

François Busnel
Frédéric Tellier

Frédéric Grolleau
Jean-Pierre Zarader

LES MOTS DU POUVOIR

Précis de vocabulaire

Préface de François Dagognet



VINCI

2-910313

2034080

32.

LES MOTS DU POUVOIR

Précis de vocabulaire

de François Buisson

et de Eric Grolleau

et de Jean Tulier

et de Pierre Zarader

Préface de François Dagognet

8°R

117157

DITIONS VINCI

Paris

LES MOTS DU POUVOIR

88
1914

LES MOTS DU POUVOIR

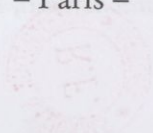
Précis de vocabulaire

François Busnel
Frédéric Grolleau
Frédéric Tellier
Jean-Pierre Zarader

Préface de François Dagognet

ÉDITIONS VINCI

— Paris —



DL 13 AVR. 96 15664

Bureau 2141674

LES MOTS

Collection dirigée par François Busnel

La loi du 11 Mars 1957 n'autorise que les « copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective ». Elle autorise également les courtes citations effectuées dans un but d'exemple et d'illustration. Toute représentation ou reproduction, intégrale ou partielle, faite sans le consentement de l'éditeur, de l'auteur, de ses ayants droit ou ayants cause, est illite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

ISBN 2-910313-03-4

© Éditions Vinci, 1995.



AVERTISSEMENT

Mettre les mots du pouvoir à la question, tel est l'enjeu de ce petit livre. Car, même s'« il n'y a pas sur terre de puissance à laquelle on puisse le comparer », comme l'énonce la sibylline phrase placée en frontispice du *Léviathan* de Hobbes et reproduite ici en couverture, le pouvoir est un terme ambigu. Une clarification des mots du pouvoir ne mettra sans doute pas fin aux maux dont le pouvoir est la source, mais permettra du moins de s'orienter dans la pensée d'une notion qui, par-delà la séduction ou la répulsion qu'elle inspire, demeure le lieu d'un débat fondamental.

Nous ne prétendons pas ici traiter de manière exhaustive chaque concept constitutif des relations de pouvoir, une encyclopédie n'y suffirait pas. Plus modestement, notre intention est, au carrefour de la philosophie, du droit et de la science politique, d'approfondir des termes qui nous apparaissent importants parce que susceptibles de donner lieu à des contresens, à des confusions ou à des simplifications abusives, sans souci de les aborder tous et au risque, parfois, de nous montrer partiels et partiaux : une telle approche (déjà utilisée dans la *Petite histoire des idées philosophiques*¹ à laquelle plusieurs passages sont librement empruntés) explique l'absence de certains mots comme de certains auteurs.

Ce livre tente d'établir des passerelles entre les mots et de relier entre eux les concepts du point de vue synoptique. Le sigle * placé après un mot signifie que ce dernier fait l'objet d'un chapitre particulier et invite le lecteur à s'y reporter. Afin de fournir au lecteur un repère chronologique précis, nous nous sommes efforcés d'indiquer pour chaque ouvrage, outre la date de l'édition contemporaine, l'année de première publication.

LES AUTEURS

1- Jean-Pierre Zarader, *Petite histoire des idées philosophiques*, Ellipses (1994).

AVERTISSEMENT

Qu'ici soient remerciés ceux et celles sans qui ce livre n'aurait pas vu le jour, et tout particulièrement François DAGOGNET, Professeur Émérite à l'Université Paris-I et ancien Président du Jury de l'Agrégation de Philosophie, qui a bien voulu préfacer cet ouvrage, et Pierre MANENT, Directeur d'Études à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, pour ses conseils et son soutien tout au long de la réalisation de ce travail.

PRÉFACE

Nous tenons à fournir quelques indications au lecteur qui va ouvrir ce livre, *Les Mots du pouvoir*, afin qu'il ne se méprenne pas.

Il m'a toujours semblé que, pour le chercheur, il valait mieux, dans une bibliothèque, commencer par consulter le catalogue dit thématique, – celui des mots-clés – plutôt que celui des auteurs : par-là même, on repère déjà les concepts, tout ce qui a focalisé la pensée jusqu'ici. De plus, la table des noms ne nous indique qu'un ouvrage, une "seule pensée", tandis que le tiroir des thèmes nous propose une nébuleuse de références, tout un réseau de renvois.

Or, *Les Mots du pouvoir* répond à la même ambition : tenons-le déjà pour un méta-livre de la vie politique ou organisationnelle, puisqu'il tisse pour nous un ensemble réticulaire : les auteurs se sont souciés non seulement des termes, mais encore des synonymes apparents ainsi que de leurs opposés ; ils ne se sont pas bornés aux "mots", mais y ont ajouté les auteurs qui les ont enrichis. Que d'interrelations ! Nous dépassons ici de loin le style énumératif du catalogue, puisque sont exposés à la fois les mots et les noms, ainsi que le réseau des proximités et celui des différences, sans oublier la plage des "médiants" entre les uns et les autres. Nous sommes en présence d'une sorte de "topologie sémantique généralisée".

Mais, contrairement aux apparences, ce n'est pas un dictionnaire, surtout pas ! Il ne s'agit pas de passer en revue les termes essentiels. En effet, loin que les auteurs de ce travail se bornent à des définitions, chacune de leur rubrique ouvre la porte à une discussion tendue sur le pouvoir. Un dictionnaire arrête ou fixe le sens ; ici, on l'inquiète plutôt. Le dictionnaire se garde bien de révéler le drame sous-jacent à chacun des mots qu'il analyse : il rassure. Ici, on pousse à la réflexion, puisque sont mises en relief les divergences, les palinodies et surtout l'aura dialectique qui entoure nos outils d'analyse et de compréhension du social. Le dictionnaire est encore énumératif et exhaustif, tandis que *Les Mots du pouvoir* est résolument sélectif : il n'a voulu retenir que l'essentiel. Il a même été jusqu'à ne pas s'arrêter au mot "pouvoir". Pourquoi ? Sans doute parce qu'il en est question partout (alors pas d'entrée particulière pour ce protégé !) ; toujours il se niche sous les autres mots, ceux qui

entraînent avec eux les pensées comme les réalisations. En sens contraire, les auteurs n'ont pas craint d'élargir la circonférence de leur domaine : ainsi, ils discuteront, entre autres, du "sacré", du "secret" et même de la "corruption", mais ils sauront montrer comment ces éléments, apparemment éloignés, rentrent bien dans leur territoire (le sacré ne se sépare d'ailleurs pas du sacre, de même, pour l'exprimer rapidement, secret dérive de *secernere*, écarter, d'où aussi le secret d'État).

Mais si *Les Mots du pouvoir* peut se comparer à un ensemble thématique – et il ouvre explicitement des pistes, après chacun de ses paragraphes –, il en est aussi éloigné : le premier ne nous apprend rien sur le contenu de ce qu'il range, il se contente d'aligner et de disposer, les uns à la suite des autres, les divers sémantèmes succinctement qualifiés, alors que, dans *Les Mots du pouvoir*, on apprend à réfléchir sur eux, à entrer profondément en eux, jusqu'à rejoindre leurs racines. La différence est du tout au tout !

Il nous a surtout semblé, dans ce texte voué à la clarification et à l'exploration quasi cartographique d'un vaste champ culturel – celui du socio-politique – que chacun des mots analysés avait été assurément pris en compte, fouillé et retourné, mais que le sens en naissait toujours à l'intersection de plusieurs courants qui se retrouvaient en lui. De là, tant d'ambiguïtés, de balancements ou de mouvements de flux et reflux dans notre vocabulaire.

Donnons-en au moins deux illustrations : le mot "ennemi", par exemple, ne souffre pas de difficulté majeure ; on sait bien ce qu'il signifie. Pas du tout ! Le livre ne s'en tient pas là : il nous prouve, avec les auteurs et leur argumentaire, la nécessité de celui qu'on croyait devoir chasser ou supprimer. L'altérité conditionne notre propre identité ou notre vitalité ; la dualité "ami-ennemi" gît au cœur de l'existence humaine comme du développement socio-politique. Et Victor Hugo en devient lumineux : « Ami est quelquefois un mot vide de sens, ennemi jamais » !

"Violence" nous donnera le même éclairage, il est vrai, de façon inverse : après avoir justifié quasi rationnellement cette riposte à une oppression sourde, qui, en effet, appelle le feu, il nous est montré le déficit ou l'insuffisance d'une destruction qu'un vrai pouvoir devrait non pas réprimer, mais rendre impossible (il convient de s'adresser aux causes et non aux effets !).

Bref, sous la notion la plus anodine, nous assistons à des affrontements théoriques et à des mouvements d'importance ; ceux-ci se poursuivent d'ailleurs, parce que les problèmes ont été systématiquement ouverts,

sans qu'ils puissent être clos, d'autant qu'a toujours été écarté le recours à une sorte de technicisation de la vie communautaire, qui nous proposerait alors une réponse apparemment indiscutable !

Mais nous ne voulons qu'alerter le lecteur de cet ouvrage – un fil d'Ariane pour sa méditation et sa propre descente dans le labyrinthe politique : ce n'est pas un livre qu'il ouvrira, mais un livre sur les livres et avec eux tous. Ce n'est pas davantage un abécédaire, mais une réflexion généralisée, la cartographie conceptuelle de l'existence sociale.

Il convient de saluer ceux qui, à l'intérieur du livre, de son univers et parfois de ses limites, inventent des livres nouveaux et le sortent un peu hors de son cadre. Ne voyons pas en celui-ci un "multi-média", loin de là, puisqu'il demeure dans la "lecture-écriture", mais il la dépasse sensiblement. Est proposée une lecture de la lecture-écriture des Maîtres de la pensée, une néo-lecture qui va aux fondements de nos textes et de nos jugements – les mots premiers – et qui s'emploie à sauver ceux-ci tant de leur fonctionnalité que de leur signification trop convenue ou trop élémentarisée.

François DAGOGNET

... et de la perspective de la vie, dans un monde où la mort est présente à tout moment, et où la souffrance est une part inévitable de l'existence. Le poète se livre à une réflexion profonde sur le sens de la vie, et sur la manière dont nous devons vivre en présence de la mort. Il évoque les joies simples de la vie, les moments de bonheur éphémère, et les tristesses qui nous accompagnent. La poésie est une quête de sens, une tentative de saisir l'essentiel de l'existence humaine.

... et de la perspective de la vie, dans un monde où la mort est présente à tout moment, et où la souffrance est une part inévitable de l'existence. Le poète se livre à une réflexion profonde sur le sens de la vie, et sur la manière dont nous devons vivre en présence de la mort. Il évoque les joies simples de la vie, les moments de bonheur éphémère, et les tristesses qui nous accompagnent. La poésie est une quête de sens, une tentative de saisir l'essentiel de l'existence humaine.

... et de la perspective de la vie, dans un monde où la mort est présente à tout moment, et où la souffrance est une part inévitable de l'existence. Le poète se livre à une réflexion profonde sur le sens de la vie, et sur la manière dont nous devons vivre en présence de la mort. Il évoque les joies simples de la vie, les moments de bonheur éphémère, et les tristesses qui nous accompagnent. La poésie est une quête de sens, une tentative de saisir l'essentiel de l'existence humaine.

... et de la perspective de la vie, dans un monde où la mort est présente à tout moment, et où la souffrance est une part inévitable de l'existence. Le poète se livre à une réflexion profonde sur le sens de la vie, et sur la manière dont nous devons vivre en présence de la mort. Il évoque les joies simples de la vie, les moments de bonheur éphémère, et les tristesses qui nous accompagnent. La poésie est une quête de sens, une tentative de saisir l'essentiel de l'existence humaine.

... et de la perspective de la vie, dans un monde où la mort est présente à tout moment, et où la souffrance est une part inévitable de l'existence. Le poète se livre à une réflexion profonde sur le sens de la vie, et sur la manière dont nous devons vivre en présence de la mort. Il évoque les joies simples de la vie, les moments de bonheur éphémère, et les tristesses qui nous accompagnent. La poésie est une quête de sens, une tentative de saisir l'essentiel de l'existence humaine.

« Il me paraît assez triste de constater qu'à son stade actuel la terminologie de notre science politique est incapable de faire nettement la distinction entre divers mots clefs, tels que "pouvoir", "puissance", "force", "autorité", et finalement "violence", dont chacun se réfère à des phénomènes distincts et différents. (...)

Les utiliser comme s'il s'agissait de simples synonymes, non seulement dénote une certaine insensibilité à leur signification linguistique, ce qui paraît assez grave, mais témoigne en outre d'une ignorance regrettable des réalités auxquelles ce langage réfère. »

(Hannah Arendt, *Du Mensonge à la violence*,
p. 143, Presses Pocket, 1969)

Il me paraît assez évident de constater qu'à son stade actuel la terminologie de cette science embryonnaire est incapable de faire nettement la distinction entre divers mots tels, soit que "pouvoir", "puissance", "force", "autorité", et finalement "violence". Tout comme se réfère à des phénomènes distincts et différents (...). Les notions comme s'il s'agissait de simples synonymes, non seulement dénote une certaine insensibilité à leur signification linguistique, ce qui paraît assez grave, mais témoigne en outre d'une ignorance regrettable des réalités auxquelles ce langage réfère.

(Johann Arvid, Du Mieux-être à la violence,
p. 143, Éditions Pocket, 1969)

ABSOLUTISME, DESPOTISME, TOTALITARISME

Le *despotisme* est, selon la définition de Hegel, « la volonté* d'un seul qui vaut comme loi* ». C'est dire que nous sommes ici dans le règne de la pure subjectivité, du pur arbitraire d'une conscience qui agit dans son seul intérêt* personnel. Le despote est, pour reprendre le mot de Bodin, le « seigneur des lois »¹. Aussi le despotisme est-il étranger à la notion d'État de droit, c'est-à-dire de règle commune qui lie tant les gouvernés que les gouvernants : le despote a tous les droits, il donne et il reprend. Dans le despotisme un seul est libre, le prince, et sa volonté est la seule qui vaille. Corrélativement, en un tel État*, il n'y a pas à proprement parler de *citoyens* mais seulement des *sujets*, des sujets en état de sujétion, d'esclavage : ainsi Hegel parlait-il (au XIX^{ème} siècle) des Orientaux comme de ceux qui « ne savent pas encore que l'esprit ou l'homme en tant que tel est en soi libre. (...) Ils savent uniquement qu'un seul est libre ; c'est pourquoi une telle liberté n'est que caprice, barbarie, abrutissement de la passion. (...) Cet unique n'est donc qu'un despote et non un homme libre »².

Le *despotisme éclairé*, notion chère aux philosophes des Lumières, est une contradiction absolue, une sorte de cercle carré. Le despotisme éclairé prétend en effet instaurer la liberté (c'est là sa finalité) de manière autoritaire, despotique, par une voie qui s'oppose précisément à la liberté : les *moyens*, ici, contredisent la *fin*. Cette contradiction est l'essence même du despotisme éclairé (qui est donc moins une utopie* qu'une chimère). L'impensé du despotisme éclairé réside dans le fait qu'il prétend assurer le bonheur des sujets par la seule volonté du prince éclairé par le philosophe. Le gouvernement du despote éclairé n'associe pas davantage les sujets aux affaires communes que le despotisme, mais consiste à trouver chez le philosophe l'amour de la société civile destiné à rendre le souverain* plus juste. Le despotisme éclairé demeure donc

1- Bodin, *Les Six livres de la République*, Livre de Poche, 1993 (1576).

2- Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 28, Vrin, 1982 (1837).

dans le cadre de la domination* : il est toujours le gouvernement* d'un seul, d'un souverain unique, mais que l'on suppose transfiguré par le savoir et ainsi capable de s'affranchir des passions. Le philosophe, précise l'Encyclopédie, « est donc un honnête homme qui agit en tout par raison, et qui joint à un esprit de réflexion et de justesse les mœurs et les qualités sociables. Entez un souverain sur un philosophe d'une telle trempe, et vous aurez un parfait souverain ». Le despotisme éclairé pouvait ainsi apparaître comme une médiation, un moyen terme entre la liberté et l'autorité, une sorte d'adolescence politique. Mais la contradiction qui existe entre le contenu (la liberté) et la forme (qui est non libre), entre la fin et les moyens, montre qu'il s'agit là d'une chimère. Seul change, en fait, le tempérament du souverain supposé pacifié par l'amour de la vérité. Le despotisme éclairé n'est pas l'enfance ou l'adolescence de la liberté, il est, quelles que soient les bonnes intentions du despote, ce qui maintient l'homme en état de sujétion. C'est toujours « la volonté d'un seul qui vaut comme loi », et même si cette volonté est matériellement conforme au droit*, elle est à l'opposé de ce qu'on appelle l'État de droit.

L'*absolutisme*, au contraire, est un État de droit. C'est là une affirmation paradoxale tant cette doctrine qui plaide pour la nécessité d'une souveraineté absolue est confondue avec le règne de la volonté d'un seul, amalgamée au despotisme. Mais le pouvoir absolu n'est pas toujours conforme à l'étymologie du mot "absolu", c'est-à-dire n'est pas "sans lien". Dans l'absolutisme caractérisé par la monarchie royale ou légitime, (« celle où les sujets obéissent aux lois du monarque et le monarque aux lois de la nature »³), on serait tenté de voir dans le souverain absolu un prince qui ne serait pas tenu aux lois qu'il a édictées (il peut en effet les changer). Dans une autre forme d'absolutisme, l'absolutisme de *droit divin*, le souverain absolu a des devoirs puisqu'il doit rendre des comptes à Dieu et respecter les biens et la liberté de ses sujets : il doit édicter des lois⁴. L'absolutisme suppose donc un cadre juridique, et si le pouvoir

3- Bodin, *Op. Cit.*

4- Sur ce point, Hobbes introduira une différence entre loi juste et loi bonne, la loi n'étant bonne que si elle vise au « salut du peuple », c'est-à-dire au maintien de la structure étatique. C'est précisément cette distinction établie par Hobbes qui permet de distinguer l'État absolutiste de l'État totalitaire, ruinant du même coup l'interprétation qui consiste à faire de Hobbes le « précurseur » du totalitarisme ou un théoricien du despotisme. Cf. *Léviathan*, II, 26, p. 289 sq, Sirey, 1971 (1651).

absolu ne se délègue pas, il n'est en aucun cas un pouvoir sans borne : là où règne l'absolutisme, le pouvoir n'est plus assimilable à l'*arbitraire d'une volonté* mais suppose l'organisation rationnelle de règles communes qui lient les gouvernants au respect de l'intérêt* général dont le souverain est le garant et l'incarnation. Le souverain crée des lois, c'est-à-dire subordonne l'*inconstance* de sa volonté à la *permanence* de règles écrites. Au règne de la subjectivité, l'absolutisme répond par l'avènement de l'autorité* universelle de la loi qui lie le prince, comme le sujet, à l'intérêt commun de la sauvegarde de l'État.

L'absolutisme et l'État absolutiste ne font pas de leurs sujets des esclaves. Aux figures de la sujétion ou de la soumission, ils substituent en chacun la reconnaissance raisonnée de la légitimité des lois (c'est le cas, notamment, de l'absolutisme de droit divin)⁵ ou le consentement* rationnel à une autorité que l'on sait garante de sécurité et de protection⁶. On peut donc parler d'une *autorité absolue* au sens où l'autorité ramène le pouvoir à une justification collective, un fondement approuvé, qui lui permet de s'établir et de durer sans recourir nécessairement à la violence*.

L'absolutisme ne s'oppose donc nullement à la liberté politique, mais seulement à cette fausse liberté, à cette ombre de liberté, qu'est le *libre-arbitre individuel*. Le corrélat de l'absolutisme est ainsi moins le sujet que le *citoyen*, conçu de façon abstraite : c'est, au sens métaphysique du terme, une "entité". L'homme n'est pas saisi dans ses déterminations concrètes, sociales, économiques, etc., mais seulement comme citoyen, c'est-à-dire comme membre de l'État. Ces déterminations particulières, qui comme telles ne sont pas réglées par la loi positive, ne sont cependant pas niées par la loi dans l'absolutisme (c'est ce qui différencie cet absolutisme du *totalitarisme*) : elles subsistent précieusement dans ce que l'on peut appeler, avec Hobbes, « le silence de la loi ». C'est de cette distinction entre l'homme et le citoyen, de cette religion d'un homme abstrait, que naîtra, selon Hegel, la *terreur*, la guillotine n'étant rien d'autre que la machine à égaliser les conditions.

5- Ainsi, d'après Bossuet, l'État n'a-t-il pas à rendre de compte aux hommes, ceux-ci étant livrés à leurs passions désordonnées qui les déchirent de par les conséquences du péché originel : seul le souverain, qui est responsable devant Dieu, peut leur assurer la paix et l'ordre, nul ne peut aller contre la loi de Dieu. Cf. *Politique tirée de l'Écriture Sainte*, Droz, 1967 (1704).

6- Cf. Hobbes et les théories du contrat.

Le *totalitarisme*, contrairement à une idée reçue, est également un État de droit, et même un État marqué par l'hypertrophie du droit, un État dans lequel le droit prétend tout régir, y compris ce qui relève de la vie privée, de la subjectivité. Un tel État de droit est d'ailleurs moins, comme on le dit souvent, un super-État qu'une caricature d'État : en effet, un État proprement dit doit avoir la force de laisser jouer en lui la sphère de la liberté individuelle et de l'économique (la sphère de ce que Hegel nomme la « société civile bourgeoise »). Bref, l'État totalitaire est bien un État (contrairement au despotisme), mais c'est un État débile. Il est vrai qu'il refuse lui aussi la différence (ou les différences), comme l'absolutisme abstrait du siècle des Lumières, mais il a davantage le sens du concret. C'est la raison pour laquelle sa machine répressive ne sera pas la guillotine mais le "camp" : on prétend rééduquer parce que l'on est en présence d'une norme* plus concrète que celle, totalement abstraite, du citoyen du XVIII^{ème} siècle.

On pourrait d'ailleurs affirmer que le totalitarisme exprime le souci (exacerbé) de la totalité. Sans doute le totalitarisme entend-il mal la notion de *totalité*, dans la mesure où il ne l'envisage que comme excluant la particularité, c'est-à-dire l'individu, ou encore, en langage philosophique, ce que Hegel appelle le moment de la *différence*. En effet, lorsque Hegel définit l'absolu comme « l'identité de l'identité de la différence », il opère la critique la plus extrême qui soit, aussi bien du totalitarisme que du libéralisme. Car cette phrase signifie que l'absolu (ou l'État) *n'est pas* la différence : un État consacré (comme l'État libéral) à la pure protection des intérêts privés (sphère de la différence) n'est pas un véritable État, un État effectif. Autrement dit, l'individu (la personne, le bonheur, la richesse...) n'est pas la fin ultime d'un État effectif. Mais l'absolu n'est pas davantage la pure et simple *identité*. Ce qui signifie que l'État totalitaire, qui exclut la différence, n'est lui-même qu'une caricature d'État. En ce sens on pourrait affirmer que l'État totalitaire est, paradoxalement, partiel. Excluant la particularité au lieu de l'accueillir en lui-même, de lui faire une place, de la comprendre (au sens étymologique latin du terme, *cum-prare* signifie "prendre avec"), il est inévitable que cette particularité en quelque sorte refoulée devienne à terme le Destin du totalitarisme : c'est ce que Freud appelle le « retour du refoulé », sous la forme du symptôme. La dissidence serait donc à interpréter comme un symptôme plus que comme une solution : elle est elle-même souvent partielle, oubliant l'importance de l'universel ou de la totalité.

Ainsi exclue (non assumée), la particularité se vengera et viendra détruire l'État totalitaire : Antigone viendra défier Créon tout comme les dissidents de tous temps viendront rappeler aux totalitarismes les droits inaliénables de la subjectivité, de la personne. Il est significatif, en ce sens, que nombre de dissidents se réclament du *christianisme* : le christianisme est bien la religion de la personne et c'est la raison pour laquelle il ne pouvait se développer en Grèce mais seulement sous l'empire Romain créateur du droit civil, c'est-à-dire du droit de la propriété et/ou de la personne.

Cela permet peut-être de comprendre (non d'accepter) le totalitarisme au lieu de se borner à le condamner vertueusement. Car le totalitarisme naît d'un réflexe (quasi salulaire) de défense. Il ne peut apparaître que lorsque le souci de la totalité s'est perdu (et il est le rappel de ce souci), que lorsque l'État s'est ravalé au rang de la « société civile bourgeoise », c'est-à-dire au rang de la simple recherche de l'intérêt individuel. C'est quand l'individualisme triomphe ainsi (injustement, au mépris de la totalité, de l'intérêt général, comme dans les périodes de décadence) que le totalitarisme peut apparaître. C'est là une revanche de l'universel contre la particularité omniprésente (une révolte de l'identité contre la différence). Ce serait, en ce sens, l'excès même de la démocratie* libérale qui lui donnerait naissance.

On comprend donc que le régime totalitaire se présente toujours (au moins au début) comme symbolisant une certaine vertu civique (ce fut le cas du nazisme lui-même). Ce n'est pas là un simple masque. C'est un fait : le totalitarisme est d'abord un rappel à l'ordre (à l'universel, à la vertu) contre le désordre (ou prétendu désordre) de la subjectivité, des intérêts privés (même si ceux-ci, profondément, y trouvent leur compte et peuvent jouer un rôle déterminant à l'instar, par exemple, des industriels allemands lors de l'avènement d'Hitler), de la décadence (d'où le lien entre le totalitarisme et le *racisme* : l'étranger est précisément le symbole de cette "différence" que l'on prétend combattre et exclure), et c'est ce qui explique l'adhésion des masses*, une adhésion fervente, au moins au début, adhésion incompréhensible dans la conception traditionnelle du totalitarisme qui ne voit en elle que la terreur exercée sur les masses.

On comprend ainsi en quel sens le totalitarisme ne se confond nullement, comme on le dit parfois, avec le despotisme ou la *tyrannie*. Il n'y a nulle adhésion fervente des masses dans le despotisme ou la tyrannie parce que ces deux régimes ne sont en aucune façon vertueux : ils ne représentent que le règne de l'arbitraire individuel. C'est peut-être ainsi

que l'on pourrait comprendre pourquoi un régime totalitaire ne se reconnaît pas de "grands" ennemis*, pourquoi il les enferme dans des hôpitaux psychiatriques ou les extermine. C'est que, prétendant être le règne de l'universel (abstrait, il est vrai), le totalitarisme ne peut reconnaître comme opposants que des individus qu'il dit s'être ravalés au niveau de la pure particularité : le malade mental ou le sous-homme, selon les cas. Dans les deux cas, l'ennemi *doit* être indigne, alors que l'opposant à une tyrannie peut être "grand" et reconnu comme tel.

PISTES A SUIVRE

Sur le despotisme : Bodin fait de la monarchie seigneuriale (ou despotique) celle où « le prince est fait seigneur des biens et des personnes par le droit des armes et de bonne guerre » (*Op. Cit.*). Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, GF, 1979 (1748), montre que dans le despotisme réside le mal absolu puisque dans les mains du despote sont concentrés les trois pouvoirs (exécutif, législatif, judiciaire).

Sur le despotisme éclairé : Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, p. 563, in *Œuvres philosophiques*, Garnier, 1956 (1773) : « Le gouvernement d'un prince juste et éclairé est toujours mauvais. Ses vertus sont la plus dangereuse et la plus sûre des séductions ».

Sur la différence entre esclave et sujet dans l'État : Spinoza, *Traité théologico-politique*, p. 833, in *Œuvres complètes*, Gallimard-Pléiade, 1954 (1670) : « Il existe donc, selon nous, une grande différence entre un esclave, un fils, un sujet, et nous formulerons les définitions suivantes : l'esclave est obligé de se soumettre à des ordres fondés sur le seul intérêt de son maître ; le fils accomplit sur l'ordre de ses parents des actions qui sont dans son intérêt propre ; le sujet, enfin, accomplit sur l'ordre de la souveraine Puissance des actions visant à l'intérêt général et qui sont par conséquent aussi dans son intérêt particulier ».

Sur la tyrannie : Les Livres VIII et IX de *La République* de Platon, pp. 301-361, GF, 1966, définissent l'essence de la tyrannie et le passage de la démocratie à la tyrannie. Spinoza précise dans son *Traité politique*, V, § 7, p. 39, GF, 1966 (1677) l'analyse de Machiavel sur la nécessité de supprimer « les causes qui font qu'un prince devient un tyran ». Pour Pascal, *Pensées*, 58-332, p. 507, in *Œuvres complètes*, Seuil, 1963 (1670), « la tyrannie consiste au désir de domination, universel et hors de son ordre » : le concept de tyrannie excède donc, pour Pascal, le sens proprement politique (qu'il contient bien évidemment). Gilles Deleuze, *Instincts et institutions*, p. 9, Hachette (1955) : « La

tyrannie est un régime où il y a beaucoup de lois et peu d'institutions ; la démocratie, un régime où il y a beaucoup d'institutions, très peu de lois ».

Sur la condamnation de la tyrannie : Jacqueline de Romilly, *Pourquoi la Grèce ?*, p. 161, De Fallois, (1992) rappelle l'anecdote racontée par Hérodote et restée célèbre : « celle du tyran Thrasybule à qui le tyran de Corinthe demandait comment assurer solidement son pouvoir, et qui répondit par un seul geste : il trancha tous les épis qui dépassaient les autres, dans un champ, et ne dit rien ; la réponse était claire : mettre à mort les premiers des citoyens. Un symbole, plutôt qu'une analyse, mais un symbole à jamais clair pour tous ».

Sur le totalitarisme : Les romans de George Orwell, *1984*, Gallimard-Folio, 1972 (1948) et d'Arthur Kœstler, *Le Zéro et l'infini*, Livre de Poche (1945) illustrent le monde clos des États totalitaires. Pour une analyse historique du phénomène totalitaire et de ses sources : Hannah Arendt, *Le Système totalitaire*, Points-Seuil, 1972 (1942). Pour une critique du contre-sens (trop fréquent) qui fait de Hegel un précurseur du totalitarisme : Éric Weil, *Hegel et l'État*, Vrin (1951).

ACTION

Une action est l'exercice effectif d'un pouvoir physique ou spirituel. Tout pouvoir correspond « à l'aptitude de l'homme à agir, et à agir de façon concertée »¹. En ce sens, l'action est la réalisation, l'accomplissement, l'effectivité d'une virtualité, par opposition à la puissance. L'être en acte renvoie ainsi à la *forme* tandis que l'être en puissance relève de la *matière*. L'être en acte constitue l'exercice de ce qui est en action par opposition à ce qui est encore virtuel : le discours, par exemple, est l'acte de l'intention de prendre la parole².

L'action s'inscrit irrémédiablement dans le temps. La question de l'action, notamment de l'action politique, est donc celle du *bon moment*. Or ce monde, lorsqu'il s'agit d'agir, n'attend pas (les décisions* à prendre, dans la vie pratique, sont notre lot quotidien : choix d'un métier, d'une compagne, ou, plus prosaïquement, choix d'honorer ou non un engagement). Il importe donc de savoir *douter* où il faut (lorsque l'on recherche la vérité) et au contraire de savoir écarter tout doute lorsque l'urgence de l'action l'exige.

C'est afin que le doute ne paralyse pas l'action que Descartes insère dans sa « morale par provision » (c'est-à-dire l'ensemble des règles qui visent à permettre à l'homme de vivre dans ce monde, quotidiennement) une maxime dite de la « résolution ». Celle-ci invite l'homme à être ferme et résolu en ses actions, quelque incertain qu'en soit le résultat : « ma seconde maxime était d'être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais, et de ne suivre pas moins constamment les opinions* les plus douteuses lorsque je m'y serais une fois déterminé, que si elles eussent été très assurées »³. Le doute, qui n'a aucune place dans l'ordre théorique et la recherche de la vérité, trouve donc une place essentielle dans l'ordre de l'action. La maxime de la « résolution » montre que l'homme peut trouver, au sein de la plus totale incertitude (celle du

1- Arendt, *Du Mensonge à la violence*, p. 153, Presses Pocket-Agora, 1989 (1969).

2- C'est en ce sens, notamment, que l'on peut comprendre la phrase de Hegel : « C'est dans le mot que nous pensons », le langage* étant l'effectivité de la pensée.

3- Descartes, *Discours de la méthode*, III, p. 142, in *Œuvres complètes*, Gallimard-Pléiade, 1953 (1641).

monde), une absolue certitude. L'homme, quelle que soit la confiance qu'il met en sa technique, doit savoir qu'il ne peut tout assurer. Le monde réel dans lequel nous vivons n'est point cet univers mathématique dont tout risque est exclu, et il convient de savoir se déterminer à agir sans être en possession d'une illusoire science du quotidien. A défaut d'un programme d'action (qui supposerait un réel parfaitement intelligible), la sagesse cartésienne invite l'homme à se doter d'une ligne de conduite, d'une maxime, qui le préservera des erreurs les plus grossières (et d'abord de la pire de toutes : l'inaction). Il s'agit davantage d'une action sur soi que d'une action sur le monde objectif⁴.

Pour qu'une action soit dite bonne, il importe non seulement qu'elle soit morale, mais qu'elle réalise la fin qui l'anime. L'action doit pour cela venir au moment opportun. Étymologiquement, le temps *opportun* (du latin *portus*, qui désigne le port) est celui qui nous ramène au port. Le moment opportun, le "bon moment", est défini par Aristote comme le bien dans la catégorie du temps : saisir le temps opportun, c'est donc saisir le milieu (ce qui détermine le bien) entre une action qui arrive trop tôt et une action qui arrive trop tard. Si l'on manque ce "quand il faut", on manque toute l'action.

Un double constat s'impose alors. D'une part, l'opportunité du temps est corrélative de son irréversibilité, c'est-à-dire d'une forme de finitude inhérente au temps lui-même et qui détruit ce qu'il produit : le temps est toujours autre, il importe donc de saisir ce qui est. D'autre part, la *délibération* comme condition de l'action réussie porte sur le monde comme projet de l'homme et sur le bon moment pour l'homme afin que l'action soit possible.

Mais on ne délibère que sur ce qui dépend de nous. Pour qu'il y ait délibération, il faut un jeu dans lequel notre action puisse s'insérer. L'irréversibilité ne saurait donc être une condition suffisante : le temps doit être prévisible, il doit permettre de provoquer la force de l'incertitude qui déclenche la délibération. En effet, « la fin étant l'objet de la

4- Toute l'ambiguïté de la sagesse cartésienne est là, dans cette coexistence de deux tendances : d'une part la recherche d'un pouvoir sur le monde, d'autre part la reconnaissance d'une sagesse qui ne relève que de la prise de conscience de nos limites. Révélatrice est à cet égard la position de Descartes face à la maladie : après avoir rêvé d'une médecine scientifique (préfigurant notre médecine positive), Descartes semble privilégier cette médecine de l'âme qui guérirait l'homme non de telle ou telle maladie, mais de la crainte même que, passionnellement, nous éprouvons face à la maladie et à la mort.

volonté, les moyens en vue de cette fin étant l'objet de délibération et de choix, il s'ensuit que les actes relatifs à ces moyens seront exécutés d'abord avec le choix réfléchi et accomplis de plein gré »⁵. Ainsi on ne délibère pas sur le moment de lancer une fusée ni sur le moment d'arriver à la gare pour prendre un train, on le calcule, tout comme on calcule le mouvement des astres. C'est là une question de nécessité. Agir en temps opportun est consécutif de l'action elle-même.

Mais à quoi faut-il attribuer la valeur morale d'une action ? Pour Kant, une action est, conformément à la loi de la nature qui veut que tout ce qui se produit ait une cause, la causalité de cette cause qui a sa cause parmi les phénomènes : « chaque action, comme phénomène, en tant qu'elle produit un événement, est elle-même un événement ou quelque chose qui advient, qui présuppose un autre état où se rencontre sa cause »⁶. Ainsi la matérialité d'une action ne permet jamais de se prononcer sur son caractère moral, seule compte l'*intention* qui est à la source de l'action. La différence fondamentale est ici entre une action simplement *conforme* au devoir et une action faite *par* devoir. De tous les mobiles possibles d'une action (inclination, intérêt*, respect), seul le respect pour la loi morale est proprement moral. Les deux autres mobiles (inclination et intérêt) peuvent bien conduire à des actions (extérieurement et matériellement) conformes au devoir, mais ils relèvent de ce que Kant nomme la « sensibilité pathologique » (par opposition à la « sensibilité pure », dont relève le respect) et ne peuvent être la source d'une action morale. La moralité se présente donc à nous sous la forme du *devoir*, et cela dans la mesure même où nous ne sommes pas des êtres de pure volonté (de tels êtres possèderaient une volonté « sainte » et non pas, comme l'homme moral, une volonté « bonne »). Cet impératif n'est cependant pas un *impératif hypothétique* (comme les impératifs de l'habitabilité et de la prudence) mais un *impératif catégorique*. Or ce que la raison prescrit ainsi de manière catégorique, c'est, non tel ou tel contenu déterminé, mais la *forme* même de la rationalité, l'*universalité*. L'action morale, c'est l'action dont la maxime est en accord avec la loi morale (accord qui est toujours, chez l'homme, contingent) : c'est donc l'action dont la maxime est universalisable. Inversement, on pourrait dire que, pour Kant, c'est l'exception (exception à laquelle l'homme est enclin pour satisfaire

5- Aristote, *Éthique de Nicomaque*, III, 5, p. 84, GF, 1992.

6- Kant, *Critique de la raison pure*, D. T., II, 2, p. 258, PUF, 1986 (1781).

sa sensibilité – et l'amour de soi à laquelle celle-ci peut se ramener) qui constitue l'immoralité d'une action. On comprend ainsi que Kant puisse énoncer l'impératif catégorique en ces termes : « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu puisses vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universalisable » 7.

En simplifiant, on pourrait dire que, considéré d'un point de vue moral, l'homme est un être dual, à la fois raison et sensibilité 8. Lorsqu'il obéit à la sensibilité, sa volonté se soumet à un impératif (hypothétique) venu d'ailleurs : c'est en effet la sensibilité qui pose la fin de l'action de l'homme, la raison, purement technique, pragmatique, ne faisant qu'indiquer les moyens pour atteindre cette fin. Dans une telle action la volonté de l'homme est *hétéronome*. Lorsque, au contraire, l'homme obéit à la raison (à cet impératif que Kant nomme « catégorique »), lorsqu'il agit par pur respect pour la loi morale, lorsqu'il agit par devoir, sa volonté obéit à une loi qu'elle a elle-même posée (en tant que volonté législatrice), et c'est en ce sens que Kant affirme qu'elle est *autonome* 9.

Ce choix entre la sensibilité et la raison est donc un choix qui est libre (au sens du libre-arbitre). Mais c'est lorsque l'homme choisit d'obéir à la loi morale issue de la raison qu'il est pleinement libre, c'est-à-dire autonome. L'homme est donc toujours libre, qu'il agisse moralement ou non, mais il n'est pleinement libre, autonome, que lorsqu'il agit moralement : « une volonté libre et une volonté soumise à la loi morale sont une seule et même chose » 9.

On ne saurait donc prétexter que le moment n'est pas venu pour refuser d'agir par devoir. L'exigence du devoir est toujours la même : il n'est jamais trop tard pour bien faire. L'action morale, on le voit, ne laisse aucune place à la délibération sur le moment opportun : le temps où l'action doit avoir lieu est inclus dans l'impératif lui-même. En ce sens, force est de constater que l'on est toujours en retard par rapport à

7- Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, p. 136, Delagrave, 1989 (1785).

8- Le problème est en réalité plus complexe, car il existe chez Kant une « sensibilité pure » (non empirique) dont on pourrait retrouver la trace dans chacune des trois *Critiques*. Dans la *Critique de la raison pure*, d'abord, puisque c'est bien dans la sensibilité pure (la simple forme de l'intuition) que le mathématicien construit ses concepts. Dans la *Critique de la raison pratique*, ensuite, puisque le respect pour la loi morale est bien un sentiment pur non empirique (non « pathologique »). Dans la *Critique de la faculté de juger*, enfin, puisque le sentiment esthétique (le beau) est bien un plaisir pur, fondamentalement différent du plaisir empirique que procure l'agréable.

9- Kant, *Op. Cit.*

l'exigence morale : discuter l'opportunité de l'action morale, c'est perdre de vue ce qui est exigé par le devoir. En effet, si la loi morale demande l'impossible, c'est au sens où elle demande simplement à l'homme de faire son devoir. Celui qui sait ce qu'est son devoir et veut en faire plus en choisissant le bon moment (vœu de perfection, volonté de faire quelque chose d'extraordinaire, etc.) considère qu'il peut faire autre chose que son devoir. Vouloir bonifier la bonne action, c'est vouloir en faire trop : il n'est que d'obéir.

PISTES A SUIVRE

Sur l'intention et l'action : Jeremy Bentham, *Déontologie*, s'oppose à l'idée de Kant selon laquelle seule compte l'intention qui est à la source de l'action : « Les actions seules comptent, les intentions ne sont à considérer qu'en tant qu'elles entraînent des actions ». Cette revalorisation de l'action par rapport à l'intention qui peut la faire naître trouve son expression moderne dans cette remarque manuscrite apportée par André Malraux à la biographie que lui consacre Gaëtan Picon : « La réussite d'un homme d'action est celle de son action, non la preuve de son aptitude à l'action... » in Gaëtan Picon, *Malraux*, p. 6, Seuil, 1976 (1953).

Sur les rapports entre l'action et la liberté : Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, pp. 186-222, Gallimard-Folio, 1989 (1954) : « L'action et la politique, parmi toutes les capacités et possibilités de la vie humaine, sont les seules choses dont nous ne pourrions même pas avoir l'idée sans présumer au moins que la liberté existe ».

Sur l'action et l'histoire : Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 215, Presses Pocket-Agora, 1994 (1961) montre que si la naissance de l'histoire est indéterminée, l'histoire crée de la détermination : « L'histoire, en tant que résultat de l'action, commence et s'établit immédiatement après l'instant fugace de l'acte ».

- Orphée : 164.
 Orwell (George) : 21, 42, 205.
- Pangloss : 88, 90.
 Pareto (Vilfrido) : 98.
 Pascal (Blaise) : 20, 37, 116-117, 143-145, 163, 177.
 Passeron (Jean-Claude) : 101.
 Philippe-Auguste : 106.
 Picon (Gaëtan) : 26.
 Pisistrate : 78, 89.
 Platon : 20, 42, 52, 54-56, 67, 81, 85-86, 100, 115, 123, 135, 139, 140, 143, 145-146, 150, 152, 160, 162, 165-166, 174-176, 197, 199, 222, 238, 245, 247.
 Ponocratès : 88.
 Popper (Karl) : 54, 132, 186, 224-225.
 Prométhée : 86, 184.
 Protagoras : 86, 128.
 Proudhon (Joseph) : 128, 204.
- Rabelais (François) : 88, 89, 125, 191.
 Rawls (John) : 46, 146.
 Renan (Ernest) : 107, 111.
 Renaut (Alain) : 69, 71, 84.
 Ricœur (Paul) : 67, 247.
 Robinson : 59.
 Rohan (Duc de) : 137, 190.
 Romilly (Jacqueline de) : 20, 66, 70, 159.
 Rousseau (Jean-Jacques) : 31, 65, 71, 73-74, 85, 88, 90, 94-95, 107-108, 115, 123, 125, 137-138, 141, 152, 163, 178, 181, 194, 217, 219-221.
- Saint-Just (Louis-Antoine de) : 105.
 Saint-Pierre (Charles de) : 182.
 Saint-Simon (Henri de) : 100.
 Salisbury (Jean de) : 191.
 Sartre (Jean-Paul) : 73.
 Schmitt (Carl) : 102, 154, 220.
 Schumpeter (Joseph) : 139.
 Scipion : 191.
 Sisyphé : 164.

Slama (Alain-Gérard) : 100.

Smith (Adam) : 141, 147.

Socrate : 101, 115, 166.

Solon : 78, 89.

Sophocle : 163.

Sorel (Georges) : 242.

Sorel (Julien) : 89.

Spinoza (Baruch) : 20, 33, 176.

Starobinski (Jean) : 43.

Strauss (Léo) : 49, 83.

Télémaque : 88, 90.

Thémistocle : 65.

Thrasybule : 21.

Thrasymaque : 115.

Tilly (Charles) : 205.

Tocqueville (Alexis de) : 69-70-71, 85, 93, 95, 195, 225.

Tournier (Michel) : 59, 89-90, 222.

Trotsky (Léon) : 204.

Valéry (Paul) : 63, 112, 182, 215.

Van Deysse : 59.

Van Parijs (Philippe) : 147, 230.

Villey (Michel) : 84.

Virgile : 215.

Voltaire : 88, 90.

Weber (Max) : 39, 78-79, 155, 156, 226, 243.

Weil (Éric) : 21, 107, 247.

Wilde (Oscar) : 105.

Zarka (Yves-Charles) : 191.

Zinoviev (Alexandre) : 42, 44.

