocratique et contractuel consiste à confirmer la réalité du sujet qui pense, de certifier son existence, celle du *cogito* cartésien. En tant que l'envers positif de la non-conscience, de l'irrationnel, et de l'imprévisible, l'humain conscient de son existence, puisqu'il en doute, peut réfléchir, connaître, maîtriser et calculer. Il s'agit de l'impératif du rationalisme classique et du scientisme qui l'accompagne. La raison humaine viendra, comme tout naturellement, remplacer la *divinatio* comme mode dominant de régulation du comportement et d'accès à la vérité. Une science de l'homme, comme en préconisent le développement Locke, Rousseau et Beccaria, est bien entendu nécessaire à l'entreprise humaniste de libérer les hommes, tout comme elle dépend de l'existence d'un sujet cartésien.

Enfin, la spécification de ce à quoi la liberté s'oppose afin d'en maîtriser les effets est aussi nécessaire au discours démocratique et contractuel. Il s'agit en outre de la condition indispensable au jugement privé. Le sujet politique libre de se gouverner doit porter en lui la mesure de l'autre barbare. La possibilité du politique, c'est-à-dire de la *polis* et du sujet policé, du civil et de l'individu civilisé, du moral et de l'être vertueux n'est plus loin. Du moins n'est-elle plus seulement la vérité contenue dans les textes qu'étudiaient les érudits ou les ecclésiastiques humanistes. Quoi qu'ils le formulent de

façons fort différentes, Locke, Rousseau et Beccaria se représentent cet autre barbare en fonction de leur opposition au despotisme — et il s'agit d'un être fondamentalement passionnel. Au pouvoir répressif et arbitraire qui abuse de la violence et qui favorise la superstition et la peur, ils opposent l'individualisme, l'égalité, la liberté, le courage et la paix. C'est pour libérer l'homme des régimes irrationnels qui l'oppriment et par extension des passions excessives qui l'asservissent, que le savoir humaniste, se donnant comme objet de comprendre et de maîtriser cet excès, est posé comme nécessaire et vertueux.

Tant chez Locke que chez Rousseau et Beccaria, la rationalisation de la conduite politique aura comme effet l'occultation du clivage visible — visiblement violent et irrationnel — entre sujet et souverain, de sorte qu'il devienne invisible. Le gouvernement de soi dépend de ce que le pouvoir soit à *l'intérieur* de la société civile, tout comme la peur qui en est l'origine n'est maîtrisable que si elle se trouve elle aussi à l'intérieur. En dernière analyse, la liberté individuelle est perçue comme étant une menace à l'égard de la stabilité et de l'ordre social tant chez Locke que chez Rousseau et Beccaria.

Le pacte fraternel duquel émerge la société civile a comme prémisse l'individu maître de soi — une maîtrise qui dépend de l'apprentissage et de l'habitude. L'assujettissement est posé comme volontaire et réfléchi. Tous sont égaux dans la forme de leur assujettissement au corps civil, car l'individu maître de soi est libre de se gouverner. En tant que mécanisme représentatif, le corps étatique est le double d'une société civile qui est présentée comme étant désinvestie de l'exercice de la violence. Le sujet moderne n'a droit à cette violence que pour autant qu'il en conjure la manifestation. Il incarne ce dédoublement. Et il sera désormais constitué du clivage invisible entre sujet et souverain.

D'être civilisé, c'est donc d'être à la fois sujet qui gouverne et objet gouverné. L'individu, être humain, est à la fois le sujet qui connaît la chose et cette chose elle-même, le sujet qui maîtrise et l'objet sujet à la maîtrise. La rationalisation de la conduite politique, ce qui la rend d'ailleurs pensable, aura comme effet de déplacer le site du pouvoir pour qu'il soit intérieur à lui-même. Le sujet moderne en sera le producteur et le produit, un produit de lui-même. C'est de lui-même que le sujet moderne aura peur. Ainsi la peur est-elle l'une des clés de la rationalisation de la conduite politique.

La rationalisation de la peur au cœur de l'exercice du pouvoir privé et invisible des sociétés démocratiques modernes aura l'effet d'inclure tous les individus rationnels, de permettre au sujet de se maîtriser, de libérer l'individu qui se gouverne, d'affirmer l'autonomie du sujet qui reconnaît et s'élève au-dessus de sa nature violente, peureuse ou bestiale, de permettre au sujet de se maîtriser, et d'activer le droit au courage et à l'autodétermination. ◆

RÉSUMÉ

On tend à comprendre la peur comme un phénomène psychobiologique intérieur qui limite la liberté et l'autonomie des individus si elle n'est pas reconnue et maîtrisée, refoulée ou sublimée. En contrepartie, nous avançons que la peur est issue de relations sociales et culturelles. Dans les sociétés libérales et démocratiques modernes, la peur est un des aspects qui fondent l'autonomie et l'exercice de la liberté des sujets — des sujets dédoublés qui se gouvernent par la peur. Faisant état des angoisses sociales et culturelles qui traversent la France des xvii^e et xviii^e siècles, de la diffusion concertée de la peur issue de la Terreur, ainsi que de la popularité croissante de l'idée du pacte social, nous avançons que la rationalisation de la conduite politique, telle qu'elle est annoncée par les théoriciens du contrat social, soit John Locke, Jean-Jacques Rousseau et Cesare Beccaria, marque le passage de la peur à l'intérieur des individus.

SUMMARY

Fear tends to be understood as an internal psycho-biological phenomenon that limits the freedom and autonomy of individuals if it is not recognized and mastered, repressed or sublimated. We maintain, on the other hand, that fear stems from social and cultural relations. In modern liberal and democratic societies, fear is one of the aspects on which autonomy and the exercise of freedom of subjects are based — subjects split and governed by fear. By presenting the social and cultural anguish that prevailed in France during the xviith and the xviiith centuries, the concerted effort to spread fear resulting from the *Terreur*, and the increasing popularity of the idea of the social pact, we suggest that the rationalization of political conduct, as put forward by theoreticians of the social contract, John Locke, Jean-Jacques Rousseau et Cesare Beccaria, marks the passage of fear from outside to within the individual.

RESUMEN

Se tiende a comprender el miedo como un fenómeno sico-biológico interior que limita la libertad y la autonomía de los individuos, si no es reconocido y dominado, reprimido o sublimado. En contraparte, se plantea que el miedo resulta de las relaciones sociales y culturales. En las sociedades liberales y democráticas modernas, el miedo es uno de los aspectos que fundan la autonomía y el ejercicio de la libertad de los individuos, de los sujetos “desdoblados” que se gobiernan por el miedo. A partir de las angustias sociales y culturales que atravesaron la Francia de los siglos diez y siete y diez y ocho, de la difusión concertada del miedo como fuente del Terror, así como de la popularidad creciente de la idea del pacto social, se sustenta que la racionalización de la conducta política, tal como está anunciada por los teóricos del contrato social John Locke, Jean-Jacques Rousseau et Cesare Beccaria, marca el pasaje del miedo al interior de los individuos.

BIBLIOGRAPHIE

- BACZKO, B. (1994), « Les peurs de la Terreur », in J. BERCHTOLD et M. PORRET (dir.), *Littérature, La peur au xviii^e siècle : discours, représentations, pratiques (recherches et rencontres)*, vol. 5, p. 69-86.
- BECCARIA, C. (1979), *Des délits et des peines*, préface de Cassamayor, introduction de Jean-Pierre Juillet, Paris, Flammarion.
- BERCHTOLD, J. et M. PORRET (1994), « Présentation », in J. BERCHTOLD et M. PORRET (dir.), *Littérature, La peur au xviii^e siècle : discours, représentations, pratiques (recherches et rencontres)*, vol. 5, p. 7-16.

- BEST, S. et D. KELLNER (1991), *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, New York, Guilford Press.
- BURGELIN, P. (1966), « Introduction », *Du contrat social*, Paris, Garnier-Flammarion.
- DE COURVILLE NICOL, V. (1999), *Le soupçon gothique*, Thèse de doctorat, Ottawa, Université Carleton.
- DEHUSSES, P. et al. (1984), *Dix siècles de littérature française*, Paris, Bordas.
- DELUMEAU, J. (1978), *La peur en Occident*, Paris, Fayard.
- ELIAS, N. (1975), *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy.
- ELIAS, N. (1973), *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy.
- FOUCAULT, M. (1994a), « Subjectivité et vérité », in *Dits et Écrits*, tome 4, Paris, Gallimard, 1980-1988, p. 213-218.
- FOUCAULT, M. (1994b), « Le sujet et le pouvoir », in *Dits et Écrits*, tome 4, Paris, Gallimard, 1980-1988, p. 222-243.
- FOUCAULT, M. (1994c), « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », in *Dits et Écrits*, tome 4, Paris, Gallimard, 1980-1988, p. 708-729.
- FOUCAULT, M. (1994d), « Les techniques de soi », in *Dits et Écrits*, tome 4, Paris, Gallimard, 1980-1988, p. 783-813.
- FOUCAULT, M. (1976), *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1975), *Surveiller et punir : naissance de la prison*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1972), *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard.
- FREUND, J. (1990), *Études sur Max Weber*, Genève, Librairie Droz S. A.
- HARRÉ, R. (dir.) (1988), « An Outline of the Social Constructionist Viewpoint », in *The Social Construction of Emotions*, Oxford, Blackwell, p. 2-14.
- KILGOUR, M. (1995), *The Rise of the Gothic Novel*, New York, Routledge.
- LOCKE, J. (1967), *Deuxième Traité du gouvernement civil*, Résumé du premier traité du gouvernement civil, introduction, traduction et notes par Bernard Gilson, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.
- LUTZ, C. (1988), « The Domain of Emotion Words on Ifaluk », in R. HARRÉ (dir.), *The Social Construction of Emotions*, p. 267-288.
- McNAY, L. (1994), *Foucault: A Critical Introduction*, New York, Continuum.
- MERQUIOR, J.G. (1991), *Foucault*, London, Fontana Press.
- PORRET, M. (1994), « Effrayer le crime par la terreur des châtiments : la pédagogie de l'Effroi chez quelques criminalistes du XVIII^e siècle », in J. BERCHTOLD et M. PORRET (dir.), *Littérature, La peur au XVIII^e siècle : discours, représentations, pratiques (recherches et rencontres)*, vol. 5, p. 45-67.
- RAMSEY, C. (1992), *The Ideology of the Great Fear*, Baltimore (MD.), John Hopkins University Press.
- ROUSSEAU, J.-J. (1992), *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, précédé de *Discours sur les sciences et les arts*, présentation, commentaires et notes par G. Mairet, Paris, Livre de Poche, collection « Classiques de la philosophie ».
- ROUSSEAU, J.-J. (1966), *Du contrat social*, chronologie et introduction par P. Burgelin, Paris, Garnier-Flammarion.
- SIMONS, J. (1996), « Foucault's Mother », in S. J. HEKMAN (dir.), *Feminist Interpretations of Michel Foucault*, University Park, Pennsylvania State University Press, p. 179-209.
- STAROBINSKI, J. (1994), « Surmonter la peur », in J. BERCHTOLD et M. PORRET (dir.), *Littérature, La peur au XVIII^e siècle : discours, représentations, pratiques (recherches et rencontres)*, vol. 5, p. 85-95.
- VIENNE, J.-M. (1983), « Peur de l'enthousiasme et règles exégétiques chez Locke », in A. MORVAN (dir.), *La peur : actes du colloque*, Lille, Presses universitaires de Lille, p. 137-152.