

LE POUVOIR ET LA PEUR

Si vous avez lu le titre de cette conférence, vous avez pu penser qu'il s'agissait d'entendre une fable du genre le chat et la souris, où la conjonction n'a finalement pas d'importance, tant elle va de soi. Faut-il penser le pouvoir et la peur comme le chat et la souris si la peur est un moment du pouvoir alors que la souris n'est pas un moment du chat ! S'il faut prendre au sérieux la conjonction et, il faut au moins chercher une figure une ou multiple qui associe, dans le même espace psychologique ou politique, les deux faces d'une seule et même réalité, comme le ferait un Janus bifrons figurant la guerre et la paix sur la même tête monstrueuse. *A priori* ce pourrait être le pouvoir tyrannique et la peur du tyran, entendue comme sa peur personnelle et non comme la crainte qu'il inspire ; mais peut-être y a-t-il autre chose de plus profond, de plus archaïque que cette solidarité et qui entrerait aussi dans cette solidarité. Ce couple du pouvoir et de la peur, leur causalité circulaire est une réciprocité bien établie depuis le livre IX de la *République* de Platon. Platon, dans son enquête sur l'essence de la Justice, pense le germe de la tyrannie dans l'excessive liberté démocratique[1] et il montre la tyrannie tout autant comme monstruosité anthropologique : l'horrible entrelacement du pouvoir et de la peur y constitue le tempérament de l'homme tyrannique[2], que comme un mode de gouvernement achevant le processus de corruption de la cité malade. Le pouvoir, entendu comme le désir d'empire ou l'empire du désir, le pouvoir et la peur seraient elles, au fond, les deux expressions fondamentales de la violence humaine auxquelles la tyrannie donnerait seulement la pleine visibilité ?

Or la figure de la tyrannie est la figure absolument contraire à la philosophie, et le tyran le contraire absolu du philosophe comme l'énonce la hiérarchie des vies humaines telle que l'énonce le décret d'Adrastée dans le *Phédre*[3]. Cette hiérarchie va du philosophe au tyran et la tyrannie est donc la figure politique, philosophique[4], et morale opposée à la philosophie.

Je me propose d'examiner comment et où se produit une certaine coordination, une certaine alliance, la coopération des deux faces de la violence, d'une part la violence externe d'un pouvoir, d'une domination, d'un empire d'allure tyrannique sans être nécessairement une tyrannie politique ou un monopole de la violence (légitime ou non légitime) en activité, et d'autre part la violence interne d'une « passion » : la peur, passion capable d'abolir temporairement ou définitivement la puissance de penser et d'agir. Cette violence de la peur apparaîtra comme l'ennemie intime de celui qui entend préserver et agrandir au-dedans de lui, le pouvoir de penser, de juger, afin de ne pas laisser aller ses actions aux caprices de la fortune, et dominer sa vie.

Il va de soi que la situation du livre IX permet de penser de trop nombreuses situations historiques et politiques réelles. On pourrait illustrer indéfiniment l'odieuse société, l'étreinte mortelle, du pouvoir politique et de la peur, dans les plus fameux exemples de tyrannie. Les anecdotes et les fables sont nombreuses et je songe en particulier à la solidarité admirable des philosophes pythagoriciens face aux tyrans qui mettaient à l'épreuve leur amitié et qui voulaient s'emparer de leur force morale[5] ou partager leur amitié sans en être digne.

Voici à ce sujet une brève anecdote extraite de la *Vie Pythagorique* de Jamblique[6]. Denys, tyran de Syracuse, condamne à mort un pythagoricien, un certain Phintias, accusé de complot contre sa personne ; un ami se porte garant de Phintias qui a besoin de temps pour mettre en ordre ses affaires : si Phintias s'enfuit, Damon subira la peine à sa place ; à l'heure de l'exécution, devant le peuple accouru en foule, et alors que personne ne gardait espoir Phintias arrive en courant au moment où le soleil allait presque disparaître. Denys, subjugué, gracie le condamné, et il congratule les deux hommes en les priant de l'intégrer, lui Denys, dans leur belle amitié, ce qu'ils refusèrent catégoriquement ; ils avaient peur avec raison et fuyaient l'étreinte mortelle du pouvoir et de la peur qui ravage l'âme du tyran.

Cette étreinte est peut-être en n'importe quel homme dans n'importe quelle société si chaque société est, à des degrés divers, habitée ou hantée par le despotisme[7]. L'amour de la liberté ne va pas sans la haine corrélatrice du despotisme, et une certaine mauvaise conscience d'exercer le pouvoir, d'y obéir, un soupçon d'oppression ou de servitude, hante les hommes. Pas à leur insu, depuis que le très célèbre Machiavel, le Secrétaire de la République de Florence, les a instruits sur une certaine vérité de la politique qu'ils n'ont toutefois pas toujours bien compris. Machiavel a tracé, dans la figure du Prince, le portrait d'un pouvoir qui doit se faire craindre des hommes tels qu'ils sont, c'est à dire méchants, mais qui craindront sa violence, sa force et sa ruse et feront advenir, en dépit de leur mauvaise volonté, avec leur méchanceté, la liberté sous la loi[8]. Cette vérité apparente de la politique est une vérité manifeste du politique ; elle concerne la nature du pouvoir, surtout d'un pouvoir fondateur ou refondateur[9], non toute la vérité de la politique, mais celle du



prince qui peut savoir, en plus de ce qu'il fait lorsqu'il fonde un État ou lorsqu'il régénère un État malade, pourquoi il le fait et en quoi et jusqu'où sa violence est nécessaire. Mais il le fait ordinairement sans le savoir.

Le pire des régimes, la tyrannie, est peut-être latent ou bien « miniaturisé » dans tous les autres régimes. Ou bien encore le pire des régimes n'est-il tel que parce qu'il donne un ampleur inouïe à une sorte de monstruosité anthropologique et passionnelle. Cette monstruosité^[10] trouverait dans le macrocosme de la cité en l'occurrence, une visibilité exceptionnelle. Mon doute, en ce qui concerne ce propos, celui que je tiens ici et maintenant, est de pouvoir échapper à la puissante confusion délibérée de Platon entre l'individu et la cité. Si « les hommes éveillés n'ont qu'un monde^[11] », et si le philosophe est un de ces hommes éveillés, si pour lui penser est penser le monde, à savoir les affaires humaines, il ne peut pas facilement échapper, lui, à la tyrannie intellectuelle du modèle platonicien. En effet dans ce modèle il se retrouve et s'aperçoit lui-même non sans une légère angoisse. J'ai bien peur de ne pouvoir penser hors de Platon... sans Platon ! Voilà un signe du pouvoir de Platon, qui hante notre conscience philosophique de la politique, sans même que nous le voulions.

Essayons donc malgré cette peur « philosophique » de penser le pouvoir et la peur hors du modèle politique platonicien. Et pour cela, essayons de penser l'homme, en dehors de son insertion sociopolitique, ou en train de transiter d'une forme de vie pré-politique à l'existence politique.

Que peut être un homme hors de la société des hommes si « hors de la cité l'homme est une bête ou un Dieu^[12] » ? Aristote, en bon platonicien, avait au fond reconnu que si l'homme est un animal « politique », la bestialité est alors le seul contenu possible de l'existence de l'homme ou bien un devenir « politique » aberrant, comme l'attestent les divers mythes platoniciens, qui pensent en termes d'exclusion de la cité l'expulsion de l'homme hors de l'humain. L'inhumanité est figurée dans le bestial ou le divin, ou le bestial-divin si l'on nous permet de forger cette catégorie sans doute très « chimérique », mais très opératoire pour penser les figures des dieux trop humains et trop inhumains. Divers animaux figurent les hommes violents dans la fabulation platonicienne : Gygès, le berger régicide, que le pouvoir royal ne peut plus contrôler en raison de son invisibilité, qui prend le pouvoir en tuant le roi et qui exerce la tyrannie : les hommes tyranniques sont promis à une réincarnation bestiale. Dans la légende des Dieux et des Héros, Médée^[13] la magicienne réunit en elle l'immortel et le mortel, le pouvoir magicien le plus puissant et la peur la plus humaine qui est celle de l'abandon. Médée, divine par ses origines et très humaine par ses affects de mère et d'épouse bafouée, a part aux souffrances les plus humaines mais ne peut s'en échapper par la mort. Médée l'inhumaine, dont la fureur court-circuite l'humanité, achève la transition de la divinité à la bestialité, sans pouvoir rester humaine, en traversant seulement l'humanité, du plus humain au moins humain, divine et infernale d'un même mouvement souverain et meurtrier, issu pourtant de la peur la plus humaine : celle du rejet hors de la communauté des hommes. Comme si la peur effectivement vécue effectuait le passage hors de l'humain alors même que debout ? La peur ferme la possibilité de l'humain ou l'anéantit ; s'il en est ainsi, on comprend que la peur soit l'objet elle-même d'une peur spécifique, dès lors qu'on a expérimenté son pouvoir. Elle est sans doute par excellence, le trauma de l'âme, et l'âme revenue à elle, ayant repris ses esprits, garde en sa mémoire le sentiment du vertige ; il existe désormais une nouvelle peur, au deuxième degré, la peur de la peur ; cette peur n'est pas cependant comme la première peur qu'elle repousse et qu'elle conserve en la repoussant, elle en est à la fois la suppression, la conservation, et la sublimation^[14], elle est le souffle même de la course de Phintias vers son mortel rendez-vous, elle est, pour parodier Aristote, une raison qui tremble et un tremblement qui raisonne^[15], elle est donc entièrement humaine, elle est l'homme tout entier, vivant qui agit, parle, et raisonne contre la peur qui le détruit et qui le détruirait totalement s'il n'agissait ni ne pensait. En recomposant et parodiant la conclusion de l'*Éthique*^[16] de Spinoza, je dirai : ce n'est pas parce que l'homme n'a pas peur qu'il peut agir et penser, mais c'est parce qu'il peut agir et penser qu'il n'a pas peur ou moins peur. L'intelligence de la peur est la vision du vertige examinée du point de vue d'une émotion intellectuelle qui pense les situations et les occasions du vertige et protège de toutes ses forces un corps exposé à des dangers multiples dont il ne mesurait pas l'ampleur, et dont il aperçoit, rétrospectivement, la puissance irrésistible de destruction, si les choses ne s'étaient pas passées autrement. Se sauver n'est d'abord après tout que se retrouver sauf et ne pas savoir ni comment ni pourquoi ; frissonner rétrospectivement d'apprendre comment et pourquoi. Pour se retrouver sauf, au sens le plus fort de se retrouver soi-même, il faut mesurer son extrême exposition au danger, il faut imaginer ce qui aurait pu vous perdre, et s'étonner d'y avoir échappé, comme par exemple à un incendie ou à un naufrage. Dans certains cas, le danger n'est connu que quand il n'y a plus de danger. On peut alors en sourire comme on peut s'évanouir, on peut aussi y réfléchir. La peur décomposante et recomposée dans sa puissance décomposante comme telle, est alors instructive.

L'analyse rétrospective du danger est ce qui fonde son anticipation et en fait mesurer l'imminence. Aussi suppose-t-elle le loisir de penser et l'impuissance d'agir ; une connaissance des causes et l'impossibilité de modifier le cours des choses. La situation du montagnard obligé de traverser sans plus attendre un couloir d'avalanche où il est déjà engagé lors d'un brutal redoux, conscient des risques et impuissant à peser dans

l'immédiat et pour l'immédiat sur le cours inconnu des choses pourtant parfaitement déterminées. Ici la réponse fataliste est parfaitement appropriée... Ce qui divertit de la peur n'est alors que l'action motrice ; se donner du mouvement en vue de l'action, avant de subir l'empire du trouble, pour ne pas le subir, permet de reporter en d'autres circonstances, dans la sécurité, le trouble différé et qui sera limité par la mémoire et la perception de la sécurité retrouvée ; contrairement à de solennels aphorismes suspectant l'instinct de la connaissance et dans le plaisir de connaître la jouissance de la sécurité retrouvée, ce plaisir ne fait pas sortir de l'humain. Nietzsche suspectait l'instinct de la connaissance de désirer surtout cette sécurité[17]. Il est humain, mais non trop humain, d'accepter les risques de l'entreprise et la possibilité de la défaite ; mais il est stupide de vivre dangereusement. « Je ne veux pas le savoir, je me fiche de comprendre » est une phrase de dandy et de snob qui ne veut que jouer et se regarder jouer, frissonner de peur et de plaisir, et qui pourrait bien programmer secrètement la jouissance de la sécurité qu'il méprise. Y aurait-il un snobisme de la peur dans le goût du frisson ? Sans doute, s'il faut échapper à l'ennui par le divertissement, tailler ce divertissement dans le vif de l'ennui, et surtout de l'ennui épaissi par l'amour de la sécurité[18]. Sauf à prendre l'existence comme le séjour d'un condamné à mort dans sa cellule, la condition humaine n'est jamais si sûre qu'elle contraigne les mortels à se divertir ainsi. Mais la question persiste : que vaut à ses propres yeux un humain libéré de la peur et du désir ? Que vit-il ? L'intense joie de la libération ou bien l'horreur de la pétrification la morsure de l'ennui ? Vit-il une pleine extase ou l'anéantissement ? La Terreur des hommes est aussi celle d'une sagesse qui serait insensible, apathique.

Un tel rejet — apeuré — de la connaissance, soit parce qu'elle aggrave et solidifie la peur, soit parce qu'elle l'anéantit, — (l'ignorant natif, absolument ignorant, n'a peur de rien puisqu'il ne sait rien, mais l'ignorant relatif, expérimenté, vit l'autre peur qui suit l'expérience du danger et l'expérience des ruses expérimentées pour se retrouver sauf) — une telle peur de connaître, parce que la connaissance serait d'abord privative du gai savoir, n'est pas dans la tradition et le goût des philosophes. Les philosophes ne goûtent pas du tout le vertige, d'une manière générale, ils goûtent encore moins le vertige de la décomposition de la pensée, sauf si elle est observée (ce qui suppose distance temporelle et intellectuelle) avec la plus extrême précision, comme un objet à connaître comme les autres. C'est pourquoi ils ont fondé l'examen naturaliste[19] des passions, l'analyse des sentiments humains, soit au-dedans soit au dehors des contextes socio-politiques et historiques ou eux-mêmes se trouvaient situés. Ils ont postulé une nature de la peur, théorisé l'étrange et fatale connexion du désir et de la peur dans l'âme humaine, dans toutes les situations qui comportent l'intelligence de cette situation, mais surtout dans la situation de décomposition de l'univers politique qui a révélé la naturalité de cette connexion. On peut en effet vivre au sein d'une tradition vivante, auquel cas la tradition qui forme son désir, protège l'individu des désirs impossibles à satisfaire du point de vue de cette tradition. Mais hors de la tradition, soit qu'elle ne vive plus, soit que l'homme ne vive pas encore en elle ou plus en elle, le désir est simultanément peur[20] ; le moins redoutable, le plus assuré d'être satisfait est le désir naturel et nécessaire[21] ; il est facile d'en ôter la peur parce qu'il est facile à satisfaire. Par contre les faux biens proposés par la tradition (pouvoir, honneurs, sensualité : *haec tria*[22] disait Spinoza au début du TRE) intègrent facilement ceux qui les convoitent dans la spirale de la servitude. La peur ici concerne la faiblesse, la pauvreté, la honte, toujours et partout ardemment refusées par les hommes en société. Tous les hommes redoutent ces maux à proportion de leurs désirs des bonnes choses. Les désirs naturels forment les peurs naturelles. Les vains désirs forment aussi les vaines peurs ; l'amour de la sagesse, le désir de tranquillité, font craindre ces orages de l'âme qui donnent réalité et consistance au rien, au néant ; la peur du philosophe est la crainte de cette vaine peur, quelque chose comme le vertige du vertige, dont la gestion quotidienne appelle un effort constant[23].

Si le désir est l'essence de l'homme, et s'il est l'appétit conscient de soi même et du monde dans lequel il cherche à réaliser la satisfaction, s'il perçoit donc les résistances les obstacles, (sauf à baigner dans la certitude traditionnelle qui encadre son désir), la peur est coextensive au désir et l'homme qui désire est l'animal le plus dangereux pour lui-même s'il désire au-delà des ses moyens[24]. (C'est presque toujours le cas, parce que, sans cela, le désir ne serait pas contrarié et il ne serait donc pas vivant et vivace.) On a souligné pour déterminer la nature de la peur l'imminence du danger ; ce n'est selon Descartes[25] « qu'un excès, d'étonnement et de crainte, lequel est toujours vicieux, ainsi que la hardiesse est un excès de courage qui est toujours bon pourvu que la fin qu'on se propose soit bonne ; et, parce que la principale cause de la peur est la surprise, il n'y a rien de meilleur pour s'en exempter que d'user de préméditation et de se préparer à tous les événements, la crainte desquels la peut causer. » La peur serait on le voit relative à la surprise qui la cause, elle-même permise par l'impréméditation des événements. Excès de crainte permis par l'impréméditation, mais crainte d'abord relative à l'attente d'un avenir qui ne dépend pas de nous, relative à l'espoir, et donc la peur serait la surprise du danger qui surgit et étonne mais aussi la stupeur du désespoir qui l'accompagne. Reportons nous encore au *Traité des passions* : « Lorsque l'espérance est extrême, elle change de nature et se nomme sécurité ou assurance, comme au contraire l'extrême crainte devient désespoir[26]. »

En tant que telle, la peur ou l'extrême crainte, ou encore l'épouvante n'a aucune valeur et Descartes ne lui trouve que l'usage de nous exempter de peines qu'on aurait de mauvaises raisons d'accepter ; mais il ne

semble pas les déterminer avec une grande précision. Elle est donc inutile, dans une morale de la générosité ou la fuite la plus raisonnable ressemble encore à une défaite au vu des difficultés extrêmes à justifier une telle lâcheté. Descartes décidément n'a pas su trouver dans la science des passions le chemin théorique pour penser la politique. Le désir, sans la peur, car le désir n'a pas de contraire, fait partie des Six passions fondamentales. Pourtant la peur du danger n'est pas la peur interne du désir.

Nous craignons et fuyons les choses pour autant que nous connaissons leurs dangers et que nous ne voyons aucun avantage à les affronter hardiment. Nous craignons donc la peine, la douleur, la mort et tout ce qui les signale et avertit le vivant de prendre garde. Nous craignons donc indifféremment les choses et les hommes pour autant que nous reconnaissons en elles ou en eux le pouvoir d'infliger de la peine, de la douleur. Selon Hume,^[27] Adam ne savait pas que l'eau pouvait l'étouffer, ou le feu le brûler ; l'expérience seule, son expérience personnelle et non celle d'un autre, pouvait l'instruire du caractère dangereux de certaines choses et de certains hommes, à supposer qu'il y ait une nature des choses ; mais à défaut de pouvoir démontrer qu'il existe une nature immuable des choses, l'expérience régulière est ce qui fera que nous y croirons.

La souffrance n'est certes pas une expérience politique quoiqu'elle puisse avoir des conditions qui relèvent de la politique. Le pouvoir et la peur forment d'abord un couple prépolitique, la face objective et la face subjective d'une seule et même expérience humaine: appelons la peur un mode de perception du pouvoir. Ce mode, qui n'est pas le seul mode de perception du pouvoir, compose l'expérience sensible de la fragilité de la vie humaine, exposée aux forces aveugles de la nature, mais exposée aussi au pouvoir que des hommes exercent sur d'autres et qui diminue ou augmente cette fragilité. La peur n'est pas un sentiment politique mais si cette peur est le sentiment de l'impuissance devant une fatalité qui est celles des choses avant celle des hommes, — fatalité qui prend l'allure du pouvoir des choses sur notre existence — elle n'est pas seulement la crainte qui elle-même, est l'anticipation d'une annulation limitée ou illimitée de notre puissance d'agir, elle est la crainte de ce que je redoutais se faisant l'épreuve de ce que je craignais. Elle en est l'épreuve au présent. Si la peur est l'épreuve de notre impuissance devant un pouvoir, une incapacité d'action littéralement « épouvantable » devant une capacité redoutable, elle formera donc par la mémoire de l'épreuve comme une sorte d'anticipation de la perception de tout pouvoir. Si c'est la vérité générale de la peur, la peur peut donc également anticiper le pouvoir irrésistible du pouvoir institué pour résister précisément aux pouvoirs des choses comme au pouvoir naturel des hommes de faire violence à leurs semblables. La peur, imagination de la force, contribue alors à donner de la force au pouvoir politique, au souverain institué par lequel chacun désire être protégé et commandé : pouvoir souverain qui augmente la puissance de chacun en limitant le pouvoir d'autrui et le sien propre par le frein de la loi.

La lucidité sur le pouvoir des choses extérieures et sur une possible impuissance face à ce pouvoir, formera donc le contenu intellectuel de la peur, non celle que l'on éprouve, mais celle qui affronte intellectuellement le pouvoir. Cette peur « intellectualisée et rationalisée » est dès lors l'identification d'un pouvoir, la perception de notre rapport à des choses extérieures dangereuses. Nous ne pouvons pas rechercher pour elles-mêmes de telles choses mais nous ne les fuyons pas forcément. Nous cherchons l'art de les supporter ou les utiliser mais nous supposons puis concluons après examen que nous ne les supporterons ou utiliserons que si nous pouvons les tenir à distance ou si nous les tenir en respect. Nous supporterons donc et utiliserons, certes mieux après examen, mais de toutes les façons avant tout examen, que des choses aussi dangereuses qu'un pouvoir politique « institué », détienne le monopole de la violence légitime, et nous libère des ces choses dangereuses que sont les désirs irraisonnés des autres hommes voire transforme ces désirs en choses attrayantes et utiles. Il faut donc bien qu'en l'absence de la volonté consciente des hommes, qui n'est pas toujours impuissante mais qui n'est pas toujours puissante, il y ait un mécanisme institutionnel, lui même mécaniquement produit, qui produise du désir libéré de la peur, convertisse automatiquement la peur que j'ai de l'autre homme en désir d'associer ma liberté à la sienne. Ce qui produit mécaniquement le mécanisme institutionnel est l'intérêt. Ce mot mal famé désigne tout simplement ce qui inspire et anime une entreprise à savoir son moteur interne, et pourtant voilà un mot qui fait peur. Il paraît témoigner d'un pouvoir des mots. Derrière cette peur du mot, il y a précisément la crainte que le désir de l'autre ne subisse pas effectivement le frein de la loi, soit qu'elle soit inexistante, soit qu'elle soit impuissante ; cette peur du mot exprime la crainte que l'entreprise de l'autre, la liberté de l'autre, nuise à la mienne. Il y a loin de cette peur à la perception bienveillante de l'intérêt d'autrui, en tant qu'il s'accorde avec le mien, qu'il le reconnaît et le soutient dans l'existence, et qu'il travaille à satisfaire mon désir, en travaillant à satisfaire le sien.

Le bénéfice de la loi, l'efficacité de toute législation provient de ce qu'elle permet cette conversion des affects^[28]. Le travail propre de la loi prolonge le travail moral lorsque cette conversion résulte, si c'est possible, de l'effort de l'individu sur lui-même. Il y a beaucoup à craindre lorsque le thème vertueux de la satisfaction mutuelle des intérêts par des entreprises légales et loyales apparaît comme un thème de propagande, alors que la part de paix dont nous disposons, qu'elle soit faible ou forte, est entièrement relative à l'effectivité de cette satisfaction mutuelle qui est forcée de se faire, non par l'accord des volontés,

mais par l'accord objectif des intérêts, par l'impossibilité de leurs conflits.

Entre le conflit des intérêts qui luttent et leur harmonie future qui doit s'établir — parce que c'est seulement la possibilité qui en est préétablie —, il y a ce qu'on pourrait nommer le processus global de civilisation[29], il y a la lutte des intérêts et ce que cette lutte produit de bon et d'utile. Cette lutte des intérêts est aussi fatale que la pluie qui tombe, aussi malfaisante ou bienfaisante que cette même pluie arrosant divers terrains qui n'ont pas la même « vertu » ; lorsqu'il est dit par Kant que la violence est la ruse[30] de la nature pour nous contraindre à vivre dans un cadre légal et potentiellement moral, il s'agit de cette lutte des intérêts qui féconde un terrain fertile où la vertu se constitue non dans la négation abstraite de l'intérêt isolé mais dans l'accord des intérêts associés où chaque intérêt individuel reste identifiable et est satisfait en même temps que l'intérêt commun. La fameuse maxime de La Rochefoucauld : « La vertu se perd dans l'intérêt comme les fleuves se perdent dans la mer[31] » peut être comprise dans le sens moraliste de son auteur, mais si l'on doit voir l'absorption du fleuve dans la mer comme une confusion souhaitable pour le fleuve, qui n'abolit pas le fleuve mais le rend invisible comme tel au regard ou visible comme partie indivisible de l'océan total, la perte de la vertu n'est pas non plus sa disparition mais une forme nouvelle de visibilité et d'invisibilité ; la perte d'une visibilité est le gain d'une autre. On peut convertir le moralisme pessimiste en son contraire en subvertissant ses propres images.

L'avantage d'une tradition morale vivante et sûre d'elle-même (elle ne le restera pas si elle ne dépasse pas la crainte et le doute sur sa valeur[32] par quoi elle compromet sa reproduction et sa certitude d'elle-même dans l'avenir), est de satisfaire le désir de sécurité et de liberté des hommes qui vivent en elle. Elle nourrit aussi les aspirations chez ceux qui, exclus encore de cette vie, voudraient partager cette forme de vie concrète. Au sein d'une tradition vivante, le désir, pour autant qu'il est formé par cette tradition, n'est pas peur[33]. Parce qu'il n'y a que les choses pour s'opposer à la satisfaction, et une maîtrise relative des choses existe ; personne ne s'oppose à ma satisfaction car mon désir est reconnu. Mais la formation des désirs individuels dans le cadre même d'une tradition étant l'humanité même, la peur subsiste, relative à cette part individuelle du désir, et elle est peur du désir et de ce qui le contrarie. Désir et contrariété à ce désir sont cette part de nature en soi même et/ou hors de soi que la tradition ne domine pas, même et surtout quand elle paraît gérer cette part de nature ; quand elle paraît dominer dans une religion, l'espérance de la vie et la crainte de la mort tels que nous pourrions les vivre hors d'elle au lieu de les vivre en elle.

On comprend dès lors la confusion primitive du pouvoir politique et du pouvoir religieux[34], ou plutôt le long processus de leur distinction tout au long de la longue genèse de l'État. Une certaine genèse de l'État absolutiste au cours du devenir de la société, va rendre pensable le pouvoir politique comme un rapport humain établi par des hommes pour obtenir de l'État, de ce rapport délibérément institué les mêmes effets que la tradition mais d'une toute autre manière. Il s'agit encore de promouvoir le salut de l'individu en l'insérant dans une logique qui est celle de la communauté. Mais la communauté va se penser elle-même, devenir problème pour elle-même. Elle continue à faire le salut de ses membres, mais le mécanisme du salut va se faire de plus en plus rationnel. Il s'agit bien sûr d'une rationalisation[35] politique de la vie sociale, ou le rapport naturel du pouvoir et de la peur va devenir un rapport institutionnel, légal dans la détermination juridique de toutes les sanctions associées à la violation de la loi. La limitation du désir par le moyen de la loi, hors de toutes les limitations traditionnelles, va nourrir la peur comme perception du pouvoir propre de la loi. Devenue principe de satisfaction du désir par la limitation du désir, la loi est devenue aussi l'objet de la peur ou du moins de l'appréhension peureuse. Elle tient les hommes en respect en les soulageant d'une plus grande peur par une plus petite peur, ce qui la justifie aux yeux de ceux qui connaissent sa vraie vertu. Pour ces hommes là, la loi devient la condition inconditionnée de toutes les satisfactions des désirs de l'homme en société[36]. La force irrésistible donnée à la loi lui vient de ce qu'elle absorbe en elle tous les désirs des individus qui veulent tous la limitation de leurs désirs illimités et ce par la constitution d'un pouvoir irrésistible.

La vision hobbiennne de l'État, la vision du Léviathan, est celle d'un appareil de contrainte[37] et de limitation volontaire de tous les pouvoirs des hommes par une souveraine puissance que ces derniers sont censés projeter et construire alors qu'elle résulte sans doute du jeu des hommes formant nécessairement des mécanismes sociaux de sécurité de plus en plus complexes. Nous pouvons marquer la vision hobbiennne du pouvoir comme la théorie qui solidarise la peur humaine des hommes et le pouvoir de l'homme sur l'homme dans une causalité circulaire: chacun désirer inévitablement opposer à une union quelconque de désirs et de pouvoirs qui menace sa vie, un pouvoir encore plus grand. Ce pouvoir est donc imaginé comme susceptible de tenir en respect tous les individus et toutes les autres sociétés de pouvoir, en elle et hors d'elle. Une telle association ne peut être qu'une nouvelle et plus grande société de pouvoir, consacrée à dépasser une fois de plus, et avant une société plus grande, l'état de nature[38], de guerre et de non droit. Cet état de nature existe toujours, 1) entre chacun et chacun d'abord, 2) entre chaque association partielle dans l'État qui cherche son avantage, et chaque autre association qui trouve aussi avantage à ne pas respecter l'intérêt commun et ne se soucie généralement pas de veiller pas à la sécurité de l'instrument de sécurité et de paix qu'est l'État. L'association partielle est un individu puissant qui peut mettre en péril la sûreté de l'État. Dans la mesure où ce même État reconnaît le droit aux individus de s'associer de penser librement et de

s'associer librement, l'automate qui se conserverait de lui-même sans effort n'existe jamais et l'État lui-même a son « conatus », comme les individus qui le composent.

Spinoza le disait à sa manière quand, distinguant sa « politique » de celle de Hobbes, il disait : « Cette différence consiste en ce que je maintiens toujours le droit naturel^[39] une fois les sociétés constituées, et que je n'accorde dans une cité quelconque de droit au souverain sur les sujets que dans la mesure où, par la puissance il l'emporte sur eux. » Il entendait par là que ce droit naturel se conservait fatalement de lui-même, et qu'aucun système de droit positif passé présent ou futur n'empêcherait jamais ce droit naturel de continuer à s'exercer dans son champ propre. Faut-il dans ce cas penser que la construction rationnelle de l'État et de ses pouvoirs propres n'abolit pas le rapport naturel entre le pouvoir et la peur mais se superpose à ce rapport sans l'anéantir mais en l'affaiblissant ? En d'autres termes, l'État a-t-il les moyens de produire une véritable loyauté, sans aucune peur résiduelle concernant les sanctions déclarées à l'égard des hommes déloyaux ? Peut-il produire l'amour de la loi et la pratique de la justice, s'il est historiquement fondé sur le succès d'une revendication, celle de la violence légitime ?

Il semble bien qu'il ne le peut pas davantage qu'il ne peut, par des moyens purement externes, éradiquer la superstition des esprits. Si c'est l'obéissance à la loi, une fois effectuée et parce qu'effectuée, qui permet le salut, les motifs subjectifs de l'obéissance importent peu. Cela justifie que le pouvoir politique, qui cherche à rester lui-même en cherchant l'obéissance, au lieu de compter sur la raison, compte sur la peur et emploie volontiers les services d'une religion. C'est au « Pouvoir » d'obtenir de cette religion ce qu'il ne peut espérer d'ailleurs, mais qu'il peut attendre soit, au mieux, d'une religion vraie qui cultive le respect et l'amour de la loi, soit, dans le pire des cas, d'une religion superstitieuse en soi ou d'une religion vraie fonctionnant de manière superstitieuse^[40] dans un contexte politique donné. La peur en effet éveille et nourrit la superstition en général et la superstition du pouvoir en particulier. C'est en cette dernière religion que le prince serre le nœud, le nœud coulant, asphyxiant, mortel du pouvoir et de la peur. En effet, les motifs d'obéissance à la loi sont rapportés par le prince à la terreur religieuse que suscite leur transgression. Tout se passe comme si le pouvoir de la règle devenait effectif et concret à travers le malheur redouté qui ne manquerait pas d'arriver si la conduite des hommes n'en tenait aucun compte. Cette anticipation du malheur par l'être imaginaire que nous sommes tous fait qu'il y a une sorte de fatalité du pouvoir et de l'obéissance au pouvoir. Celle-ci dirait-on est confatle^[41] à l'expérience de la fatalité, puisque cette expérience vécue vaut le raisonnement concluant : « *Fata nolentem trahunt, volentem ducunt*^[42]. »

Il en résulte qu'en se faisant et se disant fatal^[43] le pouvoir réussit à se faire obéir, à susciter ou entretenir la peur. Il profitera beaucoup, beaucoup trop sans doute de la conviction des hommes soumis à son autorité que l'obéissance stricte, sans pouvoir libérer de la fatalité, libère de la peur et de la haine du destin. Pour le dire vite, Néron peut toujours compter sur la loyauté de Sénèque, quoique Sénèque puisse faire contre lui-même^[44] parce qu'il ne peut rien contre Néron.

L'obéissance au destin libère de la peur et de la haine de la fatalité. Doit-il aussi produire l'amour du pouvoir auquel je dois obéir ? Faudra-t-il aussi céder avec zèle aux exigences du pouvoir politique, ce destin de l'homme en société ? Quelle vérité réside au fond de la crainte du pouvoir ? Peut-on et doit-on regarder le pouvoir politique, l'empire des gouvernants sur les gouvernés, comme une figure de la liberté ? C'est éminemment douteux, mais pourtant cela ne manque pas d'être vrai à chaque fois que le gouvernement de l'État pense mieux que moi^[45] et que n'importe quel autre membre de cette communauté politique. Il va de soi que la raison n'exclut jamais par principe la possibilité d'un tel système politique : elle détermine les traits de ce système^[46] et s'efforce d'identifier sa présence dans les États Constitutionnels démocratiques, au sens du Livre IV de la *Politique* d'Aristote. Mais si ce n'est pas le cas, et qu'on ne le sache pas, il arrivera donc que les hommes combattent pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur libération. Paradoxe apparent, et il faut que nous cessions de nous en étonner ou de nous en indigner comme si nous avions affaire à un vice alors qu'il n'est question que d'une liberté qui s'empêtre elle-même dans des liens invisibles. La fascination du pouvoir qui s'exerce irrésistiblement sur l'individu qui obéit aveuglément^[47] constitue un vertige de la liberté, la tentation qu'elle a de se perdre, de s'asservir entièrement à une représentation partielle. Ce n'est donc pas tant à ce que le pouvoir exige ou commande qu'il convient de résister mais à ce qui dans notre âme paresseuse conspire avec la tyrannie^[48].

Ce qui conspire avec la tyrannie, avec le pouvoir de certains hommes, les hommes ambitieux au sens propre, d'obtenir d'autres hommes, non une action humaine libre et réfléchie, mais un comportement déterminé et conforme à leurs désirs, ce qui conspire avec tout pouvoir de cette sorte (qui n'est certes pas exclusivement politique, mais dont le pouvoir politique constitue la figure la plus lisible ou la plus lue^[49]), ce qui donc conspire avec le pouvoir de l'homme sur l'homme est la peur que nous avons les uns des autres lorsque nous finissons par céder à cette peur^[50]. Or nous serions toujours en danger d'y céder. Non pas là seulement où autrui contrarie nos entreprises et limite nos desseins, sans être jamais menaçant, mais sans être prometteur, mais là où autrui, chargé de mystère, refoulé ou replié sur son individualité, devient ou est devenu inintelligible, incompréhensible et imprévisible, parce qu'il est placé dans la situation de solitude intellectuelle absolue. Cette situation, si bien décrite par Épictète^[51], a concerné, concerne, ou concernera

un jour ou l'autre, tout homme privé des lumières de la Tradition, et qui n'a pas découvert dans la Raison sa puissance propre.

Faisons entendre ici le texte lui-même qui résonne, dans nos oreilles, celles de « passagers » du XX^e siècle, comme une sorte d'oracle, bien plus que comme un commentaire lumineux du « Connais-toi, toi-même » socratique qu'il devait être originairement et qu'il reste d'ailleurs « scolairement ».

Quand on ignore qui on est, pourquoi on est né, dans quel monde et avec quels compagnons on vit, ce qu'est le bien et le mal, le beau et le laid, quand on ne connaît rien à la démonstration[52], ni au raisonnement, ni à la nature du vrai et du faux, quand, incapable de les distinguer, on ne se conforme à la nature ni dans ses aversions[53], ni dans sa volonté, ni dans ses intentions, ni dans ses assentiments, ses négations et ses doutes, on tourne de tous côtés comme un sourd et un aveugle, on croit être un homme et l'on n'est personne[54]. Depuis que la race humaine existe, toutes nos fautes, tous nos malheurs ne sont-ils pas nés d'une pareille ignorance ?

Si le texte d'Épictète conserve une actualité certaine en dépit de son antiquité, de son souci manifeste d'éducation morale et de son absence apparente de souci sociologique ou politique, c'est qu'il possède une valeur pour penser le désarroi de l'homme actuel[55]. Lorsque cet homme se sent immergé dans un processus historique qui le domine, sans lumière sur le présent qui lui vienne du passé, parce que « le passé n'éclairant plus l'avenir[56] l'esprit marche dans les ténèbres », cet homme « relève » de ce texte dont le sens va très au-delà de l'époque d'Épictète, et décrit la surdité et l'aveuglement, qui caractérisent l'individu moralement désarmé, déboussolé, et insatisfait dans la société moderne. Rappelons pour mémoire que la nature même du mécanisme social fait qu'il est nécessairement insatisfait[57], comme l'a magistralement démontré Éric Weil dans sa philosophie politique, et rappelons aussi que la société moderne est celle des individus[58] qui se croient seuls (alors qu'ils ne sont qu'isolés[59]) au moment où leur interdépendance[60] n'a jamais été aussi grande. — On peut comprendre que la peur de l'autre et la peur de soi s'expriment avec une vigueur toute particulière dans la culture de l'homme moderne. Elles s'expriment partout dans les maladies psychiques, dans les névroses, dans le malaise diffus qui hante une civilisation haïe. Elle s'exprime particulièrement dans cette part de la culture artistique qui prend en charge, dans la matière même du verbe, — mais aussi dans d'autres matières moins spirituelles que le verbe —, les sentiments d'angoisse de nos contemporains : je parle ici de la Littérature, même et surtout quand elle se fait littérature (philosophique) du silence ou de l'impossible parole[61].

Chaque écrivain de l'absurde dit, au fond, sans le dire démonstrativement, en le montrant plutôt qu'en le démontrant, qu'il faut craindre le pouvoir des masses, c'est-à-dire le caractère irrésistible d'un mouvement historique appelé par le désarroi des individus et relayé par ces individus historiques que sont les chefs de masses : surtout les chefs de masses désemparées[62]. La conspiration du pouvoir et de la peur des masses n'a dès lors rien de mystérieux. On peut même en observer des effets mineurs tous les jours. En effet, au vu de la négation et de l'invisibilité du lien social et de la rupture de la solidarité qui affecte les individus dans un mécanisme social d'individualisation, toute programmation idéologique de la solidarité absente, tout programme politique volontariste qui redéfinit l'usage des richesses et des moyens de production en vue de faire ou de refaire de la solidarité et de la communication suscite un temps l'adhésion. Cela peut engendrer un élan historique fécond, fonder le charisme d'un chef mais en se chargeant de fausses prophéties, de vieilles peurs, cela peut produire du fascisme ou du National-Socialisme, sous divers noms et diverses formes. Mais lorsque nous connaissons, expérimentalement, l'impureté de cette adhésion et que l'histoire se charge sans aucune délicatesse de conduire de telles adhésions impures aux sommets de la lucidité et désenchantement, il nous faut alors entendre les voix[63] qui tracent et figurent, dans l'espace de nos désillusions, l'absurdité de tels engagements.

Au fond nous savons amèrement pour l'avoir appris par raisonnement et par expérience que tout pouvoir appuyé sur la peur, tout pouvoir qui conspire avec elle souffle avec et non contre le vent de la Panique. Ce souffle panique ressuscite une sorte de sacralité[64] païenne, voire une reviviscence de la logique irrationnelle du sacrifice au cœur de nos conduites réputées les plus rationnelles, et il ne représente en rien nos véritables aspirations. Nous haïssons ce que nous craignons et la haine n'est jamais bonne[65]. S'il faut craindre, c'est sans haine, car « la haine et la crainte, surtout chez les mélancoliques[66], travaillent à corrompre la raison[67]. » Un pouvoir terrifiant représente la transfiguration politique de notre peur. Il est ce pouvoir terrifiant dont certaines dictatures totalitaires auront constitué (à supposer qu'elles soient sans avenir car l'âge des masses n'est pas universellement terminé ; des masses désemparées peuvent resurgir) la plus parfaite et la plus ample expression. Le totalitarisme[68] aura constitué du point de vue d'un présent qui profite de son abolition, l'entreprise la plus folle qui puisse être : l'invention violente d'une tradition, non une de plus qui s'ajouterait aux autres et dialoguerait avec les autres, mais de la Tradition : confusion totale et totalitaire du particulier et de l'universel. Cette pseudo-tradition entend se manifester et surtout devenir une œuvre historique, un grand « œuvre » qui s'invente et qui à la réflexion, se présente comme une sorte de monolithe moral saturé d'immoralité et de mépris pour des hommes. Ce « grand œuvre », d'une Alchimie

très spéciale, exclut la liberté dont parle pourtant le « grand ouvrier » et dont il n'use jamais que comme d'un thème de propagande. Cette confusion d'un ordre oppressif avec la liberté peut être éventuellement enveloppée dans une rhétorique des valeurs humanistes et qui, pourtant, exclut par l'appel constant aux émotions, notre véritable tradition de la discussion logique issue de Socrate. Notre tradition, qui se pense elle-même, est la tradition de la philosophie[69], la tradition de la perpétuelle recomposition, par la discussion et la science, des règles traditionnelles, coutumières, historiques, par lesquelles nous régulons nos conduites. Par la discussion, par une science de la nature des choses, nous mesurons si ces règles traditionnelles peuvent être fondées sur la raison.

Ainsi une politique fondée sur la peur des masses, objet et sujet de la peur, contredit les valeurs de la politique, exactement comme le faisait la tyrannie antique. Pourtant il faut bien que la politique moderne prenne cette peur en considération, qu'elle ait peur de cette peur. Telle est au fond la prudence qui légitime le travail des sciences sociales. Il faut apprendre à tirer le meilleur parti de la peur des masses ou des individus. La chose est d'autant plus préoccupante que le processus de civilisation, s'il faut en croire Norbert Elias, ne saurait se passer de ce que la peur produit de positif dans l'adaptation de l'individu aux incontournables codes sociaux. La concurrence sociale qui a constamment joué sur la transformation de notre société, (des sociétés européennes dont la société française fut le modèle ou le prototype) aura fonctionnalisé la peur, selon la mesure et au-delà de toute mesure. En ce domaine, la démesure était la suivante : « C'est la peur de perdre son prestige distinctif, hérité et héréditaire, qui a façonné jusqu'à notre époque, dans une très large mesure, le code du comportement. » Un peu plus haut dans son ouvrage, Elias écrivait, concernant la fonction positive de la peur : « L'adolescent est absolument incapable d'adopter un code de comportement, si les personnes qui l'entourent ne réveillent pas en lui la peur. » Cette phrase est banale et je me suis souvenu l'avoir entendu prononcer par Éric Weil, comme une sorte de lieu commun de l'éducation qui circulait donc dans les esprits de culture comparable dans les années 1930-1940. Elias précise[70] : « *Sans l'action de cette peur, le jeune animal humain n'accède jamais au stade d'homme adulte de même qu'il est impossible de parvenir à une pleine maturité humaine, si on n'a pas reçu, au cours de sa vie, sa part de joie et de plaisirs.* » Comment ne pas retrouver dans ce souci[71] de l'économie affective, dans cette juste distribution des affects au sein de l'âme humaine, dans la dépendance étroite de l'âme vis-à-vis des conditions sociales où se fait le développement de la psyché, le même souci qui animait la théorie platonicienne de la justice, du juste, de l'éducation « musicale » de l'âme royale opposée à l'âme désaccordée du tyran ? La fin de la civilisation est de produire toujours cet équilibre psychique individuel optimal, « *l'équilibre durable ou même l'accord parfait entre ses tâches sociales, l'ensemble des exigences de son existence sociale d'une part, et ses penchants et besoins personnels de l'autre.* » L'accord suppose néanmoins la distinction de ce qui s'accorde, et au-delà, il y a peut-être des moments de fusion et d'indistinction : des épisodes de liberté et de béatitude. Avons-nous en l'occurrence quitté Platon ou avons-nous compliqué son amour de la vérité par l'amour de la liberté ? L'âme qui aspire à dépasser la peur pour parvenir à l'accord et à l'unité peut elle ne pas relever de la tradition platonicienne, et largement de la tradition des Anciens. La société intellectuelle de la sociologie et de la philosophie[72] est une antiquité qui ne veut pas mourir.

Ce serait dommage au fond de ne pas voir que tout effort pour sortir de l'œuvre de Platon nous situe de nouveau dans le droit fil de la tradition platonicienne. Même si cette tradition du même coup est compliquée parce que ses principes le sont. On aime à retrouver les Anciens conceptualisés, rationalisés, démythologisés, dans les modernes. Nous ne pouvons pas aimer leurs mythes avec la même ardeur. En dépit de cela, on peut aimer ce que certains appelleraient la tyrannie intellectuelle de Platon. Il y a peut-être une « aimable tyrannie », si l'on peut dire, dans le pouvoir que la raison possède sur tous ceux qui se refusent à la misologie. J'ai bien essayé dans le passé de penser la pensée, non comme le Dieu d'Aristote, mais comme une sorte de bourreau assoiffé du sang de ses victimes, de soupçonner la Raison Totalitaire ; cette mauvaise idée fut, je crois, le succès momentané de ce qui s'appela, médiatiquement, la nouvelle philosophie. Son pouvoir fut peut-être de s'emparer d'un pouvoir spirituel déclaré vacant ou absent par des centaines d'intellectuels qui ne savaient plus quel dieu ou quel diable il convenait de servir[73]. Mais heureusement l'essai ne fut pas transformé, je n'ai pas réussi à réévaluer la philosophie et à invalider le discours traditionnel qu'elle tenait sur elle-même. Et je suis revenu, sans les avoir vraiment quittés, à mes chers anciens qui se sont dès lors montrés à moi dans une fraîcheur insoupçonnée, dans leur éternelle jeunesse, sans la légende des siècles agréable et menteuse qui les recouvre : Glaucus avait perdu ses concrétions marines et retrouvé sa splendeur.

Comme Platon le disait lui-même à propos des anciens et comme nous pouvons, nous, le dire de lui, ils étaient et il était, lui Platon, plus près des dieux[74] que nous ne le sommes, et, via la transition et le relais platonicien, les anciens nous ont bien transmis à nous aussi cette vérité que « l'unité initiale est un et plusieurs et une infinité, et qu'on ne doit pas envisager la multiplicité, avant d'avoir envisagé le nombre total de cette multiplicité, intermédiaire entre l'infini et l'unité ». Tout cela est certainement un peu abstrait, mais j'ai cherché dans le *Philèbe* de Platon de quoi décrire avec exactitude comment opère le travail d'une pensée qui veut tenir ensemble l'un et le multiple, dont la division et le rassemblement est le travail, le découpage

dialectique de l'unité selon un nombre fini d'articulations naturelles.

Me voilà parvenu au terme de cette conférence où j'ai donc — vainement — tenté de disperser l'unité déterminée par Platon, parce ce que je retrouve cette unité à travers les multiples alliances du pouvoir et de la peur. Sans être toutes également tyranniques, elles attestent comme une sorte de nature unique de la tyrannie. Des tyrannies possibles, il y en a une infinité de tout degré et de toutes tailles qui conservent en elles et valident la logique platonicienne. On ne croira jamais que Platon est le père des tyrannies parce qu'il est le père du concept de tyrannie indispensable à la lutte contre elle. Le pouvoir totalitaire maintient et complique l'alliance du pouvoir et de la peur, mais ne l'abolit pas, disons qu'il montre la rationalisation politique et administrative de cette unité et il y ajoute aussi son moment bureaucratique. Ainsi l'analyse du concept de l'oppression, qui prend en compte la négation de la liberté de l'homme, divise en deux et maintient l'unité initiale pensée sous le nom de tyrannie. Penser l'unité du pouvoir et de la peur, c'est heureusement échouer à disperser l'unité dans une multiplicité indéterminée. Le pouvoir n'est pas plus une fiction que le désir et la peur, mais il sera toujours vain d'en avoir une vaine peur, parce que cette peur n'institue pas un bon pouvoir auquel elle contribue seulement quand elle renforce, à défaut d'un autre renforcement, l'autorité de la loi. Avec la tyrannie antique et le totalitarisme moderne, l'alliance du pouvoir et de la peur, d'une peur folle qui ne renforce pas l'autorité de la loi mais qui agresse la législation et la liberté, est donc une et multiple, très exactement une et deux. S'il faut en croire encore une fois Platon, il n'y a rien à dire de plus puisque, quand on a trouvé le nombre intermédiaire entre l'infini et l'unité, c'est alors qu'on doit abandonner l'infini et lui dire adieu. D'autant plus facilement qu'il s'agit du mauvais infini...

Albert WIEL
Professeur au Lycée Chateaubriand

NOTES

- [1] Rappelons que c'est sur une souche démocratique que « poussent » les tyrans.
- [2] Platon : *La République*, Livre IX. 578 d-579 e . « Or n'est ce pas dans une pareille prison qu'est enchaîné le tyran, s'il est plein de la diversité de ses peurs et de ses amours ? »
- [3] *Phèdre* 248 c-e, la hiérarchie des neuf modes d'existence : Philosophe, roi, politique, gymnaste ou médecin, devin, poète, agriculteur, sophiste, tyran.
- [4] Au sens où la philosophie s'efforce malgré tout de penser son autre absolu.
- [5] Voir J-F Mattéi : *Pythagore et le pythagoriciens*, page 28. QSJ . PUF. La source de l'anecdote est dans la « Vie Pythagorique » de Jamblique (VP, 236).
- [6] Jamblique, philosophe néoplatonicien, disciple de Porphyre, lui même disciple de Plotin. La « Vie pythagorique » n'est pas une biographie, mais un traité sur un modèle d'existence.
- [7] L'analyse du despotisme par Montesquieu oblige à penser que toute société peuplée et riche, à laquelle la « monarchie » convient, par une fatalité sociologique, est hantée par le despotisme.
- [8] Le machiavélisme politique tel qu'on en parle ne connaît que l'usage ordinaire de la force ou du mensonge.
- [9] La fondation d'un État, et la conservation de ce qui est fondé est le problème qui obsède Machiavel.
- [10] Se rapporter au mythe de la bête monstrueuse au livre IX de la *République* de Platon.
- [11] Héraclite d'Éphèse. Fragments. Le Fragment n° 9 dit que : « Il y a pour les éveillés un monde unique et commun, mais [que] chacun des endormis se détourne dans un monde particulier. » PUF. Collection Épiméthée.
- [12] Aristote. *Politique* 1.
- [13] Voir la Médée de Sénèque et l'appel de Médée aux Dieux infernaux.
- [14] La frayeur dont parle Hegel est au-delà de la peur, elle est la sursomption du tremblant effroi dans une vitalité supérieure qui ne l'annule pas mais la sublime. Voir l'analyse éclairante de P-H. Frangne. Conférence n° 9.
- [15] « L'homme est un sentiment qui raisonne et une raison qui sent. » Très exactement : « L'homme est indifféremment un intellect désirant ou un désir raisonnant. » Aristote . *Éthique à Nicomaque* VI, 1139b. Traduction Tricot. Vrin.
- [16] Proposition 42 du Livre V de l'*Éthique* : « La Béatitude n'est pas la récompense de la vertu mais la vertu elle-même

et nous n'en éprouvons pas de la joie parce que nous réprimons nos penchants ; au contraire c'est parce que nous éprouvons de la joie que nous pouvons réprimer nos penchants. »

[17] Nietzsche : Lire en particulier le chapitre premier de l'ouvrage *Par delà le bien et le mal*, intitulé « Des préjugés des philosophes », mais aussi la troisième dissertation de la *Généalogie de la morale* concernant *le sens de tout idéal ascétique* et les § 23-24 de cette dissertation consacrés à la domination de cet idéal ascétique dans la science et dans la philosophie.

[18] On trouve une ambivalence affective remarquable, à la fois l'amour et la haine de la sécurité, ainsi que le divertissement de l'ennui le plus glacial chez les deux protagonistes de roman *Les Grands chemins* de J. Giono.

[19] Traiter des passions *more geometrico* comme au Livre 3 de l'*Éthique*.

[20] Éric Weil : *Logique de la philosophie* : La catégorie du moi.

[21] Épicure : *Lettre à Ménécée sur la morale*.

[22] Spinoza : *Traité de la réforme de l'entendement* § 3.

[23] Cet effort quotidien est rationalisé dans les Manuels stoïciens à l'usage des disciples qui y trouvent la règle de vie. *Manuel d'Épictète*.

[24] Cet excès du désir sur nos capacités est conçu comme la source de tous nos efforts pour accroître notre pouvoir. Nous aimons le pouvoir pour cette simple raison que nous répugnons à réduire le désir et que nous voulons augmenter la puissance de le satisfaire à savoir notre « pouvoir » propre de penser et d'agir.

[25] Article 176 du *Traité des passions*.

[26] Article 58 du *Traité des passions*.

[27] Hume : *Enquête sur l'entendement humain*.

[28] On sait que cette conversion des affects est l'objectif de la politique telle que Spinoza la pense ; la libération, qui est la conversion de la crainte irrationnelle et passionnelle en prudence (*Caute...*) est à la fois éthique et politique.

[29] Au sens du XVIII^e siècle français, tel que l'emploie Norbert Elias dans *Über den prozess der civilisation*, 1939, traduit en 1975 : T1 : *La Civilisation des mœurs* ; T2 *La Dynamique de l'Occident*, Édition Agora-Pocket.

[30] Kant. *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*. Proposition n° 4.

[31] *Maximes* de La Rochefoucauld.

[32] On peut penser ainsi la vocation politique de Socrate si l'on prend au sérieux les propos du *Gorgias* selon lesquels Socrate est le seul Athénien à faire sérieusement de la politique, en l'occurrence élever le contenu de la tradition à la hauteur de ce que demande la raison universelle.

[33] Voir Éric Weil, *Logique de la philosophie* : la catégorie de la certitude : le complet accord de soi avec la tradition vécue et non discutée et l'attitude-catégorie du moi : lutte de la raison contre la raison déraisonnable qu'est la tradition particulière (dans l'épicurisme) ou obéissance stoïcienne à la Raison universelle qui agit devant nous.

[34] Bertrand de Jouvenel, entre autres dans son livre : *Du pouvoir*, parle des origines religieuses du pouvoir.

[35] Au sens de Weber qui conjoint rationalisation et désenchantement et prend acte de l'irrationalité de ce phénomène où domine un sentiment mélancolique.

[36] Platon : *Criton*. C'est ce savoir sur la loi, sur la gratitude infinie de Socrate vis-à-vis de leur gratification qui s'exprime dans la fameuse « Prosopopée des lois » du *Criton*.

[37] *Le Léviathan*. Chapitre XIII.

[38] Hobbes . *Le Léviathan*, chapitre XIII.

[39] Spinoza. Correspondance, Lettre 50, à Jarig Jelles.

[40] La vérité éthique du christianisme ne consiste pas à proposer le culte des reliques ou à faire espérer des guérisons miraculeuses.

[41] Voir le *De fato* de Cicéron et la critique de l'argument paresseux par le recours aux « *confatalia* ».

[42] Le destin conduit celui qui lui obéit, il traîne celui qui le refuse.

[43] On peut dire que l'image solaire du Roi Soleil, Louis XIV, le Roi Absolu, veut être la représentation de son heureuse fatalité : sans lui la société n'a ni lumière ni chaleur. L'État, le souverain bien politique, c'est Lui et Il le sait : « L'État c'est moi. »

[44] En l'occurrence, se suicider, se vider de son sang en chantant la puissance de Jupiter.

[45] Penser, autant que possible, du point de vue du gouvernement est un exercice salutaire pour le citoyen raisonnable d'un État raisonnable.

[46] Ainsi Aristote pense-t-il la république tempérée, mélange de démocratie et d'aristocratie, en *Politique IV*.

[47] Il n'a jamais manqué d'éloges de l'obéissance aveugle surtout de la part des « personnes de foi ». Comme disait Malebranche : « Tout le monde se pique de Raison et tout le monde y renonce [...]. Il y a même des personnes de foi pour penser que l'obéissance aveugle est la principale vertu de Chrétiens. »

[48] Comme le disait Alain : « Ce qui fait la force du tyran, c'est la difficulté de penser. »

[49] Il suffit de remarquer le succès de la métaphore politique à chaque fois que nous tentons de penser une relation quelconque de l'homme avec son semblable ou le service qu'un homme peut rendre à un autre.

[50] C'est pourquoi l'Empereur Marc-Aurèle prévient cette peur de l'autre, par l'usage quotidien d'une règle mise en pratique dès l'aurore, dans une parole qui réaffirme la valeur de l'homme : « Se dire dès l'aurore : Je vais rencontrer, un indiscret, un ingrat, un violent, un perfide... Tous leurs défauts leur viennent de ce qu'ils ignorent les biens et les maux..., c'est un être de même race que moi, non pas de même sang, mais participant à la raison et ayant une part de la divinité ; nul d'entre eux ne peut donc me nuire, car nul ne peut me faire faire une chose vile... » *Pensées II, 1*.

[51] Épictète : *Entretiens et Manuel*.

[52] On dirait volontiers avec Spinoza que « les démonstrations sont les yeux de l'esprit » ; elles font donc aussi apercevoir la puissance de l'esprit à lui-même, confiance capable de faire échec à l'absurde peur.

[53] Ne pas se conformer à la nature dans ses aversions (ses peurs et ses haines) est la première source indiquée du malheur humain : Le dérèglement de la sensibilité, antérieur à toutes les autres « erreurs » sera d'attacher de la peur à ce qui doit nous faire rester insensible : le pouvoir des choses et des hommes.

[54] Cette formule témoigne à la fois de l'exclusion réelle de l'ignorant, par la seule « vertu » de l'ignorance de soi hors de l'humanité en même temps que l'illusion complète de l'insertion dans l'humain.

[55] Par l'homme actuel, nous entendons l'homme « privé », privé de tradition morale, qu'est l'homme de la société industrielle moderne né « massivement », comme Marx l'a montré, au XVIII^e siècle européen dans une société qui individualise et instrumentalise les individus les uns pour les autres et la société pour tous.

[56] Formule de Tocqueville qui inspirera Annah Arendt dans *La Crise de la culture*.

[57] Éric Weil. *Philosophie politique*, Vrin 1956 . Chapitre 2/ La société A) le mécanisme social 2) l'individu et la société. § 27. Pages 93 à 98.

[58] Se rapporter à Norbert Elias : *La Société des individus* particulièrement la première conférence. Éd. Agora.

[59] Au sens stoïcien : est isolé celui qui ne reçoit l'affection et l'amitié d'aucun autre homme.

[60] Les analyses d'Elias insistent sur l'illusion de l'indépendance et de la solitude, elles martèlent l'idée d'une croissance ininterrompue des interdépendances et d'une dénégation corrélatrice et absurde de la solidarité.

[61] Les exemples sont innombrables : Depuis Kafka, Brecht, Beckett, Sartre, Camus, Ionesco, Perec (*W, ou le souvenir d'enfance*). L'absurde étant « ce qui est le cas » pour parler comme Wittgenstein : « ce dont on ne peut pas parler ». Ce qui est proprement indicible, « il faut le taire », mais en le cachant et le révélant dans une parole énigmatique et bruyante sinon assourdissante.

[62] Éric Weil : *Essais et conférences*. Tome II: Politique. Masses et individus historiques. Voir particulièrement la typologie des chefs de masses.

[63] Celles des intellectuels antifascistes : Gide, Malraux etc... puis les penseurs antitotalitaires d'après guerre.

[64] L'œuvre de René Girard, moins qu'une œuvre scientifique (car elle n'apporte pas de démonstrations mais des interprétations des textes selon une herméneutique intangible : celle du mécanisme sacrificiel) est une rhétorique puissante contre la permanence ou le retour du paganisme antique. D'où le sens de sa Christologie.

[65] Spinoza. *Éthique* Livre IV. De la servitude humaine. Proposition XLV: « La haine ne peut jamais être bonne. »

[66] Les générations qui suivent les crises historiques usent et abusent de la mélancolie : romantisme têtue et politiquement dangereux qui produira le romantisme révolutionnaire.

[67] C'est ce que montre Malebranche au chapitre 12 du Livre V de *La Recherche de la vérité*. Il écrit : « Mais lorsque la haine et la crainte conspirent ensemble à corrompre la raison, ce qui est fort ordinaire, alors il n'y a point de jugements si injustes et si bizarres qu'on ne soit capable de former et de soutenir avec une opiniâtreté insurmontable. »

[68] Sur ce sujet, le livre incontournable d'Annah Arendt : *Les Origines du totalitarisme*.

[69] Voir Éric Weil *Essais et Conférences*, Tome 2: Tradition et traditionalisme.

[70] Voir la conclusion pages 312 et suivantes de *La Dynamique de l'Occident* : les sentiments de pudeur, la peur de la guerre, la peur de Dieu, les sentiments de culpabilité, la peur de la punition, de la perte du prestige social, la peur que l'homme s'inflige à lui-même de succomber à ses propres pulsions, toutes ces peurs, toutes ces angoisses sont inculquées à l'homme par d'autres hommes, directement ou indirectement.

[71] Ce souci qui anime Freud comme thérapeute et théoricien de la civilisation.

[72] Cette société intellectuelle qui veut vivre encore a formé le vécu de Durkheim et de certains de ses successeurs.

[73] Ils étaient les « fils » de Goetz, le protagoniste de la pièce de Jean-Paul Sartre, *Le Diable et le bon Dieu*.

[74] Voir Platon : *Le Philèbe* 16c : « En outre, les Anciens qui nous étaient supérieurs et dont l'existence était plus proche des Dieux, nous ont comme une révélation, transmis cette vérité que ce dont, chaque fois, on dit qu'il existe, se compose d'un et de plusieurs, et d'autre part possède en soi lié à sa nature propre, limite et illimitation.

Que, par conséquent, nous devons, du moment que les choses sont organisées de cette manière, admettre en chaque cas pour toute chose l'existence d'une nature unique et la chercher sans répit. Que puisqu'elle y est immanente, nous la trouverons en effet ; et ensuite, s'il nous est arrivé de mettre la main sur elle, que, après cette nature unique, nous en devons considérer deux, supposé que de quelque façon existent ces deux : faute de quoi ce sera trois ou quatre ou quelque autre nombre ; et traiter encore de la même façon chacune des unités en question jusqu'à ce que, non content de voir que l'unité initiale est un et plusieurs et une infinité, on voie cependant en outre quels nombre d'unité elle enferme ; mais qu'on ne doit pas appliquer à la multiplicité la nature de l'infini, avant d'avoir envisagé le nombre total de cette multiplicité, c'est à dire celui qui est intermédiaire entre l'infini et l'unité ; c'est alors que l'on doit abandonner l'infini et lui dire adieu. »