
*Olivier Meuwly**

Entre anarchisme et libéralisme : les premiers débats autour de l'idée d'une société transparente**

La transparence comme demande sociale

Le thème de la transparence s'est imposé comme une évidence. Ce n'est pas une surprise en soi. Il est depuis longtemps établi que toute vie sociale serait résolument impossible sans transparence. Aucun rapport juridique ne serait pensable sans un fondement de confiance entre les parties contractantes et cette confiance ne peut être engendrée que par une vision claire des caractéristiques des protagonistes à la transaction. Il en va de même en économie où rien ne peut se faire sans de solides garanties quant à la solvabilité des personnes impliquées dans un échange. Et comment une démocratie pourrait-elle fonctionner sans des règles précises qui assureraient que les ressorts du pouvoir ne sont pas manipulés en cachette par une caste qui agirait dans l'ombre ? D'où des procédures sophistiquées qui entourent l'acte électoral et qui autorisent une pleine visibilité des opérations démocratiques. La transparence est donc partie

* Dr. en droit et Dr. ès lettres.

** Il s'agit de la version française originale d'un texte publié en anglais in Jens Ivo Engels / Frédéric Monier (eds.), *History of Transparency in Politics and Society*, Vandenhoeck & Ruprecht Verlage, Göttingen, 2020, pp. 21-33.

intégrante d'une vie sociale et politique performante, comme gage de la confiance censée présider aux relations interindividuelles¹.

Mais La transparence est désormais brandie comme une exigence aussi inédite qu'impérative dans nos sociétés occidentales, comme si une épaisse obscurité avait subitement recouvert ses dispositifs sociaux et politiques. Son omniprésence remonte à une dizaine, peut-être une quinzaine d'années. C'est l'émergence d'un contexte politique et social particulier qui a fait de la transparence une norme morale supérieure à partir de laquelle devrait être désormais jugée une société authentiquement démocratique. On savait le degré de confiance à l'égard des institutions politiques en chute depuis bientôt un demi-siècle. Mais cette tendance s'est aggravée au tournant du siècle avant de prendre une tournure dramatique après la crise des années 2008/2009. Nous y reviendrons à la fin de la présente contribution. La transparence a été dès lors considérée comme l'instrument qui allait réconcilier la société avec le politique et qui allait extirper l'acte politique de l'obscurité corrompue dans laquelle il était soupçonné de macérer, confisqué par des élites prétendument mal intentionnées.

Les règles de la transparence auraient progressivement été bafouées et dans cette trahison résiderait la raison des attaques dont serait victime la démocratie. La transparence, comme demande sociale, a ainsi reçu la tâche de restaurer la confiance dans une démocratie jugée en perdition. Il n'est pas de notre propos de répondre à la question de savoir si la transparence, investie de ces espoirs rédempteurs, a atteint ces objectifs. Il apparaît toutefois que le concept de transparence fait aujourd'hui, et à son tour, l'objet de critiques virulentes : est-il capable de répondre aux attentes placées en lui ? C'est à partir de cette approche critique, à travers donc les déviances présumées d'une transparence chargée a prio-

1 Olivier Meuwly, « la transparence : l'ambiguïté d'un phénomène politique », in *Annuaire des sciences administratives suisses*, 2015, pp. 35-47.

ri des plus grandes espérances, que nous essaierons de comprendre en quoi cette notion, loin de dater du début du XXI^e siècle, a influencé les grands débats portant sur la construction de la société moderne, dès la fin du XVIII^e siècle, et en quoi les débats actuels en sont les héritiers. En déconstruisant la notion de transparence, nous pourrions mieux isoler ses composantes et ses caractéristiques et, dans un second temps, l'appréhender dans sa fonction de figure centrale d'une vision de la société et de l'Etat autour de laquelle rivalisent les idées politiques matricielles de notre modernité. Pour mieux voir, en définitive, qu'elle a une histoire, qui remonte à Rousseau au moins. Mais, auparavant, il convient de disséquer un peu les principales critiques adressées à la transparence.

La transparence et l'abolition des distances

Mais que reprocher à la transparence ? La transparence abolit la négativité, l'altérité, au nom d'une communication « pure » entre chaque individu, comme l'écrit le philosophe allemand d'origine coréenne Byung-Chul Han dans sa *Transparenzgesellschaft* parue en 2012. Erigée en dogme postmoderne, elle transforme ainsi la société en une société du présent et de l'optimisme autoproclamé. Plus grave, en éradiquant l'idée de distance entre les individus, entre l'individu et son environnement spatial et humain, elle crée une société de l'immédiat à travers une égalité factice². Elle efface la sphère privée après l'avoir livrée au regard de tous, dans une frénésie exhibitionniste qui contribuerait à la réification de l'humain à laquelle assiste la société moderne. Les fonctionnements sociaux une fois expurgés de toute idée de barrière, on la « déritualise » dans l'illusion d'une sincérité qui attiserait le doute, le scepticisme, enfin la défiance. Ainsi, de restaurateur d'une confiance abattue par la société contempo-

2 Byung-Chul Han, *Transparenzgesellschaft*, Matthes & Seitz, Berlin, 2012, pp. 25-26 et 60.

raîne, la transparence lui substitue une défiance organisée et fossilise la vie sociale³. Par ce biais, elle cautionne une accélération de l'existence fixée comme finalité d'une société qui aurait abandonné toute idée de frein, de frontière, au nom d'une soumission perverse à une vitesse divinisée⁴.

Cette idée de l'accélération de la société moderne se loge au cœur des travaux du philosophe et sociologue allemand Hartmut Rosa, qui l'aborde sous un angle critique mais sans proposer de lien avec l'idée de transparence théorisée par Han. En creux, il confirme toutefois l'intrication intime entre les deux concepts. Pour lui, l'accélération de la société peut être qualifiée de « marqueur » de notre modernité et, ainsi, s'inscrit dans une certaine historicité. Car l'accélération de la société ne peut se limiter à sa dimension technique : elle signifie aussi accélération du rythme de vie et du changement social⁵. Par l'émancipation du temps par rapport à l'espace ainsi impulsée, c'est la place de l'individu dans le monde qui est interrogée, ainsi que sa façon de percevoir la réalité, elle-même tributaire de la distance toujours plus courte qui le sépare de l'objet observé. Mais surtout, Rosa tire un constat majeur, pour notre propos, de ce temps qui s'effloche : tout se fluidifie⁶. Cette fluidification de l'espace de vie, déjà scrutée par Han comme le vecteur d'une transparence omnisciente, en dissolvant les distances, éveille l'impression, déjà suggérée dès les années 1970 par d'autres auteurs comme Paul Virilio, d'un présent reproductible à l'infini, que ce soit géographiquement ou temporellement.

La transparence peut dès lors être considérée comme l'aboutissement de cette accélération continue du temps, au point que toute notion de distance s'évanouit. Elle constitue le triomphe de la société « fluidifiée » que

3 *Ibid.*, p. 78.

4 *Ibid.*, pp. 49-56.

5 Hartmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps*, trad. française, La Découverte, Paris, 2013, p. 5.

6 *Ibid.*, pp. 137 et 259.

consacre la fin du temps. Or, en historicisant ce processus d'accélération comme caractéristique de l'« histoire humaine », on historicise également la transparence et nous allons essayer de comprendre comment cette idée s'est construite et à travers quelles visions du monde elle a fini par prendre corps. Rosa fait allusion au traumatisme qu'a provoqué l'expansion du chemin de fer qui, le premier, a confronté l'humain à une authentique « réduction » du monde, garantie par une diminution drastique des distances entre les différents lieux, et donc des temps de voyage. Et on sait que le chemin de fer a suscité maintes angoisses, notamment quant à la capacité du cerveau à résister médicalement à des vitesses jusque-là inconnues.

Mais est-ce vraiment le premier témoignage d'une société en train de prendre conscience que son rapport au temps en mutation va l'entraîner vers des rivages inédits ? Nous allons voir que ce processus précède l'arrivée du chemin de fer, qui n'en demeure pas moins un symbole important de cette prise de conscience. Quoi qu'il en soit, les conséquences de ce processus sur les institutions sont importantes : dans un contexte marqué par une accélération constante, leur fonctionnement ne peut être jugé que lent, trop lent⁷. En tous les cas, les conséquences de la fluidification de la vie sociale, et de cette sublimation subséquente de la transparence comme jauge à laquelle son degré de démocratisation est mesuré, sont essentielles. Bien que reconnaissant le problème de l'« idéologisation » de la transparence⁸, le Français Pierre Rosanvallon l'accepte, sur le plan politique, comme l'effet naturel du transfert accru de compétences aux exécutifs. Les responsables politiques se voient ainsi exposés à une curiosité plus intense, et légitime, de la part du public : elle devient une nouvelle expression de la souveraineté populaire⁹. Rosa y scrute, au contraire,

7 *Ibid.*, p. 120.

8 Pierre Rosanvallon, *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, Paris, Seuil, coll. Points, 2006, pp. 261-262.

9 Pierre Rosanvallon, *Le bon gouvernement*, Paris, Seuil, coll. Points, 2015, pp. 367-8.

un moment crucial de la « dépolitisation » du politique où doit triompher l'expert, au nom d'une société qui n'aurait plus envie de se satisfaire des sortilèges alambiqués des mécanismes institutionnels de l' « ancien » temps. Le politologue français Zaki Laïdi ne dit pas autre chose : l'avènement de l'urgence omnipotente que provoque cette rupture du rapport traditionnel au temps et à la distance¹⁰, par la déconnexion d'un présent qui absorbe le passé et le futur, condamne l'acte de représentation et toute forme de médiation en privilégiant la satisfaction immédiate que vénère le « présent autarcique », selon son expression¹¹. C'est sur ces bases que l'on pourra suivre l'évolution de la transparence comme facteur structurant de la modernité.

C'est la faute à Rousseau...

Si l'on estime que notre modernité débute au XVIII^e siècle avec les Lumières, en France, et l'*Aufklärung* en Allemagne, c'est au même moment que, à travers les premières interrogations que soulève le culte de la raison, germe aussi une vision du monde plus hostile à l'égard des fonctionnements sociaux fragmentés que suggérerait l'*imperium* de la liberté individuelle. Le rationalisme induit des modes d'organisation inédits au milieu desquels règne l'individu, investi d'une autonomie que lui fut longtemps interdite. Les Lumières françaises insistent sur sa souveraineté face à l'obscurité des temps anciens, symbolisés par l'Église catholique. Contre l'arbitraire d'un pouvoir occulte né de l'alliance entre le trône et l'autel doit s'imposer la liberté, porteuse d'une clarté nouvelle sur les processus sociaux. La sphère privée doit être protégée contre le secret de l'absolutisme. Sur le plan économique, les Lumières envisagent une société tournée vers l'efficacité où l'individu se réapproprie le pouvoir

10 Zaki Laïdi, *Le sacre du présent*, Paris, Flammarion, 2000, p. 228.

11 *Ibid.*, pp. 166 et 118.

sur lui-même : la division du travail, théorisée par Adam Smith, en est l'une des applications les plus puissantes. La raison, qui se veut libre, exige toutefois la « lumière » plutôt que la transparence.

Mais cette approche, matrice de notre modernité, trouve très vite d'impérieux adversaires. Si le romantisme, né en Allemagne, s'affiche comme le principal critique de la modernité, « c'est-à-dire de la civilisation capitaliste moderne, au nom de valeurs et d'idéaux du passé »¹², le premier à dénoncer les méfaits d'une société charpentée sur les seuls préceptes dictés par la raison est Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Bien que planté dans le décor des Lumières, Rousseau occupe une position charnière puisque, dans son œuvre, un soutien à la société moderne s'oppose en même temps à une dénonciation virulente des conséquences de la société jaillie des Lumières. Et c'est, avant les romantiques, à travers la destruction d'une unité originelle mythique qu'il construit un discours où les dégâts causés par la modernité en voie de formation sont cloués au pilori. En quête d'un retour de l'innocence qui aurait accompagné les premiers humains, dans ses premiers *Discours*¹³, le citoyen de Genève, comme le démontre Jean Starobinski, pose la transparence comme mécanisme social au centre de la relation entre l'individu et lui-même, entre les individus entre eux, mais aussi entre l'individu, son environnement immédiat et le pouvoir.

A ce titre, son *Contrat social* ne constituera que l'aboutissement d'une réflexion amorcée dès les *Discours* et prolongée dans *La Nouvelle Héloïse* et *Les Confessions*. Pourfendeur du mensonge qui à ses yeux gangrène la société, Rousseau ne jure que par le dévoilement. Ce retour à l'innocence d'antan dont il rêve ne peut transiter que par une pureté source

12 Robert Sayre et Michael Löwy, *Révolte et mélancolie. Le romantisme à contre-courant de la modernité*, Paris, Payot, 1992, p. 30.

13 Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau, La transparence et l'obstacle (suivi de sept essais sur Rousseau)*, nouvelle édition, Paris, Gallimard, 1971, p. 22.

d'honnêteté et, surtout, de vérité. Un commerce radieux entre les individus ne peut s'épanouir que par l'élimination des obstacles qui obstruent la relation qui les unit. Les agents intermédiaires ne peuvent que polluer la communication entre eux. Pour Starobinski, « le désir de Rousseau est de voir Dieu immédiatement [:] moins il y aura d'intermédiaires et mieux nous saisirons sa pensée divine »¹⁴. Guidé par ses sensations, par ses émotions, l'individu doit pouvoir se mouvoir dans un univers d'où les frontières, perçues comme de vils obstacles, auraient été transpercées : le cristal devient la métaphore à laquelle Rousseau recourt pour illustrer un monde vidé de ses brisures, des écrans qui le découpent en cellules recroquevillées sur elles-mêmes¹⁵.

La société transparente, qui restaurera le bonheur dans des cœurs meurtris par les déchirures que leur a infligées la modernité, se caractérise par une extrême fluidité, une notion que Rousseau, comme le rappelle Starobinski, mobilise fréquemment pour signifier l'univers « cristallin » dont il rêve. Un univers où plus rien ne doit perturber la communication entre des individus qui renoueraient ainsi avec leur égalité foncière¹⁶. Sans doute cette égalité n'est-elle qu'une illusion, mais c'est bien elle qui doit fixer les termes du contrat qui sous-tend la société. Car la transparence, en effaçant les scories qui anéantissent la spontanéité de l'individu saisi dans son authenticité, possède aussi une dimension politique, dont *Le Contrat social* offre le débouché naturel. En fustigeant les élections au Parlement anglais, rabaisées à un acte profondément antidémocratique, Rousseau pose les bases de l'Etat révolutionnaire qui souhaite éjecter toute interférence qui se dresserait entre l'individu, libre et maître de lui, et le pouvoir, qu'il doit « voir » directement, en toute transparence. L'égalité parfaite à laquelle il aspire légitime de la sorte un Etat qui ferait fi d'une artificielle représentation. L'abolition des corporations par

14 *Ibid.*, p. 90.

15 *Ibid.*, p. 300.

16 *Ibid.*, pp. 311-312.

l'Assemblée constituante répondra à ce même désir d'une extinction des intermédiaires censés brouiller la relation entre l'individu et le pouvoir.

Du romantisme à l'anarchisme

Cette lecture de la pureté du lien qui doit unir l'individu et son environnement mental et physique alimentera le courant romantique, qui se dégage vers la fin du XVIII^e siècle comme, nous l'avons dit, en réaction à la modernité. La question de recoudre les blessures qui strient le grand Tout matriciel obsède les poètes romantiques, de Novalis à Hölderlin. Celui-ci est d'ailleurs l'auteur d'une ode à Rousseau qui tend une passerelle entre ce dernier et le romantisme sur le point de repenser la place de l'individu dans une cosmogonie que l'on ne peut embrasser que dans son unité. Sublimé par l'ambition d'abattre les cloisons qui zèbrent l'humanité, le romantisme cherche à renouer les fils d'un dialogue interrompu par les Lumières entre le conscient et l'inconscient¹⁷. La raison est traquée dans son abrasive capacité à dessécher l'âme, en l'enserrant dans un corset contraignant, nettoyé de toute sensibilité à la réalité du monde. Au rationnel doit être privilégié non l'antirationnel, mais un irrationnel redécouvert non dans une fausse nostalgie du passé, mais comme une plongée dans cette innocence qui électrisait Rousseau et où le passé symbolise l'unité perdue.

Au Moi autonome et fier de son individualité fait désormais face un Moi qui se vit dans sa singularité, partie d'un ensemble qui le dépasse. On ne saurait donc emprisonner le Moi dans l'accumulation de biens ou dans l'organisation mathématique d'une société mue par une efficacité inhumaine. Il ne peut être libre que dans la pureté restaurée de sa présence au monde, dans un horizon qui ne serait pas inexorablement bouché par

17 Georges Gusdorf, *Le romantisme*, volume II, 2ème édition, Paris, Payot, 1993, pp. 118, 213 et 214.

les miasmes de la modernité. Quadrillé par les dogmes d'une raison maîtresse absolue de la finalité humaine, le collectif doit reflleurir dans une communication libre entre ses parties, dans une intangible unité organique. La communauté, expression du Tout, supplée la société, comprise comme un agrégat d'individus atomisés et n'obéissant qu'aux consignes d'une raison hypertrophiée. Rétablir ce lien brisé avec le grand Tout passe ainsi par une réconciliation transcendante avec la nature, réceptacle de l'authenticité humaine libéré de toute limite, de toute forme de frontière. Le Moi se révélera alors dans une solitude pleine d'un retour à son authenticité « naturelle », comme le magnifiera Caspar David Friedrich dans ses toiles.

Cette dualité entre raison et romantisme trace le cadre philosophique dans lequel se construira tout le XIX^e siècle. Cette relation dialectique nourrit quasiment toutes les pensées politiques qui vont se constituer dans le souci de proposer une nouvelle lecture après la chute de Napoléon. Faut-il conserver tel quel l'héritage de la Révolution ou hasarder de nouvelles synthèses qui en préserveraient l'essentiel tout en le protégeant des dérives de la Terreur? Le romantisme connaît alors deux déclinaisons principales. La première se réfugie dans un Ancien Régime ressuscité où l'unité entre le roi et son peuple serait restaurée sous la surveillance bienveillante de l'Eglise. Réinvestie de son magistère moral et spirituel, elle guiderait à nouveau ses fidèles sujets, que les fantasmes de la raison irradiante auraient égarés. Le second rameau de l'arbre romantique postrévolutionnaire s'installe aux antipodes du romantisme monarchiste : il s'agit de l'anarchisme. Ce romantisme présocialiste puise également ses racines dans une unité du monde à reconstruire : les Lumières sont bonnes en tant qu'elles ont détruit l'arbitraire royal mais la liberté individuelle ne peut être une fin en soi. Elle doit aider l'individu à s'intégrer dans une société capable de s'organiser spontanément sans hiérarchie, à l'abri de toute autorité politique, économique ou religieuse.

Saint-Simon, Proudhon et Coeurderoy

Ce romantisme anarchiste, qui entend repenser le rôle de la raison en dehors de ses modes opérationnels parlementaires et économistes, va s'élever sur un grand nombre de thèmes romantiques et rousseauistes. Le vicomte Claude-Henri de Rouvray de Saint Simon (1760-1825), lointain parent du célèbre mémorialiste de la cour de Louis XIV, est le premier à esquisser une synthèse de type anarchiste, ou plutôt pré-anarchiste pour être précis. Qualifié par Marx de « socialiste utopiste », il désire unir les apports révolutionnaires à un fonctionnement social qui ne s'embourberait pas dans l'égoïsme libéral et capitaliste. A la dialectique hégélienne fondée sur le mouvement, Saint-Simon en préfère une autre, articulée sur le réseau et la connexion de toutes ses parties entre elles, comme l'explique Pierre Musso. Il se propulse dans l'« interconnecté », pour user d'un terme un brin anachronique. Supérieurs aux « solides », les fluides caractérisent la réalité d'une société perçue comme un « organisme-réseau », un organisme compris comme une « totalité concrète »¹⁸.

Saint-Simon a foi dans l'art des industriels. Lui-même actif dans la haute finance où il s'enrichira avant de tout perdre, et longtemps convaincu que la réponse aux drames sociaux réside dans la science, il souhaite octroyer aux entrepreneurs la première place dans la gestion de la société. Mais même sa confiance dans le progrès industriel, découplé d'une science rédemptrice dont il commence à douter dès 1816, détient, chez Saint-Simon, une dimension romantique dans la mesure où elle constitue un passage vers un monde nouveau, au-delà des limitations d'un pur rationalisme asséchant, empêtré dans ses codifications sociales et hiérarchiques. A sa place émergerait une société portée par la seule fluidité de son organisation où « le réseau assure la médiation entre la contradiction

18 Pierre Musso, *Saint-Simon et le saint-simonisme*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je?, 1999, pp. 35-36.

élémentaire et la totalité concrète et rationnelle qu'est l'organisme. Cette logique organistique est celle du réseau, totalité composée de chemins et de connexions qui permettent la circulation de flux¹⁹. Et le politique doit suivre une voie identique : tenant l'Etat en horreur, comme tous les anarchistes après lui, Saaint-Simon veut réaliser l'administration des choses plutôt que le gouvernement des personnes. Ce réseau, Zaki Laïdi le voit lui aussi comme la métaphore parfaite de la société vouée au culte du présent²⁰.

Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) franchit un pas supplémentaire. S'il prophétise lui aussi la fin de l'Etat, incarnation d'une autorité dévastatrice, il réfléchit sur la nouvelle organisation dont doit se doter la société en d'autres termes. Pas plus que Saint-Simon, il n'utilise le mot « transparence », mais c'est bien vers cet objectif que tend sa pensée. Sans doute, le « père de l'anarchisme », originaire de Besançon, n'éprouve-t-il aucune amitié pour Rousseau. Comme les libéraux et Hegel, il juge son contrat social fondateur d'un Etat investi du pouvoir extravagant de décréter ce que signifie la liberté, pire encore de forcer les individus à être libres. Comme Bakounine reprochera à Marx de prôner la dictature sans voir que son caractère prolétaire ne la sauve en rien de son mal intrinsèque, Proudhon accuse Rousseau, bien qu'amoureux de la liberté, de favoriser hypocritement, par son contrat, l'expansion de la loi, vecteur de l'oppression et de l'autorité. Pour Proudhon, le contrat est dès lors porteur de sens, non comme distributeur d'un pouvoir venu « d'en haut », mais comme base de l'échange, de l'accord conclu par les individus eux-mêmes autour d'un projet commun.

C'est par le contrat que la société peut « s'autogérer », avec un mutualisme qui doit amener la suppression des obstacles empêchant les individus de pouvoir communiquer, commercer, vivre ensemble, sans que

19 *Ibid.*, p. 37.

20 Laïdi, *Le sacre du présent*, op. cit., p. 155.

le regard inquisiteur de l'autorité ne vienne briser l'harmonie que seule la coopération peut faire naître. Voilà la transparence nantie de la capacité d'instaurer la confiance et la vérité dans l'échange, socle de la vie sociale. La mutualité doit rapprocher producteurs et consommateurs en donnant corps à une nouvelle économie débarrassée de tout intermédiaire, dénoncé dans sa nocivité perturbatrice de l'harmonie. Une autre forme de réseau fonctionnant dans sa propre logique est ainsi suggérée. Proudhon le décrit en 1851 dans *L'Idée générale de la Révolution au XIX^e siècle*²¹ :

Les seuls agents de la production étant l'intelligence et les bras de l'homme, il est dès lors possible d'organiser la production, d'assurer la circulation des produits et leur consommation normale par le seul fait de la communication directe des producteurs et des consommateurs, appelés par suite de la suppression d'un intermédiaire onéreux et de l'établissement de rapports nouveaux, à recueillir les bénéfices que s'attribue actuellement le capital, ce souverain dominateur du travail, de la vie et des besoins de tous.

Dans le même livre il ajoute, aussi pour montrer les efforts que la société mutuelliste exige²² :

Généralement [...] dans toutes les associations, les ouvriers, pour se passer des intermédiaires, commissionnaires, entrepreneurs, capitalistes, etc., qui, dans l'ancien ordre des choses, s'interposent entre le producteur et le consumma-

21 Cité dans Pierre Ansart, *Proudhon. Textes et débats*, Paris, Le Livre de Poche, Paris, 1984, p. 288.

22 *Ibid.*, p. 289.

teur, ont dû travailler un peu plus, se contenter d'un peu moins. [...]

Mais la société vouée à une transparence réticulaire, ne trébuchant sur aucun obstacle qui obérerait la libre expression de l'initiative individuelle, connaît son couronnement avec le poète Ernest Coeurderoy (1825-1862)²³, certes moins célèbre que Saint-Simon ou Proudhon. Sa prose enflammée révèle dans sa quintessence une société réconciliée avec elle-même par la magie d'un progrès technique qui métamorphoserait le monde pétrifié d'aujourd'hui en un monde transfiguré où la mobilité des individus provoquerait un vaste brassage culturel, gage d'une solidarité inédite par-delà les différences, abolies, évacuées. Ce romantisme de la vitesse annonce en quelque sorte les futuristes italiens du début du XX^e siècle. Chez Coeurderoy, réfugié en Suisse après le coup d'Etat du futur Napoléon III et qui se suicidera près de Genève, « l'Humanité doit accomplir son destin au milieu de la Nature »²⁴ pour parvenir à la révolution salvatrice et égalitaire.

Le développement de la mobilité permettra à l'individu de se trouver partout en même temps grâce à des moyens de transport qui effaceront simplement les frontières. « Je suis de toute nation, de toute société », s'exclame-t-il : la société enfin fluidifiée sera enfin prête pour la grande transformation qui régénérera l'humanité. Une société transparente, où l'ubiquité remplacera la distance, surgira de terre, apothéose de la quête fraternelle inaugurée par la Révolution française et d'une prospérité enfin advenue. Le chemin de fer devient désormais le symbole de ce monde réinventé et pacifié²⁵ :

23 Olivier Meuwly, « Le romantisme libertaire d'Ernest Coeurderoy », in Alain Brosat (dir.), *Ernest Coeurderoy (1825-1862). Révolution, désespoir et prophétisme*, Paris, L'Harmattan et Forum ITS de Lorraine, 2004, pp. 11-22.

24 Ernest Coeurderoy, *Jours d'exil*, tome III, Paris, Stock, 1910, p. 23.

25 *Ibid.*, tome I, p. 225.

Les distances se rapprochent, les hommes se touchent, les races se croisent, les produits les plus divers sont échangés partout. La vitesse des moyens de locomotion resserre l'étendue ; la matière s'anime ; les chemins tourbillonnent sous des machines plus rapides que la fumée ; le Dieu de l'industrie hurle dans l'espace et trouble le monotone recueillement de la nature.

Le libéralisme : la transparence de la non-transparence

C'est contre ce monde unifié, fluide, transparent, rousseauiste à certains égards, que le libéralisme prétendra prolonger les idéaux révolutionnaires, lavés de leurs excroissances jacobines. Il entend défendre la nécessité de la division et de la séparation pour mieux protéger la liberté. L'attitude du libéralisme, qui commence à prendre forme au début des années 1820, est en réalité ambivalente. Le Moi libéral, autonome, régi par les seuls mouvements de sa liberté, cohabite avec le Moi romantique, rouage du grand Tout qui n'accède à sa pleine liberté que dans la conscience de sa position subordonnée, notamment, à la Nature. De même il hésite à s'abandonner aux diktats de la seule raison nantie d'une puissance tutélaire. La passion, contrôlée cependant, reste un ressort de la vie, rétive aux schémas préconstruits par un rationnel étouffant. Germaine de Staël (1766-1817) a bien mis en évidence, dès 1796, cette dimension d'un libéralisme bien compris : « Les événements sont extérieurs à la vie ; sa véritable source est tout entière dans nos sentiments »²⁶.

Néanmoins, Benjamin Constant (1767-1831) ne cessera d'insister sur la nécessaire séparation, même si elle n'est pas incompatible avec le respect

26 Germaine de Staël, « De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations », in Laurent Theis (édition établie et annotée par), *Madame de Staël. La passion de la liberté*, Paris, Robert Laffont, 2017, p. 39.

du sentiment, notamment religieux, comme moteur de l'individu, entre l'Etat et la société. Une séparation que le romantisme, quelle que soit son orientation politique niait. Inspiré par Sieyes, qui transpose l'indispensable division du travail sur le terrain politique où le peuple ne peut gouverner qu'à travers ses représentants, élus et dédiés professionnellement à leur métier de législateur²⁷, Constant renoue avec les principes fondamentaux des Lumières. Montesquieu, et avant lui Burlamaqui, ont tracé le cadre des rapports entre Etat et société, et de leurs limites respectives, que le romantisme, réticent à suivre le rationalisme des Lumières, avait brouillées. L'union de l'Etat et de la société dans le grand Tout transformé en immense réseau dont les composantes pourraient communiquer entre elles sans la moindre difficulté, ne peut plus être tolérée. Constant, et les libéraux après lui, va donc fonder sa théorie de la liberté politique sur une stricte distinction entre l'Etat et la société²⁸.

Refusant la confusion entre l'Etat et la société que laisse percer le romantisme, loin de toute velléité anarchisante, le libéralisme admet en effet l'existence de l'Etat, mais tient à le tenir sous une surveillance stricte. Détenteur de l'autorité, il doit être placé sous observation constante. Pour préserver la sphère privée des intrusions auxquelles le pouvoir est par nature peu apte à résister, il sied dès lors de matelasser la liberté dans un écrin de protections, qui trouveront leur formulation juridique et impérative dans la Constitution. La Constitution devient ainsi le moyen de maintenir une distance nécessaire entre la sphère privée et la sphère publique, toujours suspecte de vouloir écraser l'individu. Et cette digue constitutionnelle ne gagne son efficacité qu'avec le Parlement, où se jouent les transactions entre les intérêts sociaux qui y sont représentés et où éclosent les compromis à la base de la gestion de la communauté. Mais il est exclu

27 Pasquale Pasquino, *Sieyes et l'invention de la Constitution en France*, Paris, Odile Jacob, 1998, pp. 37-39.

28 Pierre-Henri Tavoillot, « Benjamin et l'autocritique libérale », in Alain Renaut (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, vol.4 : Les critiques de la modernité politique, Paris, Calmann-Lévy, 1999, pp. 119-131.

de laisser ce Parlement agir à sa guise. D'où la nécessité de contrepouvoirs affûtés. Constant le répète en 1814 : « Le souvenir de nos assemblées sans contrepoids nous inquiète et nous égare sans cesse »²⁹.

Logiquement, Rousseau figure parmi les cibles privilégiées de Constant : son contrat social est considéré comme l'outil le plus sophistiqué de la domestication de la liberté. Mais le libéralisme est conscient que la transparence, dont il se méfie quand il pense l'architecture politique idéale de la société, ne peut être honnie en soi. Elle est au contraire cruciale pour un contrôle digne de ce nom : Constant se déclare favorable à la publicité sous toutes ces formes, y compris la discussion publique pour démasquer l'erreur, le faux³⁰. Et après Bentham, le libéralisme plaidera, dans cet esprit, pour la liberté de la presse et pour la publicité des débats parlementaires ; la conquête de ce droit constituera l'une de ses premières victoires³¹. Mais Pierre Rosanvallon a montré que la publicité de type libéral n'avait rien à voir avec la transparence marquée, elle, par une forte consonance morale³². La transparence « libérale » n'est qu'un moyen. Ce besoin de transparence ne doit en effet pas faire illusion. Laissée à elle-même, elle se muera en agent de l'autorité ou, pire, ouvrira la porte à des décisions absurdes. Ainsi, contre Kant qui affirmait qu'au nom de la sincérité on doit dénoncer un ami même s'il est recherché par un brigand, Constant défend au contraire un droit au mensonge³³, au secret, comme le revendiqueront Georg Simmel³⁴ au début du XX^e siècle et les

29 Benjamin Constant, « Réflexions sur les Constitutions, la distribution des pouvoirs, et les garanties, dans une monarchie constitutionnelle », in *Œuvres complètes*, VIII, 2, Tübingen, Niemeyer, 2005, p. 1125.

30 Stephen Holmes, *Benjamin Constant et la genèse du libéralisme moderne*, trad. de l'anglais, Paris, Presses universitaires de France, 1984, 335-340.

31 Sandrine Baume, « Exposer les affaires publiques au regard des citoyens. Les raisons justificatives du principe de transparence », in Martial Pasquier (dir.), *Le principe de transparence en Suisse et dans le monde*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 2013, pp. 183-196.

32 Pierre Rosanvallon, *Le bon gouvernement*, op. cit., p. 356.

33 Cf. François Boituzat, *Un droit de mentir ? Constant ou Kant*, Paris, Presses universitaires de France, 1993.

34 Cf. Georg Simmel, *Secret et sociétés secrètes*, trad. française, Paris, Circé, 1998 [1908].

sceptiques contemporains à l'égard de la transparence divinisée, comme Han.

Société et Etat : un couple reformé

La séparation libérale entre la société et l'Etat va néanmoins s'imposer comme la norme que l'on retrouvera au fondement de la création des Etats-nations au cours du XIX^e siècle. Elle stimulera la réflexion politique quant à la recherche de l'équilibre idéal entre les deux sphères. Car l'Etat ne cesse de prendre de l'importance comme arbitre des conflits sociaux sinon comme gestionnaire d'une société où s'épanouit la liberté individuelle, moteur de l'initiative démocratique et économique. Le libéralisme a-t-il contribué, par ses propres apories, au gonflement de l'Etat contre qu'il prétendait paradoxalement combattre, comme le suggère Marcel Gauchet³⁵? Peu importe dans le cas présent. Le fait est en revanche que l'Etat bureaucratique empiètera désormais de plus en plus sur la liberté d'action de l'individu, au nom d'une société éprise d'égalité et au fur et à mesure que de nouvelles missions lui seront confiées. Et ce processus va s'accélérer dans les années 60 du XX^e siècle où l'Etat « classique », social et libéral, issu de la Seconde Guerre mondiale, est vivement contesté dans sa dimension autoritaire qu'il est accusé d'avoir hérité des années 30. Au nom d'une liberté à bien des égards « absolutisée » s'enclenche un mouvement libertaire qui s'approprie la parole d'une société qui chercherait à reconquérir son autonomie face à un Etat toléré au service de cette même société. La postmodernité qu'elle inaugure voudra réinventer la société dans le refus de toute limite, de toute frontière³⁶.

35 Marcel Gauchet, « Préface », in Benjamin Constant, *De la liberté chez les Modernes*, coll. Pluriel, Paris, Le Livre de poche, 1980, pp. 70-81.

36 Cf. Shmuel Trigano, *La nouvelle idéologie dominante*, Paris, Herrmann, 2012.

Le rapport à l'histoire en sortira lui aussi bouleversé, avec la montée du « présentisme » théorisé par François Hartog³⁷.

S'actionne ainsi une nouvelle fusion de l'Etat et de la société, ou plutôt l'absorption de l'Etat par la société « étatisée », qui, loin d'amoinrir la puissance de l'Etat, la décuple au contraire, en laissant la société sans moyen d'intervention contre lui. Une défiance apparaît envers les institutions, que les années 80 n'atténueront guère alors que les aspirations libertaires de la décennie précédente se conjuguent désormais avec l'élan « néo-libéral », qui rappelle que la liberté individuelle ne peut être que totale, y compris dans le secteur économique. La méfiance à l'égard des pouvoirs s'accroît; le besoin de « savoir » aussi. Le monde politique sera bientôt attaqué dans ses accointances avec cet Etat qui s'est arrogé un nouveau pouvoir sur le corps social. La tension, proche de son paroxysme après la chute du Mur de Berlin, devient insupportable lorsque l'équilibre post-guerre froide, si difficilement atteint au début du XXI^e siècle grâce aux bienfaits provisoires à la mondialisation économique et technologique, s'écroule sous les coups de la crise financière puis économique de 2008/2009. Comme nous le disions en introduction, le torrent de la transparence comme réponse aux dysfonctionnements politiques, économiques et sociétaux, a désormais libre cours, tandis que la démocratie représentative traverse une crise terrible. La transparence, comme solution universelle à un Etat confisqué par les présumées « élites », constitue le recours ultime destiné à reconstruire une confiance déçue.

Ce sont les mêmes instruments, convoqués au fil de l'histoire par les tenants d'une société transparente, qui sont à nouveau sollicités, avec l'aide décisive de la révolution numérique à l'œuvre depuis le début du millénaire : les utopies de Coeurderoy et Saint-Simon gravitant autour d'une

37 Cf. François Hartog, *Croire en l'histoire*, Flammarion, Paris, 2013, pp. 99-107. Cf. aussi Henry Rousso, *La dernière catastrophe. L'histoire, le présent, le contemporain*, Gallimard, Paris, 2012.

société-réseau totalement interconnecté semblent se matérialiser. Aucun secteur de la vie sociale n'échappe aux réformes promises par la transparence : la vie économique en vient également à se repenser avec l'ambition d'éliminer toute forme d'intermédiation, comme le propose Jeremy Rifkin³⁸. La politique, désormais territoire sublimé d'une transparence munie de toutes les vertus, connaît même un mouvement politique, le parti pirate, qui a placé la « liquid democracy » au cœur de son programme³⁹. Après quelques résultats probants en Allemagne entre 2012 et 2014, il a fini par succomber sous le poids de ses propres contradictions. A tout le moins, comme le suggère Pierre Rosanvallon, de sa phase utopique avec Rousseau, la transparence, « idéologisée », est devenue un instrument politique des sociétés démocratiques modernes.

Mais quels seront les effets de cette société désormais « transparente », notamment sur le plan politique ? Faut-il s'en inquiéter avec Byung-Chul Han ou Zaki Laïdi ? Ou la comprendre comme une évolution normale d'un système politique soumis à des rapports de force inédits entre l'Etat et la société ? On sait depuis George Orwell, qui est souvent appelé comme témoin critique privilégié de notre postmodernité mais cette fois fort à propos, qu'une société transparente peut devenir totalitaire. L'utopie peut tourner en dystopie... C'est tout l'enjeu du débat allumé par les critiques de la transparence omniprésente dont la présente contribution n'a essayé que de retracer brièvement la longue histoire.

38 Cf. Jeremy Rifkin, *La nouvelle société du coût marginal zéro : l'internet des objets, l'émergence des communaux collaboratifs et l'éclipse d'un capitalisme*, trad. de l'anglais, Paris, Les Liens qui libèrent, 2014.

39 Cf. Martin Häusler, *Die Piratenpartei. Freiheit, die wir meinen. Neue Gesichter für die Politik*, Berlin et Munich, Scorpio, 2011.