



HAL
open science

Panayotis Kondylis *Le plaisir, la puissance, l'utopie*

Christine Kosmopoulos

► **To cite this version:**

Christine Kosmopoulos. Panayotis Kondylis *Le plaisir, la puissance, l'utopie* : Texte présenté, traduit et annoté par Christine Boucheix-Kosmopoulos. 2007. hal-03266273

HAL Id: hal-03266273

<https://hal.science/hal-03266273>

Submitted on 8 Mar 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Panayotis Kondylis

**Le plaisir, la puissance,
l'utopie**

*Texte présenté, traduit et annoté
par Christine Boucheix-Kosmopoulos*

*A la mémoire de Panayotis Kondylis
décédé accidentellement le 11 juillet 1998
à l'âge de 55 ans*

Table des matières

Présentation

- I. Les philosophes et le plaisir
- II. Les philosophes et la puissance
- III L'Utopie et l'action historique

Notes de la traductrice

Bibliographie

Remerciements de la traductrice

Présentation

"Nous pouvons dire sans hésitation que la mort de Panayotis Kondylis constitue une perte réelle tant pour la Grèce que pour l'esprit européen et la culture européenne"
Καθημερινή, juillet 1998

Pas un mot sur le décès de Panayotis Kondylis dans les journaux français, alors que les quotidiens allemands et grecs lui consacraient nombre d'articles voire de suppléments et de numéros spéciaux qui témoignaient de l'importance de son oeuvre et de sa contribution à l'étude de la pensée et de l'histoire de la civilisation européenne. Comment expliquer ce silence, cette ignorance de l'immense travail d'un de nos contemporains à nos frontières ? Certes, Kondylis n'était pas un homme public : il refusait les émissions télévisées, ne participait qu'à très peu d'interviews et s'opposait catégoriquement à ce qu'on publie sa photo. Il est aussi vrai que sa très grande popularité tient au fait qu'il publiait en allemand, une popularité qu'il n'aurait vraisemblablement pas connue s'il avait écrit en grec.

Parfaitement bilingue (entre autres, puisqu'il connaissait sept langues couramment, y compris le latin et le grec ancien) et, après des études de philosophie et de littérature classique à Athènes, d'histoire moderne et de sciences politiques à Frankfurt, il soumet en 1970 au professeur Dieter Heinrich à Heidelberg un texte sur la naissance de la dialectique, texte qui aboutira quelques années plus tard à sa thèse de doctorat : *La naissance de la*

dialectique. Analyse d'une évolution spirituelle de Hölderlin, Schelling et Hegel. Ce travail, bien qu'il apporte une contribution essentielle à la compréhension des rapports entre l'idéalisme et la dialectique, dérange les spécialistes reconnus de l'idéalisme allemand qui auront tendance à en diminuer l'importance scientifique en raison d'une interprétation trop audacieuse à leur goût. Mais sa publication en 1979 connaîtra un grand succès et l'ouvrage sera très vite épuisé.

Deux ans plus tard, il publie *Les Lumières en Europe*, une synthèse exceptionnelle et brillante qui suscite à nouveau l'enthousiasme et jette le trouble dans le monde universitaire comme le souligne le *Frankfurter Allgemeine Zeitung* de l'époque : « Comment se fait-il que ce soit un Grec, non-universitaire, qui présente cette synthèse ? Se peut-il que notre devenir universitaire quotidien par sa spécialisation excessive soit un obstacle à la pensée synthétique ? » Ce travail colossal, qui le place à côté de Cassirer et d'Adorno, offre un examen complet de l'aspect pluridimensionnel de cette époque avec pour fondement « le lien étroit entre le problème ontologique et le problème axiologique ».

Pour mieux situer l'œuvre de Kondylis, on peut la répartir en quatre grandes catégories. On y trouve tout d'abord des ouvrages comme *Critique de la métaphysique dans la pensée moderne* ou encore *Les Lumières en Europe* qui portent sur l'histoire de la philosophie et l'histoire des idées et mettent très clairement en évidence les paradigmes de représentations du monde (die Weltanschauungen). Puis, *Puissance et décision. La formation de l'image du monde et la question des valeurs*, un essai philosophique personnel et très pertinent où l'auteur réfléchit sur le problème de la

neutralité axiologique. Que signifie l'objectivité ? Est-il possible d'échapper à la dimension normative ? De ne pas juger, ne pas évaluer ? En troisième lieu, viennent des ouvrages liés à la problématique de l'époque actuelle : *Le déclin de la société bourgeoise*, *La politique planétaire après la guerre froide*, *Théorie de la guerre etc ...* Tournés tout autant vers la philosophie politique, la sociologie, l'économie, l'épistémologie, que vers les grands mouvements artistiques, ces ouvrages « synthétisent une vision prismatique de l'ensemble du savoir, ils décrivent le visage de notre époque à un niveau planétaire, sa dynamique, ses oppositions profondes, les impasses de la société de démocratie de masse »ⁱ. Dans une quatrième catégorie, on trouve son extraordinaire travail de traduction de Machiavel, Montesquieu, Marx, Chamfort, Rivarol, Pavese etc... Par ailleurs, Kondylis avait ces dernières années fondé la collection "Bibliothèque politique et philosophique" chez Gnosi qu'il dirigeait, de même que la collection "La civilisation européenne moderne" chez Néfeli.

Comme il a été indiqué plus haut, Kondylis écrivait systématiquement en allemand, mais il n'exerçait pas de fonctions universitaires. Il n'est pas inutile de rappeler que sa candidature à l'École philosophique d'Athènes a été autrefois rejetée. Et, comme l'écrit Kalioris, « Kondylis était trop fier pour la soumettre une seconde fois. Mais en réalité, ce n'est pas l'université qui a rejeté Kondylis, mais c'est lui qui l'a exclue. Parce que Kondylis était à lui seul une université ambulante »ⁱⁱ. Ses travaux lui vaudront en Allemagne de recevoir la médaille Goethe et le prix Humboldt. Il était, de plus, membre de la Fondation des Hautes Etudes à Berlin.

Très attaché à la Grèce, il a traduit lui-même ses livres en grec, s'appliquant toujours à y ajouter des

introductions ou des appendices qui prennent en compte la réalité de son pays. Ses traductions ont d'ailleurs été un enrichissement pour la Grèce non seulement sur le plan de la pensée, mais aussi pour la langue grecque moderne dans sa confrontation à la langue allemande et à la rédaction de textes philosophiques très denses. Kondylis, comme c'est le cas dans le texte qui suit, n'hésite pas en grec à employer des néologismes provenant de formes archaïques pour bien distinguer ces termes de ceux de la langue couranteⁱⁱⁱ.

Refusant de fractionner le comportement humain à l'intérieur de disciplines rigides, il aimait à se décrire lui-même comme un observateur de la condition humaine, un analyste des comportements humains, un historien à la fois social et des idées. Son terrain d'expérimentation, c'est en effet l'Histoire. C'est là qu'il élabore les bases conceptuelles d'une réflexion philosophique, mais également d'une théorie tournée vers les problèmes contemporains. Précisons que cette oeuvre s'inscrit dans une tradition philosophique qui démarre avec les Sophistes, s'enrichit de la pensée de Machiavel, Spinoza, Hobbes et aboutit notamment à Weber. Tous ces penseurs ont une vision anti-métaphysique du monde, qui conduit à une réfutation des valeurs et des principes objectifs. C'est cette tendance dans ses conséquences les plus ultimes que Kondylis étudie et met en lumière.

La mort l'a fauché au moment le plus prospère de son activité intellectuelle, alors qu'il se consacrait à ce que certains estiment être sa plus grande oeuvre, une publication prévue en 3 tomes sous le titre d'*Ontologie sociale* et dont il venait tout juste d'achever la rédaction des mille premières pages. Pour les autres volumes, le temps est venu des fouilles et des décryptages des milliers de notes qu'il a laissées derrière lui.

Le travail présenté ici n'a pas l'ambition de rendre compte de cette œuvre à la fois vaste et pluridisciplinaire, même si c'est la première fois que Kondylis est traduit en français. En effet, il porte sur une publication un peu marginale en ce sens qu'elle concerne une série de trois textes indépendants regroupés par l'auteur lui-même dans une édition grecque. Le premier et le second sont des introductions à deux ouvrages comprenant une collection de textes sur le sujet : *Le philosophe et le plaisir*¹ et *Le philosophe et la puissance*². Le troisième constitue une contribution à une publication collective en hommage au professeur H.-J. Arndt à l'occasion de ses 70 ans³. A ce titre, ces textes posent un certain nombre de problèmes.

Comme on le sait une introduction a, par définition, le sens de nous "faire entrer" dans un lieu ; en tant que texte préliminaire, elle s'accompagne donc d'une rhétorique particulière liée à sa fonction. Une introduction est une ouverture et, bien qu'elle joue un rôle dynamique en tant qu'elle annonce et peut refléter l'analyse conceptuelle conduite ultérieurement, elle n'explicite pas. A l'occasion de cette publication, les introductions sont extraites de leur contexte et présentées sous forme de textes autonomes, clos sur eux-mêmes. Une des difficultés, par conséquent, de cette traduction est liée à la densité du contenu, sans perspective ultérieure d'explicitation. C'est pourquoi, le lecteur ne sera pas surpris de trouver en quelques pages un nombre impressionnant de références philosophiques allant des Sophistes, Platon, Aristote, Epicure etc..., en passant par Diogène Laërce, Thomas d'Aquin, Dante, Helvetius,

¹ *Der Philosoph und die Lust*, Frankfurt, a.M. 1990.

² *Der Philosoph und die Macht*, Hamburg, 1992.

³ Limdurg, a.d.L., 1993.

Diderot, Marcuse, Hume, Hegel etc... pour aboutir à Arendt et Foucault, références qui en fait constituent le passage en revue des figures aspectuelles les plus caractéristiques concernant le plaisir et la puissance dans l'histoire des idées.

Pour ce qui est de la traduction à proprement parler, n'oublions pas que ces textes ont été traduits par l'auteur lui-même de l'allemand vers le grec. Le style, la syntaxe et la structure reflètent d'une manière tangible la langue d'origine. Mais, si le grec et l'allemand sont des langues qui s'accordent assez bien sur le plan philosophique, du fait de leur rigueur grammaticale et de leur capacité à réunir plusieurs notions en une^{iv}, le français, en revanche, pose beaucoup de problèmes de style. Il est évident que le choix de rester aussi proche que possible du texte d'origine rend la lecture en français un peu inconfortable, mais il a été fait non seulement dans le but d'en minimiser autant que possible l'interprétation, mais aussi dans l'intention de restaurer au plus près le cheminement de la pensée de l'auteur à travers son effort syntaxique, qui, en lui-même, n'a rien d'anodin. De plus, le fait que ce texte soit déjà une traduction par l'auteur laisse supposer que les termes employés dans la version grecque ont fait l'objet d'un choix attentif et que celui-ci devait être respecté.

La difficulté de lecture de certaines pages, même en grec, réside en ce que, comme il a été dit plus haut, elles passent en revue des auteurs ou des courants de pensée d'une manière parfois si suggestive, qu'il a été difficile d'apprécier leur importance ou leurs enjeux réels dans l'histoire des idées (je pense entre autres aux pages sur Gewey et Dehlen) et donc de les restituer avec suffisamment de relief à travers la traduction. En effet, le

passage en revue dans l'histoire des idées de la notion de plaisir et de la notion de puissance et de leurs effets dans le domaine de l'anthropologie, recouvre un travail de recherche considérable dont ces textes laissent à peine entrevoir l'étendue et la profondeur.

Il n'y aura ici ni suite, ni conclusion à ces textes, toutefois on constatera qu'ils offrent une cohérence entre eux et reflètent les préoccupations majeures de l'œuvre de Kondylis. Par le biais de l'histoire, celui-ci nous montre comment ce sont les hommes qui forment les idées et en quoi les idées érigées en règles, en tant que produits de l'esprit expriment la prétention de puissance de ce dernier. L'esprit s'impose comme une réponse ou plutôt comme un moyen de régulation de l'instinct dans le cadre d'une société. Le projet de l'esprit est de réfréner l'instinct de plaisir et d'auto-satisfaction, de le canaliser, voire de le résoudre. C'est sur cet équilibre instable que se fonde la civilisation et c'est sur la volonté apparente de le résoudre que se construit la dimension absolue de l'Utopie.

Le texte qui suit est donc sous-tendu par les idées chères à l'auteur : l'instinct et l'esprit, la morale, la prétention de puissance, la construction de la société et l'action historique, l'hétérogenie des fins, le caractère inachevé de l'histoire et sa dynamique d'évolution etc... et comporte une critique acerbe du rôle tenu par nombre de philosophes.

L'histoire de la co-existence humaine, nous explique Kondylis, nous amène à faire cette constatation incontournable : la vie à l'intérieur de la société implique une discipline sociale. L'auto-conservation de l'ensemble prime sur l'auto-conservation de l'individu, or le plaisir "animal" cache toujours un désir individuel. Pour maintenir

l'équilibre social, il doit se soumettre aux impératifs de la Raison. Pourtant une fois le plaisir "animal" endigué ou canalisé, on constate que les antagonismes et les conflits entre les hommes ne cessent pas pour autant. Il semble, en fin de compte, que les forces et les énergies libérées en jugulant la recherche animale du plaisir ont été canalisées dans des conflits d'un autre genre et que l'endiguement du plaisir "animal", sert finalement d'autres buts : des buts de puissance. C'est le cas de la morale, même si, en apparence, elle identifie la recherche de puissance à la recherche du plaisir et la condamne.

C'est dès le Vème siècle av. J.C. que la puissance devient un problème théorique, alors que ni le pouvoir, ni la puissance ne peuvent plus être considérés comme acquis, et que chacun peut y prétendre. Pour les Sophistes, tout homme peut et a le droit d'exercer du pouvoir, il suffit de montrer qu'il est le plus fort et le plus méritant. Mais pour Platon, la recherche de puissance et la recherche de plaisir forment la même passion irrationnelle, elles représentent l'une comme l'autre l'élément animal chez l'homme. Pour Platon, il y a d'un côté le Bien (Raison) et de l'autre le Plaisir (Puissance). Mais, comme le disait Nietzsche, les philosophes sont eux-mêmes des producteurs et des produits de systèmes moraux. Les philosophies, les grandes, construisent des "hiérarchies dominatrices". La Raison exprime une exigence normative ; elle se révèle être une puissance législative comme cela apparaît clairement chez Kant. Et la philosophie n'exerce finalement d'influence qu'à travers son rôle moral, en légitimant une certaine puissance ou un certain pouvoir.

A l'époque médiévale, on trouve une grande variété de conceptions sur la puissance. Mais ce qu'il y a de commun et qu'on observe au centre de toutes les

conceptions théologiques de l'époque, c'est que la notion de puissance y est formulée dans la stricte dépendance de la structure ontologique de la puissance de Dieu. C'est de cette puissance que le pouvoir et les institutions politiques tirent leur justification, de même que tous ceux qui sont capables d'interpréter la volonté divine et, par conséquent, de donner un sens aux choses. En effet, la toute-puissance divine est non seulement puissance d'agir et de créer, mais aussi puissance de connaître, de comprendre et de prévoir. La morale en tant que "sémiologie des passions" règle et dissimule les instincts. Avec le christianisme, les valeurs aristocratiques grecques et romaines sont renversées. La question de la puissance en tant que donnée anthropologique constante ne sera à nouveau débattue qu'à l'époque des Lumières, lorsque la toute-puissance du Dieu personnel transcendant sera remise en cause. C'est alors que, souligne Kondylis, "tout devient désormais *actus*, *ενέργεια*, alors que la *potentia*, la *δύναμις* aristotélicienne, est remplacée par *ἰσχύς*, la puissance, dans un sens nouveau, celui d'une puissance qui se déploie sans cesse, sans objectifs prédéterminés du point de vue de sa finalité. Transposé au domaine humain, cela signifie que l'idée d'un Bien suprême inébranlable et d'une félicité absolue doit être définitivement oubliée. Ici, tout est mouvement – la quête de puissance n'est rien d'autre que le mouvement infini de l'homme et de la condition humaine. La puissance ne peut être réfrénée que par une puissance plus grande."

L'Utopie traduit la volonté d'extirper toute forme de puissance dans le monde, dénoncée en théorie comme un mal. En effet, la plupart des philosophes, ces "producteurs et gestionnaires de sens" ont parlé d'une façon négative de la puissance, bien que ceci semble n'être

qu'une stratégie argumentative visant à renforcer leur rôle et par conséquent à garantir leur puissance.

L'Utopie comporte deux dimensions essentielles. D'une part, la "dimension absolue" c'est-à-dire un rêve très intime, sans concession, de délivrance à l'égard de toute forme de douleur et de malheur, le rêve de transcender les limites historiques voire même la mort. Selon Kondylis, "le désir ardent de transcender le principe de réalité par la réalisation intégrale du principe de plaisir constitue une motivation constante de l'action utopique." Il y a donc un aspect de l'Utopie étroitement lié à un besoin individuel très fort lié au principe de plaisir évoqué dans la première partie. Le second aspect c'est la "dimension historiquement déterminée", celle qui s'oppose à une époque donnée en élaborant un projet d'organisation sociale juxtaposé à l'état présent, comme son contraire, avec la question incertaine du passage du présent à l'avenir. L'action sociale engendrée par l'Utopie se déploie dans cette seconde dimension et non dans la dimension absolue, même si c'est le rêve absolu qui en fin de compte est la véritable dynamique de l'inspiration utopique. Mais, ce rêve n'est jamais assouvi et c'est cette insatisfaction sans cesse renaissante qui génère les vagues, petites ou grandes, de l'action historique. L'histoire est *ouverture* et ce n'est pas la chute du communisme, à tort identifiée à l'échec de l'Utopie, qui y mettra un terme, même si le défi majeur pour l'avenir sera certainement d'éviter l'impasse de la démocratie de masse^v.

Christine Kosmopoulos

Les philosophes et le plaisir

1

Depuis le début de leur coexistence, au sein de communautés plus ou moins grandes et à la lumière de leurs expériences, les hommes ont fait l'inévitable constat qu'ils ne peuvent déterminer leur comportement selon leur bon plaisir, c'est-à-dire sans tenir compte des actions et des réactions des autres. Même si les désirs de chacun émanent des profondeurs de son être, il n'est permis à ces désirs de se déployer et de se réaliser à l'extérieur, que dans la mesure et de la manière où cela s'accorde à toutes les règles de conduite qui régulent, d'une façon ou d'une autre, la communication entre les membres d'un groupe donné. Selon leur logique interne, ces règles s'imposent et se dressent, face à l'homme par définition plus faible, comme des niveaux de juridiction décrétés par Dieu ou par la Nature, revendiquant pour elles-mêmes – si nous voulons utiliser la terminologie de Freud – la puissance et l'éminence du principe de réalité, dont le but est de réfréner les manifestations irrationnelles ou même catastrophiques du principe de plaisir. Aucune société humaine n'a pu jusqu'à ce jour se dispenser de l'utilisation de telles règles et ce fait, à lui seul, évoque la tension et l'influence incessantes de cet élément que les règles ont, précisément, pour fonction de bloquer, de contrôler voire d'étouffer. L'exigence ou la pulsion de satisfaction, au-delà des limites tracées par les règles sociales et parfois même au-delà des limites posées à l'homme en tant qu'être fini, se trouve sans cesse à l'affût sous le couvert d'un comportement extérieurement plus ou moins discipliné ; c'est de cette

pulsion que vivent des rêves secrets et que se nourrissent refoulements et névroses ; à certains moments, elle est exaltée et se traduit par des actes de l'esprit, à d'autres, elle attend, impatiente, le moment où dans une rage primitive, elle rejettera ses chaînes et écartera, sans ambages, institutions et contrats.

Chaque époque, chaque culture et chaque société s'efforcent d'anticiper de tels dangers en réglementant et en dirigeant de manière adéquate le comportement humain ; cependant cela ne réussit absolument qu'au niveau idéal des principes déclarés ou de la conscience collective et idéale de soi. Au niveau le plus bas de la réalité quotidienne, qui s'étend au-delà du contrôle immédiat des principes cités plus haut et à l'insu de cette conscience de soi, une guerre de résistance acharnée fait fureur, entre le besoin de se soumettre à la voix intérieure du principe de plaisir visant à la pleine satisfaction et l'effort pour prendre en compte le principe de réalité tel qu'il s'articule dans les règles sociales admises du comportement. Cette guerre de résistance prend donc naissance dans le désir ambivalent des hommes de jouir des avantages et de la sûreté que seule la vie sociale peut leur procurer et, en même temps, de détourner autant que possible ses règles quand cela leur semble nécessaire afin de satisfaire leur besoin de plaisir. Ainsi, les règles de la vie sociale sont préservées et, simultanément, détournées – elles sont préservées, en général, quand d'autres les violent, quand ceux-là satisfont de façon incontrôlée leur besoin de plaisir, alors qu'elles sont, en général, détournées quand il s'agit de sa propre satisfaction. C'est pour cette raison que les règles qui dominent dans chaque société ne sont observées qu'approximativement et que leur violation n'est punie ou peut être punie, selon la loi, que dans très peu de cas. La vie sociale et individuelle se déroule en grande

partie dans ce vaste espace, le plus souvent invisible, situé quelque part entre l'idéal éthique irréprochable et le crime non dissimulé, que constituent un nombre infini d'intentions et d'actions motivées par le besoin de plaisir. Les règles dominantes de conduite constituent des cadres d'orientation et des principes - non des critères - auxquels on peut faire appel, et à partir desquels on pourrait reconstituer la vie sociale dans sa forme particulière. Si nous les considérons dans leur valeur nominale, alors nous constatons que, d'époque en époque, de civilisation en civilisation et de société en société, ces règles diffèrent beaucoup plus que les modes de vie correspondants des hommes dans leur activité quotidienne. D'un autre côté, elles influencent malgré tout fondamentalement chaque mode de vie, parce qu'elles fondent les constantes et les points de repères idéels sur lesquels les hommes s'appuient et auxquels ils doivent faire face lorsque se met en place le jeu intérieur ou la lutte intérieure des dilemmes moraux et des rationalisations, en pratique, indispensables.

L'endiguement social ou la régulation des moyens de se procurer du plaisir s'accomplit à deux niveaux et de deux manières qui, le plus souvent, se complètent mutuellement, mais qui peuvent aussi être contradictoires. Au niveau des institutions cela semble mieux réussir dans l'ensemble, lorsqu'on crée des substituts à l'interdit, soit en canalisant la pulsion de plaisir dans une direction socialement utile et souhaitable, soit en déplaçant le poids central de l'activité de la recherche instantanée du plaisir dans un cadre étroit et personnel, vers un effort pour se procurer des biens, qui, évidemment, contiennent eux aussi une satisfaction personnelle et par conséquent du plaisir, mais qui, cependant, ne s'acquièrent pas sans la contribution de certains services de la société. L'exemple

type du premier cas demeure celui du mariage et de la famille, qui en tant qu'institution, guide l'instinct de procréation vers une voie socialement mesurable et contrôlable, tout en permettant une reproduction disciplinée de l'espèce. Dans le deuxième cas, il s'agit des personnes qui se consacrent à des activités dont l'effet se fait sentir immédiatement dans le système social (comme par exemple les activités professionnelles, politiques, militaires ou intellectuelles) et qui estiment alors, que la satisfaction "animale" est en comparaison moins importante, ou qui la considèrent même comme un obstacle du fait qu'elle ne semble pas toujours être au service d'autrui. Et, dans les deux cas, la participation du second des deux niveaux cités plus haut, celui de l'idéal ou idéologique, s'avère nécessaire ; c'est là que se forment les conceptions sur le plaisir et sur la jouissance qui, par des arguments éthiques, métaphysiques ou anthropologiques, fournissent une justification à la canalisation socialement acceptable de la quête du plaisir ou encore de son abandon. De telles conceptions proviennent en général de la religion ou de la philosophie et peuvent être classées dans deux grands groupes qui, *grosso modo*, correspondent aux deux modes de régulation institutionnels de la quête humaine du plaisir, comme nous l'avons esquissé plus haut. En d'autres termes : les conceptions religieuses et philosophiques, soit combattent les pulsions "animales" dans leur ensemble en rappelant à l'individu qu'il a une Raison (entendons par là des devoirs sociaux), soit différencient et subdivisent la notion de plaisir de telle sorte que le plaisir "animal" se trouve subordonné au plaisir "supérieur", spirituel et moral, que procure la vérité ou la vertu. Dans le domaine philosophique, qui est celui qui nous intéresse principalement ici, apparaît une troisième position sur le

plaisir et sa quête, une position qui proportionnellement ne compte pas beaucoup et est plutôt rare dans l'histoire des idées mais qui, cependant, contient une telle puissance de choc et est si dangereuse qu'elle se trouve en permanence au centre de la polémique. Il s'agit de l'adhésion sans bornes au plaisir sous toutes ses formes, sans tenir compte des règles sociales et éthiques, considérées comme des liens artificiels et non naturels.

Si donc, nous prêtons attention au spectre des positions philosophiques fondamentales sur le plaisir et sur la recherche du plaisir, nous constatons qu'il reflète dans ses grandes lignes la façon dont se pose le problème pour la société. La rareté de l'hédonisme nihiliste dans la tradition philosophique exprime indirectement l'instinct d'auto-conservation de la société, laquelle perçoit très clairement que la satisfaction totale et immédiate de tous les hommes aurait pour conséquence la dissolution du lien social ou la guerre de tous contre tous ; dans la défense rigoureuse du primat de la Raison face à toutes les formes de plaisir, se trouve formulée sans détours l'obligation sociale que l'individu doit, dans tous les cas, soumettre ses tendances personnelles au bien général (la vertu impersonnelle) ; et à travers la hiérarchisation des formes du plaisir, afin de relier le plaisir supérieur à l'activité morale ou esthétique et de rabaisser le plaisir "animal", une stratégie souple est mise en place, c'est-à-dire que bien que les racines anthropologiques de la pulsion de plaisir et du droit de l'individu à la satisfaire soient en principe bien reconnues, c'est cependant précisément sur la base de cette reconnaissance qu'on requiert des membres de la société qu'ils adaptent leur comportement aux règles supra-individuelles en vigueur et qu'ils prennent part de la sorte de manière constructive à la vie sociale. Le contexte dans le

domaine de l'histoire des idées a souvent conduit les deux dernières des trois conceptions citées plus haut à un conflit entre elles ; dans l'ensemble, cependant, elles dominent communément le large spectre de la tradition philosophique et théologique en constituant les deux réponses possibles à la question centrale : comment l'individu peut-il socialement être discipliné ? Alors que la question est tout aussi sensible quelque soit le type de société, on retrouve la même articulations de réflexions et d'idées dans toutes les sociétés et dans toutes les civilisations, puisqu'elles se servent du langage de la religion ou de la philosophie. A travers la permanence de ces sujets de réflexion, se réfléchissent les grandeurs stables de la vie sociale et culturelle. A travers leurs variations, cependant, ce sont les transformations historiques et les luttes au sein de ces mêmes périodes ou de ces sociétés qui deviennent manifestes. Mais, quelques soient les variations, leur noyau logique reste le même, puisque la discipline sociale des individus doit être garantie sous n'importe quelles conditions, quelque soit l'homme fort du jour et indépendamment du type de discipline sociale en vigueur et cela même si, comparée à une forme antérieure ou autre, celle-ci est célébrée comme la réalisation de "la" liberté.

2

La conséquence de cette nécessité sociale et culturelle, à laquelle on doit la permanence de ces thèmes dans l'histoire des idées, fut aussi sur le plan philosophique leur élaboration précoce. En effet, on trouve tous ces thèmes déjà présents chez les philosophes anciens, sous une forme d'ailleurs immédiatement compréhensible et

depuis lors quasi obligatoire pour notre système conceptuel. Cela ne s'explique pas simplement par le génie antique, mais tient avant tout au fait que les questions comme les réponses sont socialement et culturellement incontournables : dès lors que *ces* questions ont été posées philosophiquement, n'étaient alors philosophiquement possibles que *ces* réponses. Bien sûr, les réponses ont été formulées dans un contexte précis du champ historique des idées, selon une position donnée et les besoins particuliers de ceux que ces questions ont préoccupés. Ainsi, l'éloge présocratique de la maîtrise de soi selon la vertu, comme on la rencontre par exemple dans les sentences pleines de conviction de Démocrite¹, est étroitement lié à la croyance générale des philosophes grecs qu'ils appartiennent à un groupe d'élus. Dans l'environnement culturel grec qui ne connaît pas les sacerdoce de l'Orient, le philosophe se ressent comme le détenteur tout indiqué et inégalable de la Vérité et du Bien ; parallèlement, il prétend qu'il est en position de transsubstantier son savoir en un "savoir-vivre" durable. En tant que philosophe, il se doit avant tout d'être un sage au sens antique, c'est-à-dire qu'il se doit de suivre les règles de savoir-vivre qu'il proclame en incarnant au travers de sa propre évolution dans la vie cet idéal philosophique. On suppose toujours et on dit souvent sans détours que seul le sage peut réaliser cet idéal en parvenant à la maîtrise totale de soi et en demeurant au-dessus de toute recherche animale de plaisir et de toute tentation charnelle : c'est bien ce qui le distingue de la foule, soumise aux pulsions les plus viles. Nous insistons ici sur le fait que la maîtrise de soi ne constitue absolument pas une ascèse

¹ Voir fragments 71, 74, 178, 188, 207, 214, 235, 236 in : DIELS H., KRANZ W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich-Berlin, 1964, T.II, p.159, 181, 183, 187, 188, 192.

pour le sage, au sens chrétien qu'elle prendra par la suite comme conséquence logique d'ordre pratique, imposée et déduite d'une certaine métaphysique et anthropologie théologique. Au contraire, elle se fonde sur une appréciation plus réaliste des faits selon laquelle la quête sans fin et sans limites du plaisir génère nécessairement la souffrance et aboutit à la catastrophe de soi. Le sage suit la route de la modération et de la mesure, il recherche plutôt les jouissances qui apportent la santé physique et psychique que celles qui la détruisent. Le respect prudent de la mesure est la garantie d'un bonheur durable : cette vérité pratique est à la portée de tout homme, quelques soient ses préférences métaphysiques ou sa vision du monde.

L'idée de mesure a dominé sous différentes formes les plus grandes écoles antiques d'éthique. Celle-ci ainsi que la conception qui s'y rattache de la philosophie comme "savoir-vivre" libre de toute métaphysique, sont restées vivantes dans l'œuvre de Platon et d'Aristote. Mais là, l'intégration de la question éthique dans un cadre plus large et, logiquement, primordial les a éclipsées. La vertu ou la victoire de l'homme vertueux sur le plaisir (inférieur) ne constituent plus un simple impératif du "savoir-vivre", mais plutôt une concrétisation de la connaissance de "l'être véritable" (*ὄντως ὄντος*), dont le siège se trouve dans la partie transcendante de l'intelligible et qui ne peut être appréhendé que par l'entendement. Tout homme parvenu à cette connaissance ne peut se sentir ni familier, ni à l'aise dans le monde illusoire des plaisirs inférieurs ; et à l'inverse, seul le détachement à l'égard de ce monde ouvre la voie vers la connaissance suprême. Le mépris du philosophe pour la foule s'intensifie au fur et à mesure que se renforce sa conviction que le penchant pour le plaisir animal s'accompagne d'une ignorance métaphysique, c'est-à-dire

d'une absence d'éducation spirituelle. Platon met en parallèle la hiérarchie des formes du plaisir avec la hiérarchie des types humains et avec les degrés de l'Être. Le philosophe raisonnable et le "bétail" ont une perception complètement différente du plaisir et le vivent totalement différemment, le premier a sans cesse le regard fixé sur l'être véritable intelligible, tandis que le troupeau végète dans le monde matériel du devenir². Toutefois, la connaissance de l'être par la Raison et la Raison en tant que force qui conquiert cette connaissance ne peuvent être identifiées au plaisir, même dans ses formes les plus élevées et les plus subtiles ; elles procurent bien sûr du plaisir, mais elles restent autonomes, par-delà et au-delà de tout plaisir. Le plaisir demeure donc, d'une façon ou d'une autre, prisonnier du monde du devenir et même si le mélange ontologique de l'être et du devenir, tel que l'entreprenant la dialectique, trouve une certaine correspondance dans le mélange de la Raison et du plaisir (supérieur), il n'est pourtant permis à ce dernier de n'accéder qu'aux derniers degrés de l'échelle des biens spirituels³.

Le système conceptuel de la métaphysique exerce également une influence directe lorsque Aristote se prend à démontrer le contraire, c'est-à-dire que la Raison (le savoir vrai), la vertu et le plaisir sont liés de façon organique. Ainsi, il traduit l'opposition de l'être et du devenir par l'opposition du repos et du mouvement, pour ensuite renverser les mauvaises augures sur le plaisir. Le plaisir n'est pas mouvement, parce le mouvement demeure le plus souvent imparfait, alors que le plaisir indique l'accomplissement de l'activité ou, plus probablement, constitue l'activité achevée indépendamment de quelque

² *Politique*, 585b-586c.

³ *Philèbe*, 63b-66c.

mouvement que ce soit, comme cela se produit par exemple dans la béatitude du Dieu immobile. Cependant, la réhabilitation par Aristote du plaisir s'appuie à nouveau sur deux hypothèses métaphysiques. Tout d'abord, il en appelle à la constatation que tous les êtres recherchent le plaisir, bien que l'importance de cette constatation pour la pensée philosophique ne résulte pas tant de son caractère empirique, et par là même universel, que de la conviction que tous les êtres participent du Divin. La recherche du plaisir peut donc constituer la voix du Divin pour les êtres particuliers, mais à condition - et cela constitue la deuxième des deux suppositions métaphysiques - que chaque être recherche le plaisir qui correspond à sa nature ontologique spécifique. L'homme est le seul être qui, de par sa nature, peut atteindre la perfection par l'exercice exclusif de la Raison et de la vertu ; il accède donc au vrai plaisir et au bonheur, dès lors qu'il se rend parfait et qu'il agit selon les commandements de la Raison et de la vertu. Par ce biais, nous retournons à la hiérarchie des types du plaisir et à la subordination des plaisirs inférieurs aux plaisirs supérieurs⁴.

Le souci, qu'ont Platon et Aristote de définir et de fonder sur le plan métaphysique le "vrai" plaisir, devient plus compréhensible si l'on songe qu'entre-temps la pensée morale non métaphysique s'est détachée des enseignements du savoir-vivre pratique pour aboutir à un hédonisme totalement nihiliste. Celui-ci était déjà latent dans l'exposé sophistique sur la question des relations entre *loi* (*νόμος*) et *nature* (*φύσις*), ainsi que sur la question de la puissance (aux yeux de Platon, en tout cas, la quête de puissance, libre de toute morale, ne se dissociait absolument pas de la quête effrénée du plaisir), mais ce sont certains représentants de

⁴ *Ethique à Nicomaque* surtout H,13 et K, 1-5 = 1153b 1-1154a 6 et 1172a 16-1176a2 9.

L'École cyrénaïque qui l'ont philosophiquement élaboré. Leur doctrine est la séparation de la légitimité du plaisir d'avec la légitimité de sa cause ; ainsi, même l'action immorale peut engendrer du plaisir. De cela résulte le nivellement de la hiérarchie des types de plaisir, avec pour conséquence pratique la priorité donnée au plaisir physique, de même qu'il en résulte la mise en question des conceptions sociales et des institutions sociales qui, habituellement, fondent cette hiérarchie : bien et mal, action vertueuse et crime disparaissent en tant que notions, en d'autres termes elles sont présentées comme les produits de lois artificielles, alors que la Nature ne connaît rien d'autre que la recherche et l'impératif de plaisir ; de ce point de vue, Théodore^{vi} anticipe les théories de La Mettrie et de Sade⁵. Si on regarde l'évolution générale dans cette perspective, la démarche d'Epicure semble tout autant constituer une réaction à l'hédonisme radical qu'à l'éthique et à la métaphysique de Platon et d'Aristote. En effet, Epicure restitue la hiérarchie des types de plaisir et lie étroitement le plaisir supérieur, qui se forme avant tout dans l'absence de trouble de l'âme (*αταραξία*), à la prudence et à la vertu. Cependant, cette réhabilitation succède et suit à son tour les enseignements traditionnels du savoir-vivre pratique, c'est-à-dire qu'elle se fonde toujours sur l'appréciation courante que la recherche sans mesure et indifférenciée du plaisir engendre nécessairement la douleur et le malheur, et de ce point de vue elle demeure métaphysiquement indifférente. L'indifférence à l'égard de la métaphysique prend une forme systématique quand Epicure esquisse une physique, dont le but est de mettre à l'écart les grandeurs métaphysiques liées aux fonctions

⁵ Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*.

normatives. Les dieux y sont mis "en disponibilité", l'Être, du point de vue normatif, devient muet, et l'homme se trouve livré à ses propres forces et à sa propre prudence⁶.

L'intention d'Epicure de se débarrasser des dieux et avec eux des peurs humaines, n'a pas eu un accueil chaleureux parmi les penseurs les plus pieux des générations suivantes. Selon leur conviction intime, l'athéisme, franc ou dissimulé, ne peut avoir qu'un effet néfaste sur la dimension morale de l'hédonisme épicurien et, finalement, le pousser vers la recherche du plaisir trivial. C'est pourquoi, la seule voie moralement acceptable leur semblait être le rejet de l'hédonisme dans son ensemble et, plus particulièrement, de l'association du plaisir à la vertu. A leurs yeux, ce rapprochement équivalait à une dépendance de fait de la vertu au plaisir, puisque la vertu aurait pour fin la recherche du plaisir et qu'elle s'accompagnerait de la jouissance de celui-ci. A l'inconstance et à l'absence de crédibilité du sentiment de plaisir sont alors opposées la permanence et l'autonomie absolue de la vertu et de la Raison ; la Raison (morale) prouve sa supériorité face au plaisir parce qu'elle peut être mobilisée indépendamment de l'attente de plaisir ou de douleur, en choisissant d'une manière souveraine entre eux. L'homme qui possède le *λόγος* a en lui quelque chose du divin, grâce auquel il se distingue radicalement des animaux et se donne des buts plus élevés que la simple jouissance ; si le plaisir constituait l'impératif suprême et le critère absolu, alors les animaux pourraient se trouver dans une position plus avantageuse par rapport à l'homme. Rendre égaux l'homme et l'animal, comme cela est imputé à l'hédonisme, a pour but de ravalier l'idée de plaisir dans toutes ses

⁶ Voir *Lettre à Ménécée* et chez Diogène Laërce, *op. cit.*, X123-133, 139-142, 144-145.

manifestations, c'est-à-dire de relativiser la distinction des degrés de plaisir qu'on trouve dans l'hédonisme modéré, entre des plaisirs supérieurs et des plaisirs inférieurs, pour finalement nier en bloc la possibilité d'un hédonisme modéré. Effectivement, la stratégie argumentative de Cicéron⁷ ou de Plutarque⁸ consiste en ce qu'ils réduisent autant que possible la distance entre Aristippe et Epicure, alors que Sénèque, qui de son côté ne veut mettre en doute ni l'intention, ni la réflexion éthique d'Epicure, pense que l'hédonisme éclectique pourrait tout autant être utilisé comme prétexte au trivial⁹.

La mise en relief de l'autonomie de la vertu et l'attaque de front faite à toutes les formes d'hédonisme anticipèrent les conceptions chrétiennes, et c'est d'ailleurs comme ça qu'elles ont été comprises et utilisées par les chrétiens. Cependant, ces conceptions en elles-mêmes n'étaient pas suffisantes pour amener à la rupture d'avec le paganisme. En effet, elles-mêmes avaient leurs racines profondément ancrées dans l'idéal antique du savoir-vivre pratique et elles-mêmes, très souvent, émanaient de la fierté de l'aristocrate ancien. La maîtrise de soi du philosophe au nom de la Raison, de la vertu ou encore d'une divinité indéterminée, même dans ses formes stoïques les plus extrêmes, ne pouvait d'emblée se confondre avec l'ascétisme chrétien. Il aurait fallu pour cela un changement profond des valeurs et des priorités comme c'est devenu évident avec l'emphase sans précédent donnée à l'opposition entre l'esprit et la chair. Dès lors, pour la première fois dans l'histoire des idées, la notion d'esprit

⁷ *De finibus bonorum et malorum*, II, 39-41, 44-50, 107-111, 113-115, 118.

⁸ Ὅτι οὐδ' ἡδέως ζῆν ἔστιν κατ' Ἐπίκουρον, 1087d-1089e.

⁹ *De vita beata*, 9,11,12-13.

sous l'influence des conceptions orientales a été complètement dématérialisée¹⁰, alors que parallèlement, sur le plan tant ontologique qu'éthique la chair a été dépréciée, puisque désormais elle est considérée comme la source du mal et du péché. Comme en témoigne l'Épître de saint Jacques¹¹ avec différents passages de saint Paul, ce thème s'est immiscé très tôt dans la pensée chrétienne et il n'est pas difficile d'en percevoir l'intention polémique : le monde du plaisir et de la chair, c'est-à-dire le monde athée païen engendre nécessairement la discorde et la haine entre les hommes, qui ne pourraient trouver la paix que s'ils se détournent d'un commun accord des biens matériels en se tournant dans l'humilité vers le Père céleste. L'allégation selon laquelle tous les corps et tous les hommes sont égaux dans le péché constitue, en son fond, un refus du caractère aristocratique de la vertu de l'antiquité païenne – tout comme la promesse de rédemption pour chaque croyant quelque soit sa position sociale et son origine. Comme saint Augustin¹² le décrit de façon très imagée, le fidèle vit dans une constante vigilance face aux différentes formes et aux différents charmes de la pulsion de plaisir qui, sans cesse, épie et exploite la moindre faiblesse ou négligence. Cependant, la résistance contre elle ne provient plus de la Raison implacable du philosophe ou du sage, mais de l'âme tout entière, éveillée et pieuse, qui trouve appui en Dieu. Le plaisir est entendu ici comme la voix de la chair ou de la

¹⁰ Les travaux les plus importants qui traitent de cette évolution fondamentale sont référenciés in : KONDYLIS P., *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart, 1981, p. 11, note 7 (Π. Κονδύλης, *Ο ευρωπαϊκός Διαφωτισμός, Αθήνα*, 1987, T.I, p.20 note 7).

¹¹ IV, 1-10.

¹² *Confessiones*, X, 30-31, et *passim*.

tentation, sans distinction supplémentaire. En tout cas, les analyses de Thomas d'Aquin¹³ accréditent l'idée selon laquelle la hiérarchie déjà ancienne des types de plaisir pouvait aussi être exploitée dans le cadre de la pensée chrétienne.

3

La réhabilitation éthique de la chair et du plaisir liée à la redécouverte de l'antiquité païenne est apparue pour des raisons compréhensibles sous la forme d'un plaidoyer en faveur d'Epicure. Cette stratégie, que Gassendi poursuivait encore au XVIIème siècle dans son œuvre *De vita, moribus et doctrina Epicuri*, avait déjà été appliquée par Boccaccio¹⁴ qui, face à Dante, défendait la personnalité moralement irréprochable d'Epicure. La défense de l'homme sans parallèlement un examen attentif de l'enseignement, avait pour but d'écarter le danger d'un conflit ouvert avec l'église, même si elle impliquait que le comportement moral et les principes hédonistes ne s'excluaient pas forcément et, donc, que la vertu et la foi religieuse n'allaient pas non plus toujours ensemble. Des plaidoyers portant sur le contenu de l'enseignement et, qui plus est, à partir d'une argumentation purement profane, ont aussi été entrepris au sein des cercles humanistes, comme le montre l'*Epistola* de Raimondi¹⁵, mais c'est le texte de Valla qui est le plus caractéristique de l'atmosphère

¹³ *Summa theologica*, I/II, qu.34.

¹⁴ *Esposizioni sulla Divina Commedia*, X, 10-13.

¹⁵ GARIN E., "La cultura filosofica del rinascimento italiano" p.90-92 in : *Defension Epicuri contra Stoicos, Academicos et Peripateticos*, Florence, 1961, p.90-92.

intellectuelle et des oppositions internes du mouvement humaniste. L'exposé de l'enseignement d'Epicure y occupe la plus grande place, alors que le point de vue stoïcien y est brièvement et froidement présenté. Face à ces philosophies païennes, Valla fait l'éloge de la religion chrétienne, mais celle-ci lui semble être en accord avec la nature humaine précisément parce qu'elle adopte les principes hédonistes puisqu'elle promet le bonheur en récompense à la foi et à la vertu ; en revanche, l'affranchissement stoïcien de la vertu ignore, est-il dit, tant la Nature que la religion¹⁶.

C'est par ces voies, et d'autres similaires, que le droit à la jouissance et au plaisir a été revendiqué pendant très longtemps c'est-à-dire jusqu'au siècle des Lumières ; cette revendication, en tout cas, a plus directement été exprimée en littérature et dans le mouvement conceptuellement vague des dits "libertins", qu'un niveau philosophique qui, comme cela se produit souvent, a suivi avec retard les réorientations audacieuses de l'histoire générale des idées. Le rationalisme des Temps Modernes a réhabilité le monde sensible non seulement en tant que Nature, désormais perçue comme un ordre régi par des lois et de la sorte ré-évaluée sur le plan ontologique face à l'esprit transcendantal pour devenir en fin de compte autonome, mais aussi dans sa dimension humaine, et cela, bien sûr, afin de combattre l'ascétisme chrétien et les prétentions concrètes de domination de l'Église qui s'y rattachaient. Pourtant, le rationalisme des Temps Modernes, quant à sa vision du monde, a livré sa première grande bataille et l'a gagnée dans le premier des deux domaines mentionnés plus haut avec la formation de la physique moderne, alors que la réhabilitation de la

¹⁶ *De vero falsoque bono*, III 8-10 in : Critical edition by M. de Panizza Lorch, Bari 1970, p.108-111.

dimension sensible de l'homme a dû attendre jusqu'au siècle des Lumières pour devenir un objet d'étude de la philosophie¹⁷. Ce retard s'explique, si nous y réfléchissons, par le fait que la transformation de la morale, c'est-à-dire du comportement social des hommes, en accord avec le nouvel esprit de retour vers le monde terrestre (*Εντεύθειν*)^{viii}, a atteint la sphère d'intérêts d'une église idéologiquement encore quasi omnipotente, beaucoup plus directement même que, par exemple, l'héliocentrisme et les lois d'attraction des corps.

Pourtant, déjà bien avant la réhabilitation radicale du monde sensible, contre l'ascétisme, qui s'est essentiellement accomplie selon le programme des Lumières, il transparait que la notion de plaisir et le couple conceptuel "plaisir-douleur" occuperaient nécessairement une place centrale dans la nouvelle anthropologie profane. Hobbes a entrepris d'apporter un éclaircissement fondamental de ces notions dans un passage important de ses réflexions sur l'homme, où, en tant que matérialiste, il essaye de conserver dans la mesure du possible le minimum de distance entre le plaisir du corps et celui de l'esprit¹⁸. Le siècle des Lumières a fait un pas en avant d'ailleurs décisif : la constatation que les sentiments de plaisir et de douleur accomplissent une fonction anthropologique essentielle a servi d'hypothèse fondamentale à l'esquisse des systèmes éthiques sur une base purement immanentiste. La thèse centrale des Lumières, selon laquelle l'homme fait partie intégrante de la nature, se retournait contre l'enseignement chrétien de

¹⁷ voir de plus amples analyses de l'œuvre mentionnée ci-dessus, note 10.

¹⁸ « De homine », XI in : MOLESWORTH G. *Opera Latina, studio et labore*, T.II, p.94-103.

l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu et avait pour ambition de rendre évidente sa supériorité, en montrant que le comportement humain peut être amené sur la voie de la vertu par des moyens purement naturels, à condition, bien sûr, que la vertu se débarrasse de ses côtés ascétiques. Le droit au bonheur terrestre et au plaisir semblait être un élément évident constitutif de l'autodétermination humaine et, donc, puisque d'un autre côté on ne pouvait ignorer la vertu sans être soupçonné de nihilisme et par là soupçonné d'abandonner une position stratégiquement décisive dans la lutte contre l'église, la vertu et le plaisir devaient, comme l'exigeait Voltaire, porter parole des lieux communs du siècle des Lumières, oublier leur opposition et se compléter mutuellement dans le cadre de la nouvelle éthique¹⁹.

Cependant, cela était plus facile à dire qu'à faire, comme l'a d'ailleurs montré la démarche de Hume qui, en refermant la longue et très instructive controverse philosophico-éthique en Angleterre, formula l'opinion que la vertu et le vice devaient se réduire à des sentiments particuliers de plaisir et de douleur²⁰. Evidemment, il a dissocié ces sentiments des sentiments moralement indifférents qui leur correspondent, mais il n'a pas pu déterminer de façon très convaincante où se trouve exactement la limite entre le plaisir engendré par une action du fait de son caractère moral et le plaisir procuré par une action parce que celle-ci nous profite personnellement. L'impartialité de chaque sujet, dont Hume attendait en tout état de cause, la marque d'une ligne de séparation claire

¹⁹ voir le résumé en vers dans le prologue de "Samson" (1732) in : MOLAND L. (ed.), *Œuvres complètes*, Paris, 1877, T.III, p.9.

²⁰ voir principalement *A Treatise of Human Nature*, T.III, 1, 3., SELBY-BIGGE L. (ed), Oxford 188, p.574ff.

entre ces deux types de plaisir, devait nécessairement provenir d'une source de nature purement intellectuelle et supérieure au plaisir ; en d'autres termes, une telle source ne pouvait rien être d'autre que la Raison. En réalité, cette morale supposait une anthropologie d'un bout à l'autre optimiste, puisque seule une bonté irréprochable de l'homme, et en permanence active, enracinée dans le sentiment et précédant tout acte de pensée, aurait pu identifier spontanément l'action en général de l'action désintéressée sans pour cela nécessiter l'intervention de la Raison^{viii}. Comme, dès lors, pour des raisons compréhensibles, une telle argumentation ne pouvait être défendue en toute rigueur, c'est le plaisir en lui-même, et seul, qui constituait un fondement, plutôt chancelant, à l'éthique. C'est de là qu'est née la résistance d'autres philosophes moralistes à la philosophie dite du sentiment. Cette résistance, qui s'était déjà manifestée en Angleterre à travers le débat entre Bulguy et Price et qui, plus tard, au XVIII^e siècle, trouva en Kant son plus célèbre représentant, avait en général comme point de départ une anthropologie sceptique et recherchait dans l'autonomie de la Raison ce que l'automatisme du plaisir ne pouvait pas garantir. Cependant, cette solution, puisqu'elle semblait déboucher à nouveau sur un retour en arrière vers l'ascétisme, n'a pas pu s'attirer à elle le principal courant de l'époque des Lumières, d'autant plus qu'elle mettait en réel danger la notion normative de Nature, pierre angulaire de toute la pensée normative du siècle des Lumières. Le courant principal des Lumières préférait ignorer, avec une assurance présomptueuse les difficultés conceptuelles et demeurer sous une forme ambivalente qui rendait possible à la fois l'orientation de la morale vers le monde terrestre et le rejet de la suspicion nihiliste. Ce schéma, tel que, par

exemple, l'esquisse Maupertuis²¹, entre autres, rejetait simultanément l'ascétisme et l'hédonisme pur, il rapprochait les divers types de plaisir, mais laissait l'éventualité d'une voie ouverte à leur hiérarchisation, en mettant en avant le plaisir que procurent la vérité et la vertu.

Malgré ça, la réhabilitation du monde sensible à l'époque des Lumières a développé une dynamique et une logique propres qui ont dépassé les objectifs du courant bourgeois modéré, principal mouvement des Lumières, et aboutit à l'hédonisme nihiliste, sans s'intéresser aux nécessités tactiques de la lutte contre la théologie. Les deux représentants les plus importants de cet hédonisme sont La Mettrie et Sade. Le premier cherche à redécouvrir le plaisir dans son innocence originelle, par delà le bien et le mal, par delà les problèmes de conscience et les interdits créés de toute pièce par la dure école de l'ascétisme, qui avec le temps leur a donné une apparence de naturalité. La Mettrie distingue, bien sûr, la simple jouissance sensible du plaisir, mais il ne le fait que pour mieux montrer que le plaisir au sens le plus large peut dominer l'homme dans son intégralité et le combler ; les plaisirs de l'âme et de l'esprit restent d'ailleurs associés aux jouissances physiques dont elles constituent au fond l'élargissement et l'accomplissement²². Sade suit une autre voie, il ne passe pas outre les hiérarchies traditionnelles "avec le sourire", mais entreprend plutôt obstinément de les renverser. Le plaisir, par conséquent, non seulement n'a pas la moindre relation avec la vertu, mais de plus la jouissance complète

²¹ « Essai de philosophie morale », III, in : *Œuvres*, Lyon, 1768, T.I, p.206-213.

²² voir "La Volupté" in : *Oeuvres philosophiques*, T.II, Berlin, 1774, p.231-233, 239-243.

doit s'accompagner d'un refus énergique de l'action vertueuse. La vertu est artificielle, le plaisir est naturel et donc la recherche du plaisir, dans son opposition consciente avec la vertu, équivaut à la défense ou encore à la revendication de droits naturels originels. Si la vertu ou la bonté ne peuvent pas donner du plaisir, alors le plaisir personnel est nécessairement à son paroxysme là où il est mis en présence de la douleur d'un autre, de celui qui se soumet au plus fort ; le plaisir coïncide, en fin de compte, avec le déploiement de la puissance, et c'est pour cette raison précisément que la soif humaine de plaisir est inextinguible²³. En constatant le lien interne entre le plaisir et la puissance, Sade devance les positions de Nietzsche qui, évidemment, assujettit le plaisir à la puissance et le considère comme la continuité du sentiment de puissance²⁴. Cette parenté de points de vue n'est pas du tout le fruit du hasard. En effet, les analyses nietzschéennes des mécanismes psychiques, au cœur desquels se trouvent les mobiles de l'auto-conservation et de l'amour-propre, peuvent pour une large part être regroupées à partir des matériaux et des idées du siècle des Lumières. Cela peut surprendre celui qui n'a à l'esprit que l'image courante, unilatéralement éthico-normative des Lumières.

Ainsi, au siècle des Lumières apparaît à nouveau et dans toute son ampleur ce triptyque dont nous avons

²³ Des très nombreux passages dans lesquels Sade expose ces points de vue, je choisis les suivants : *La philosophie dans le boudoir*, Troisième et Cinquième Dialogue, Paris, Plon, 10/18, 1972, Préface de G. Lely, p.68 *sqq.* et 276 *sqq.* et *Histoire de Juliette ou les prospérités du vice*, P. I, Paris, Plon, 10/18, 1976, Préface de G. Lely p.121 *sqq.*

²⁴ Voir en particulier les notes dans les restes des écrits de la décennie de 1880, *Werke*, hg. V. K ; Schlechta, T.III, Munich, 1966, p.683, 712-713, 765, 778-779.

expliqué la nécessité sociale et culturelle au début : le postulat de l'autonomie de la Raison et l'endigement correspondant du plaisir, la hiérarchie des types de plaisir et la mise en avant du plaisir supérieur avec comme but garanti l'éthique, et finalement l'hédonisme nihiliste et le nivellement des différents types de plaisir sous l'égide du plaisir sensible. Le mouvement bourgeois du siècle des Lumières rejetait sans détours la troisième possibilité, mais oscillait entre les deux premières avec, à chaque fois cependant, des préférences particulières selon le contexte local. En Allemagne, en tout cas, la réhabilitation radicale du monde sensible, contre l'ascétisme, n'a pas pour diverses raisons été un succès, en particulier en philosophie. Là, l'hédonisme nihiliste n'a même pas trouvé un seul défenseur, et en dehors de cela, la seconde des thèses fondamentales mentionnées plus haut n'a été représentée, d'une façon générale, que dans ses versions les plus modérées et sans originalité particulière. Il est significatif que Kant, qui considère le goût esthétique comme la forme la plus élevée du plaisir, ne concède au plaisir aucun droit de confusion avec ce qui a trait à la Raison^{ix} et n'admet la notion de *propensio intellectualis* que comme une concession à l'usage de la langue courante²⁵, alors que Hegel dévalorise l'importance de la recherche du plaisir et de sa jouissance, en faisant d'elle une étape brève, peu féconde, de l'évolution ascendante de la conscience de soi²⁶. Cependant, indépendamment des particularités de l'évolution allemande, il faut insister sur le fait que la peur

²⁵ *Metaphysik der Sitten*, Introduction, Akademie-Ausgabe, T. VI, p.211-213.

²⁶ *Phänomenologie des Geistes*, hg. V. J. Hoffmeister, Hamburg, 1952, p.262-266. (en français : *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, T. 1, p.297).

bourgeoise face au scepticisme éthique ou au nihilisme, que semblait impliquer l'hédonisme, était depuis le début, intense et répandue et n'a pas même diminué au XIXème, puisque c'est d'ailleurs à ce moment-là que les mouvements agnostiques et matérialistes se sont intensifiés. Dans cette perspective, on comprend mieux l'évolution de la discussion au sujet de l'utilitarisme^x. L'audace avec laquelle Bentham a radicalisé la pensée de Hume en mettant en première place, dans l'ordre des préférences du plaisir, l'utilité au lieu de la vertu²⁷, avait déjà effrayé Mill, qui, voulant réfuter l'utilitarisme extrême, trouva refuge dans des outils conceptuels déjà éprouvés et insista à nouveau sur les différences qualitatives entre les divers types de plaisir, pour aboutir finalement à l'idée que l'état d'esprit noble et moral est la meilleure garantie pour que la thèse utilitariste se révèle bienfaitrice de la société humaine²⁸. L'opposition entre le plaisir intéressé et le plaisir moral, que Hume a perçue et en même temps ignorée, se résout donc d'une manière qui touche les fondements mêmes du principe d'utilité, puisque désormais l'application sociale, moralement acceptable de ce principe, semblait dépendre du comportement désintéressé des individus, c'est-à-dire d'une attitude non utilitariste. Une autre tentative pour échapper à l'antinomie inhérente à la pensée de Hume, est la distinction très accentuée de Sidgwick entre l'hédonisme égoïste et l'hédonisme utilitariste, où la décision morale en faveur de ce dernier ne peut reposer que sur un acte intuitif

²⁷ « An Introduction to the Principles of Morals and Legislation », chap.I et V in : *A Fragment of Government and an Introduction...*, W. HARRISON (ed.), Oxford, 1967 p.125 *sqq.*, p.155 *sqq.*

²⁸ « Utilitarianism », II, dans : « Essays on Ethics, Religion and Society » in : ROBSON J. (ed), *Collected Works*, T.X, Toronto-London, 1969, p.209.

de l'esprit. En effet, pour Sidgwick l'opinion selon laquelle le plaisir fonde le but de toutes les actions humaines est psychologiquement indémontrable et il admet même l'existence d'une pulsion intrinsèque et autonome vers le plaisir²⁹. Moore achève la boucle en adoptant la critique de Sidgwick sur l'hédonisme, en dissociant toutefois en même temps l'intuition de l'obligation d'admettre la supériorité morale de l'hédonisme utilitariste et en privant celui-ci de son ultime refuge épistémologique³⁰.

Ainsi s'acheva la carrière de l'hédonisme bourgeois dans l'histoire des idées. Cela s'est passé, et ce n'est pas un hasard, à une époque où la classe bourgeoise perdait elle-même sa place dominante ainsi que sa confiance en elle, du fait de la transformation progressive de la société industrielle par la démocratie moderne de masse^{xi}. La bannière émancipatrice de l'hédonisme passa désormais entre les mains de la révolution culturelle, anti-bourgeoise, qui cherchait non seulement à libérer le principe de plaisir des chaînes des conventions et des modérations bourgeoises, mais aussi à faire de lui, conformément à l'idéal d'auto-réalisation^{xiii}, un fondement de l'organisation sociale, en le mettant à la place du principe d'efficacité. La vision de la révolution culturelle, telle qu'elle s'articule par exemple dans les écrits de Marcuse³¹, ne s'est bien entendu pas réalisée, mais elle a sérieusement influencé les mœurs et les modes de comportement à l'intérieur de la démocratie de masse, bien que cela se soit passé d'une façon paradoxale et qu'elle a certainement plutôt renforcé qu'ébranlé le "système". En effet, la démocratie de masse a

²⁹ *The Methods of Ethics*, I, 4, §2, London, 1907, p.42.

³⁰ *Principia Ethica*, Cambridge, 1903, p. 42.

³¹ *Eros und Kultur. Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, Stuttgart, 1957, p.206-211, 217-219.

besoin parallèlement à la rationalité technique, qui garantit le fonctionnement de sa base techniquement avancée, de postures hédonistes qui favorisent aussi, économiquement, l'augmentation indispensable de la consommation des biens matériels et spirituels. Le pluralisme des valeurs, cependant, est aussi un élément du mode de fonctionnement de la démocratie de masse, le point de vue inverse de celui garanti par la neutralité axiologique de l'Etat et la science instrumentale. Le représentant de cette neutralité axiologique dans le domaine philosophique est devenu la méta-éthique de l'école dite analytique qui, au projet classique de la philosophie (celui de fournir à l'homme un enseignement sur les vertus et les devoirs et de lui apporter des conseils essentiels pour sa vie), oppose sa méthode descriptive, limitant à nouveau cette dernière, la plupart du temps, aux phénomènes linguistiques cruciaux. Chez Moore, cette méthode en était encore à ses débuts ; Ryle nous montre quelle est son application logique à propos de la question du plaisir³². Nous n'examinerons pas ici, bien entendu, la question de savoir combien ce qui est dit à propos du plaisir nous apprend réellement quelque chose sur le plaisir lui-même.

4

Le passage en revue de l'histoire des idées, par rapport à tout ce que nous avons dit au début à propos du plaisir sur les aspects sociaux et culturels de la question du plaisir, nous fournit maintenant une trame pour oser certaines réflexions essentielles. Comme nous l'avons

³² *The Concept of Mind*, London 1949, p.107

souligné, la faiblesse philosophique, et aussi pratique, de l'hédonisme nihiliste reflète la nécessité inéluctable d'une discipline sociale des individus. Les deux points de vue rationalistes - divergents entre eux et en eux-mêmes complexes - sur la valeur morale du plaisir sont justes, au sens où ils contribuent, chacun de leur côté, à l'accomplissement d'un devoir collectif incontournable. Cependant, cela ne signifie pas *eo ipso* qu'il faut les prendre au mot ou que la manière dont ils se comprennent eux-mêmes s'en trouve renforcée – même si, d'un autre côté, ils ne peuvent remplir leur fonction objective qu'en s'appréhendant subjectivement tel qu'ils le font. De leur influence incessante et complémentaire, à travers les sentiers sinueux de la conscience idéologique, deux données fondamentales de la co-existence sociale émergent. L'axiome selon lequel l'auto-conservation de l'ensemble prime de façon absolue sur l'auto-conservation de l'individu, se traduit dans le langage du principe moral par l'obligation pour le plaisir, de toujours se conformer à la Raison dont les impératifs sont d'ailleurs, tout comme l'impératif d'auto-conservation de l'ensemble, supra-individuels, alors que dans la revendication du plaisir se cache toujours un désir individuel. De son côté, la distinction et la hiérarchisation philosophiques des types de plaisir s'appuient en toute objectivité sur le fait que la civilisation transforme l'homme en un être "spirituel", en reléguant les origines et les constantes biologiques ou biopsychiques à la sphère de l'idéal et qu'ainsi elle les nuance, les affine, les travestit et les complexifie d'une façon inimaginable, de telle sorte que dans la société l'élément biologique ou biopsychique ne peut pas être vécu, ni se développer sans l'intervention d'une pensée morale ou autre. A mesure que la société et la civilisation transmutent

les grandeurs biologiques et biopsychiques en objets idéels, le plaisir, sous la forme élémentaire de satisfaction "animale" des pulsions^{xiii}, perd de plus en plus la possibilité d'être l'axe d'un mode de vie cohérent, même si, sans cesse et inévitablement, des explosions existentielles se produisent, dont le but est cette satisfaction élémentaire.

La réflexion normative, qui se concrétise sur le plan philosophico-éthique dans les deux conceptions mentionnées plus haut, concernant les moyens possibles de réfréner le plaisir "animal", voudrait, en tenant compte de ces faits, aboutir à l'idée que la Raison et la vertu (même sous la forme d'une préférence pour les plaisirs "supérieurs") se soient déjà imposées sur le plaisir "animal" ou tout au moins qu'elles soient en mesure de s'imposer en s'appuyant sur les conditions anthropologiques et sociales existantes. Sur ce point, la pensée philosophique normative coïncide avec la manière à travers laquelle la société s'appréhende elle-même, puisque celle-ci, en cherchant à apparaître comme une forme d'organisation morale et cela afin d'établir rationnellement sa prétention à être obéie, exige de la part de ses membres non seulement de rejeter (en partie) plaisirs et pulsions, mais de plus interprète l'exercice légal de la violence comme un moyen ultime pour imposer des règles (et pas l'inverse). Il reste, néanmoins, la question de savoir si le fait de réfréner la recherche du plaisir "animal", comme cela est effectivement appliqué à une grande échelle dans la société, constitue une conséquence de l'influence de la Raison morale, indépendamment de savoir si elle y est contrainte pour les raisons que nous venons d'énoncer, pour qu'elle se comprenne elle-même et se représente elle-même sous cet angle. Si, la vie sociale était vraiment une création de la Raison morale et si la recherche du plaisir "animal" était

véritablement la source profonde du Mal et du trouble dans la vie sociale, alors cette dernière devrait se calmer et se normaliser en même temps que la recherche "animale" du plaisir se trouve réfrénée par la Raison morale. Mais ce n'est pas du tout ce qui est arrivé dans l'histoire humaine jusqu'à présent. La recherche "animale" du plaisir a pu, bien sûr, être réfrénée ou déviée de telle sorte qu'elle a permis la vie commune, bien que les antagonismes et les conflits entre les hommes n'aient cessé pour autant. Cette constatation élémentaire suggère que les forces et les énergies, qui se sont libérées ou, même, qui ont pris naissance en jugulant la recherche "animale" du plaisir, ont été canalisées dans des conflits d'un autre genre et que, par conséquent, cet endiguement a lieu afin de servir des buts qui ne peuvent pas coïncider avec les buts (énoncés) de la Raison morale. Plus clairement, la loi de la puissance s'est révélée plus forte que celle de la recherche "animale" du plaisir. Dans le cadre de la civilisation, et en raison de la transposition culturelle des grandeurs biologiques et biopsychiques dans la sphère de l'idéal, tout homme qui se soucie exclusivement de sa satisfaction "animale" et de sa jouissance, est d'un point de vue social un rien ou une gêne relativement marginale qui peut facilement être neutralisée. L'auto-conservation – non pas au sens statique-biologique, mais au sens dynamique-social – peut dans le cadre de la civilisation ne signifier que conservation et extension de la puissance d'un sujet qui, d'ailleurs, qu'il le veuille ou non, doit en partie renoncer à la jouissance "animale".

Par conséquent, à mesure que l'éthique réfrène la recherche "animale" du plaisir, elle libère des forces pour la lutte sociale de la puissance et elle ne le fait pas par hasard : en effet, la morale, elle-même, de par sa nature est puissance, puisqu'elle prétend imposer (de manière

restrictive) de quelle manière les hommes doivent se comporter. Les penseurs moraux ont raison quand ils prétendent que le plaisir "spirituel" est plus élevé et plus intense que celui des sens, mais cela ne se produit que parce que "l'esprit", dans sa nature profonde, est puissance et recherche de puissance. Bien sûr, la morale est tenue de douter de cela si elle veut être prise dans sa valeur nominale et remplir sa fonction sociale, c'est pourquoi en général elle identifie la recherche de puissance à la recherche du plaisir. Cependant, les voies de la puissance et celles du plaisir "animal" se séparent très tôt dans la vie, comme le prouve déjà l'expérience du jeune qui essaie de grimper socialement. Il est certain que dans l'espace du plaisir sensuel, la recherche de la puissance est, elle aussi, satisfaite dans la mesure où la possession de l'objet du plaisir accroît le plaisir. Sade l'a bien vu, mais la relation entre puissance et plaisir, si on la considère ainsi, n'est valable qu'à un niveau très restreint des relations personnelles et il n'est pas possible de la transposer au niveau d'une civilisation, de même que l'hédonisme nihiliste ne peut pas constituer un mode de vie pour une société organisée. Les limites sociales de l'hédonisme forment en même temps les limites de ses capacités à appréhender la réalité sociale, puisqu'en prenant comme point de départ l'identité hédoniste de la puissance et du plaisir, il n'est pas possible pour quelqu'un de prendre conscience qu'il doit renoncer au plaisir (sensuel) justement en faveur de la puissance. Nietzsche a, quant à lui, beaucoup mieux compris la relation entre puissance et plaisir. Cependant, il l'a fait sur la base d'un absolutisme plutôt abstrait, c'est-à-dire d'un absolutisme uniquement ontologique du facteur de puissance, sans montrer les mécanismes sociaux précis qui forment ce rapport comme lui-même l'a décrit. Indépendamment, toutefois, des

potentialités ou des faiblesses de la pensée philosophique, il nous faut observer que la connaissance de ces mécanismes constitue un fruit, doux ou amer (selon le goût du chercheur) qui demeure nécessairement interdit à la plupart. En effet, seule l'ignorance de tels mécanismes garantit leur fonctionnement et, avec lui, la coexistence sociale.

Les philosophes et la puissance

1

Seul un petit nombre de philosophes renommés, des philosophes *maudits*, se sont exprimés d'une manière positive sur la puissance, en la proclamant sujet fondamental et catégorie principale de la pensée. La plupart des philosophes ont bien sûr été obligés eux aussi de parler de la puissance, à voix haute ou tout bas, même s'ils ne s'intéressaient en fait pas tellement à la puissance en elle-même, dans sa dimension ontologique, anthropologique et socio-historique, mais qu'ils essayaient plutôt de trouver une stratégie théorique susceptible de la dompter, de la neutraliser et de la conjurer. Une telle stratégie signifiait non seulement la dénonciation morale et l'obligation d'extirper toute forme de puissance par l'instauration de l'Utopie, non seulement l'appel à la répression de l'exercice effréné de puissance (même lorsqu'ils constataient, avec résignation, combien son emploi tout autant que son abus étaient inévitables), non seulement l'idéalisation du facteur de puissance à travers sa spiritualisation, mais aussi une conception de l'Être et du Monde comme puissance, à condition toutefois qu'une telle puissance, en tant qu'elle est la nature profonde et l'essence^{xiv} de l'Être – c'est-à-dire en tant que Dieu ou en tant qu'Esprit Absolu – reste d'emblée liée aux principes moraux les plus élevés de telle sorte que par son déploiement, elle aide à imposer ces principes. Si on recherche les raisons d'un tel comportement de la part de la plupart des philosophes, on ne peut manquer de parler des ressentiments tout à fait compréhensibles d'hommes qui s'accordent bien

évidemment la place la plus élevée dans le royaume des idées, tel qu'eux-mêmes le construisent, mais qui sur la scène de la vie quotidienne sont obligés de se satisfaire de positions plutôt isolées et aussi, très souvent, de baisser la tête ou de ramper devant les souverains. Aussi longtemps que le royaume des philosophes ne sera pas de ce monde, la philosophie devra nécessairement plus ou moins s'auto-satisfaire. L'allégation selon laquelle l'esprit moral est supérieur à la puissance aveugle - ou encore l'identification de l'esprit à la "vraie" puissance - a pour but de prouver *in concreto* la supériorité de ceux qui possèdent cet esprit et, en même temps, de leur permettre de se réserver le droit de décider de qui en dispose ou non.

Pourtant, cette interprétation ne suffit absolument pas à rendre compréhensibles les relations entre la philosophie et la puissance sous tous leurs aspects, tant du point de vue de l'histoire des idées que dans la perspective de l'histoire sociale. Depuis qu'ont été formées des idées éthico-religieuses et, en tout cas, depuis que des civilisations avancées sont apparues, la puissance, le pouvoir et même la violence organisée ne peuvent agir à long terme efficacement s'ils ne disposent pas d'une certaine légitimité. Si, réellement, l'homme est un être qui se distingue des autres animaux par ce qui très anciennement est appelé "esprit", alors cela signifie tout d'abord que le problème du sens et le problème de la puissance se confondent à différents niveaux et sous différentes formes, c'est-à-dire que celui qui donne son sens aux choses exerce de la puissance, et que celui qui possède de la puissance ou du pouvoir se réfère au sens des choses et l'utilise comme moyen. En tant que producteurs et gestionnaires de sens, les philosophes sont eux aussi des producteurs et des gestionnaires de puissance. Leur place est en partie tragique

et en partie comique parce qu'ils ne peuvent pas transsubstantier cette puissance en une souveraineté sociale qui leur serait propre et, parallèlement, parce qu'ils rêvent que les souverains se mettront un jour à philosopher plutôt que les philosophes à régner.

Entre la philosophie comme auto-satisfaction, au sens où nous l'avons expliqué plus haut, et la philosophie productrice de sens et de puissance, il y a donc dans le cadre d'une division sociale du travail, une contradiction insurmontable. En effet, le philosophe n'est pas en mesure de déterminer seul qui utilisera, et comment, les produits de sa pensée. S'il pouvait décider de cela, s'il pouvait, en d'autres termes, ériger sa propre pensée selon sa propre interprétation en règle de l'action sociale, alors il serait, au moins *de facto*, souverain. Mais il ne lui est permis de régner que sur le royaume de ses propres idées et la raison première en est que lui-même perd la possibilité d'interpréter de façon restrictive ses idées, dès lors que celles-ci sont introduites dans le champ plus large de la société. Cette interprétation est alors prise en charge par ceux qui socialement dominent ou qui ont de sérieuses prétentions de domination ; c'est sur leur interprétation que les idées philosophiques exercent leur plus grande influence. Ils développent donc cette interprétation autant que le jeu de la puissance sociale et du pouvoir le permet et l'exige. Cependant, il le permet et l'exige nécessairement, puisque la question de la puissance et la question du sens se confondent.

Indépendamment des raisons qui l'ont engendrée, la philosophie n'a d'influence que si elle légitime la puissance, le pouvoir et les prétentions qui s'y rattachent. C'est précisément cette fonction qui explique en dernière analyse pourquoi, jusqu'à aujourd'hui, elle considérait en général

comme sa mission particulière le dépassement ou le domptage du phénomène de puissance à l'aide des catégories morales : seule la puissance moralement légitimée est capable d'exercer du pouvoir et seule une puissance moralement légitimée peut soutenir un pouvoir. La philosophie en tant que philosophie ne peut jamais s'exprimer sans contrainte et d'une manière impartiale – c'est-à-dire sans discours moralisateur, sans intention de puissance morale – sur le problème de la puissance ; seuls quelques philosophes l'ont fait. De nos jours, bien sûr, le ton est plus ouvert et libre, mais on ne le doit pas tant à la résolution du lien primitif entre la philosophie et la pensée morale, qu'à la dissolution de la thématique philosophique traditionnelle tout entière, sous l'influence de la formation d'un mode de pensée démocratique, post-moderne, de masse, qui, avec l'insouciance de l'irresponsable, mélange tout.^{xv}

2

Dans ce contexte de l'histoire des idées, tandis que le problème de la puissance se posait pour la première fois dans toute son intensité philosophique, on trouve déjà très clairement esquissées les thèses fondamentales essentielles et la structure argumentaire qui leur correspond. C'est pourquoi l'opposition entre la sophistique et Platon occupe une place capitale dans l'histoire philosophique du problème de la puissance et dans l'histoire de la philosophie en général. Les Sophistes, ces *philosophes maudits* de l'Antiquité, ont découvert le facteur de puissance et ont développé leur théorie sur l'opposition entre *Nature* (ou puissance) et *Loi* (ou morale) dans le cadre très étendu

d'une thèse anti-métaphysique et relativiste, ce qui a déclenché de façon négative la mise en relation platonicienne inverse, du primat de l'éthique avec une certaine métaphysique. Ce n'est pas Socrate, comme le maintient la légende formée au plus tard à l'époque de Cicéron, mais la sophistique qui pour la première fois fit descendre la philosophie de la contemplation présocratique du haut des Cieux Ici-bas, en faisant des activités sociales et politiques de l'homme l'objet principal d'étude de la pensée. Toutefois, la primauté donnée à la problématique anthropologique conduisait inévitablement à la primauté anthropologique de la volonté de puissance. En effet, l'homme livré à ses propres forces, l'homme qui cesse d'écouter la voix des dieux dès lors qu'il constate que les dieux sont ses créations, l'homme créateur de lois, qui elles-mêmes ne peuvent jaillir spontanément du sein de la Nature tout simplement du fait qu'elles varient indéfiniment d'un lieu à un autre et d'une époque à une autre, ce même homme ne peut puiser son énergie vitale, ses objectifs sociaux et moraux que dans la volonté de puissance. Il était naturel que de tels points de vue resurgissent dans la Grèce du Vème siècle av. J.C. La puissance devient un problème théorique, quand la question de la puissance politique est ouverte, quand la puissance et le pouvoir cessent d'être évidents et qu'ils deviennent une proie que chacun peut briguer. Le déclin social de l'ancienne aristocratie et l'ascension simultanée d'*homines novi* – au départ en tant que tyrans ou hommes de confiance des tyrans et plus tard, lors la domination du peuple, en tant que démagogues – ont engendré une telle situation. Les Sophistes n'ont pas simplement vendu une technique de puissance à tous leurs contemporains assoiffés de puissance, ils ont aussi apporté une vision nouvelle et

audacieuse aux questions humaines ; ils ont appréhendé intellectuellement, à leur façon, l'essence de leur époque et, d'une réflexion sur l'actualité, ils sont passés à une réflexion sur l'homme.

L'œuvre de Thucydide, l'élève le plus génial de la sophistique et peut-être le plus grand historien de tous les temps, témoigne de la profondeur et de la fécondité de cette réflexion. Ce contemporain des plus célèbres Sophistes, de Socrate à sa maturité et du jeune Platon, a pu suivre le débat sur la question de la puissance à une époque où la quête de puissance avait elle-même atteint le paroxysme d'une violence impitoyable. D'une manière plus évidente encore que la lutte politique sous la domination effective ou verbale du peuple, c'est désormais la guerre qui révèle ce qui mobilise les hommes et l'histoire. Thucydide a consacré son œuvre la plus importante à la description de ces forces mobilisatrices, en prenant comme exemple un événement important et complexe. La nature humaine, poussée par l'amour du pouvoir et la cupidité, reste à ses yeux une grandeur stable et c'est aussi pourquoi la paix ne peut être que relative, de même que la guerre n'est pas un événement surprenant, mais c'est seulement dans la turbulence de la guerre qu'on constate combien les fondements de la paix sont fragiles. Quand, en un clin d'œil, des institutions confirmées et des coutumes ancestrales sont évincées, quand les liens sacrés de la religion et de la morale s'effondrent brutalement, quand les mots même changent de valeur, alors il devient évident que tout n'est que constructions et institutions artificielles, et non produits de la Nature¹. Sous le masque en lambeaux des institutions, apparaît désormais le vrai visage de la

¹ Voir la célèbre analyse sur la pathologie de la guerre, livre III, p.82-83.

Nature : c'est le visage des Athéniens quand ils demandent aux Miliens de se soumettre. Ils ne le demandent pas avec mauvaise conscience, ils ne croient pas qu'ils violent ainsi l'ordre divin, parce que l'ordre divin ou physique, la loi intrinsèque de l'Être, c'est précisément la loi du plus fort. Seuls les plus faibles puisent dans l'ordre divin ou naturel une morale, mais cette morale en tant qu'argument et en tant qu'arme, ne peut pas être plus forte que ceux qui sont contraints d'y trouver refuge. La foi dans la suprématie des lois morales ne fait qu'engendrer de folles espérances et pousse à des actions désespérées et auto-destructrices. L'action devrait être tournée vers les règles de prudence, qui à leur tour doivent servir l'obligation naturelle d'auto-conservation. Bien sûr, l'auto-conservation prend un sens différent pour le fort qui ne peut conserver sa puissance qu'en l'étendant toujours plus, et pour le faible qui ne peut survivre qu'en répondant aux attentes du plus fort².

Les thèmes de la pensée de Thucydide se retrouvent, quoique souvent sous des variantes caricaturales, dans les discours que Platon fait dire aux Sophistes. Dans la tentative platonicienne de réduire la sophistique à une rhétorique vénale et à une technique de puissance, on perçoit l'antipathie de l'aristocrate à l'égard des mœurs engendrées, d'après lui, par la domination du peuple, c'est-à-dire à l'égard du déchaînement irrationnel de l'amour sans scrupules du pouvoir et de l'hédonisme vil. Et, bien que la structure de sa philosophie soit essentiellement façonnée par sa volonté d'affronter l'anthropocentrisme et le relativisme des Sophistes avec des arguments extrêmes, ontologiques et métaphysiques, il ne veut cependant pas, ni ne peut, prendre les Sophistes totalement au sérieux en tant

² *Op. cit.*, V, 85 *sqq.*

que penseurs. Toute pensée qui tourne autour de la puissance et de la recherche de puissance est, selon lui, une théorisation superficielle de la pratique démocratique et tyrannique dominante, en tout cas ce n'est pas de la philosophie. Parallèlement, Platon réserve au facteur "puissance" ou "recherche de puissance" l'échelon le plus bas de sa hiérarchie ontologique et anthropologique, c'est le même échelon qu'il réserve au personnage du Sophiste, du démagogue ou du tyran dans sa hiérarchie éthique et sociale. La recherche de puissance et la recherche du plaisir forment au fond la même passion irrationnelle^{xvi}, ils jaillissent de la même couche obscure de l'âme humaine ; en bref, ils représentent l'élément animal chez l'homme. Cette identification de la puissance et du plaisir à travers leur soumission commune à l'élément animal irrationnel, a engendré dès cette époque toute une école de pensée à l'intérieur de la philosophie éthico-normative dominante et a été formulée d'innombrables manières ; considérée comme fondamentale, c'est de sa solidité que dépend pour une large part la stabilité générale de la thèse normative. En nourrissant la conviction que cette identification prouve *eo ipso* le caractère infondé de la sophistique, Platon a tenté *a contrario* d'élaborer conceptuellement la différence entre le Bien (ou Raison) et le Plaisir (ou Puissance).³

La seconde argumentation, plus complexe, que Platon a engagée à l'encontre de l'enseignement sophistique à propos de la puissance, a fonctionné elle aussi d'une manière déterminante dans la tradition philosophique. Elle s'appuie sur la différence mentionnée plus haut et affirme ceci : celui qui, par son action, vise la satisfaction de

³ Voir le dialogue entre Socrate et Calliclès dans le *Giorgias*, 482c. A propos du paragraphe suivant, voir le dialogue entre Socrate et Polos dans le *Giorgias*, 466a, *sqq.*

besoins hédonistes et de besoins de puissance, celui-ci agit évidemment selon son bon plaisir, mais on ne peut parler, dans ce cas, de vraie volonté ; la vraie volonté est caractérisée par son orientation vers l'Idée de Bien et, donc, par l'absence tout autant d'un acte arbitraire subjectif que d'une prétention à la puissance. On ne peut s'empêcher de sourire quand on aperçoit les sophismes dissimulés dans cette argumentation platonicienne à l'encontre de la sophistique. Le Bien y est déterminé par décret philosophique avec des critères moraux et normatifs, son caractère indivisible et objectif y est lui aussi postulé, tandis que la multitude des conceptions possibles et attestées sur le Bien se situe *a limine* de l'opinion tout simplement subjective, de la *δόξα*^{xvii}. Il va de soi que les postulats^{xviii} mettent en jeu des prétentions de puissance comme c'est le cas ici. Platon, d'ailleurs, ne dissimule pas que la définition du Bien n'est pas donnée à tout un chacun ; on doit avoir recours pour cela à un expert ou à un savant - dont l'identité nous est facile à deviner. Ainsi, lorsque la recherche sans équivoque de puissance est transposée au niveau animal à la recherche du plaisir, la voie est alors dégagée et permet à la recherche de puissance de se déployer, recherche qui n'a même plus besoin d'être nommée comme telle. En effet si, par définition, la recherche de puissance est identifiée à l'élément irrationnel alors, par définition, il est exclu que la Raison puisse être puissance et la tendance de la Raison recherche de puissance. Plus précisément, la séparation théorique de la Raison d'avec la quête de puissance apparaît de manière implicite dans l'esprit et dans les mobiles de celui qui parle au nom de la Raison, de telle sorte que le simple fait qu'un homme parle au nom de la Raison, le dispense de tout soupçon d'être habité par la passion de la puissance. Bien

au contraire, il semble être gouverné par la "vraie volonté" et peut dès lors dicter aux autres ce qu'ils doivent faire ou ne pas faire.

Nous n'exagérerions pas du tout si nous soutenions que Platon doit sa position centrale dans la tradition philosophique au fait que c'est lui qui a façonné à la base la stratégie permettant à quelqu'un d'avoir des prétentions de puissance très élevées tout en désavouant parallèlement avec force toute recherche de puissance et toute violence. Cette stratégie a aussi servi, par ailleurs, des revendications de puissance avancées au nom de l'abolition de toute forme de puissance et de pouvoir. Pour Platon, bien entendu, une telle abolition était dans la pratique impossible. L'organisation de la puissance et du pouvoir, en accord avec les commandements de la "vraie volonté" orientée vers l'Idée de Bien, était ce qu'il souhaitait et recherchait. Dans sa forme idéale, la structure hiérarchique de la société devait refléter la structure hiérarchique des niveaux de l'Être. Le caractère nécessaire de la puissance et du pouvoir résultait donc, en dernière analyse, du caractère hiérarchique de l'Être, c'est-à-dire de la primauté ontologique de l'Idée et de la Raison sur le monde sensible et les pulsions. Aristote aboutit de manière similaire lui aussi à cette nécessité⁴. Quand un certain nombre de parties cherche à constituer une unité, il faut que les parties soient hiérarchisées par ordre de supériorité et d'infériorité, phénomène qui sert l'intérêt des uns comme des autres. Les niveaux inférieurs de la hiérarchie tirent profit de la domination sur eux des niveaux supérieurs, tout comme le corps tire profit de l'âme quand c'est elle qui le dirige, ou encore tout comme la partie désirable de l'âme tire profit

⁴ *Politique*, A', 5-6, 1254a17-1255b15.

de la faculté intellectuelle quand c'est cette dernière qui la dirige. Cette imbrication de l'ontologie et de la morale, quand il s'agit de légitimer la domination, montre d'elle-même combien la philosophie politique antique est éloignée de tout ce que notre époque de démocratie de masse conçoit comme évident. Si, aujourd'hui, la moralisation du politique ou la substitution de la puissance par la morale a pour but d'aider, autant que possible, la suppression du pouvoir dans la mesure où il est fondé sur l'inégalité, pour Platon et Aristote, en revanche, la constitution morale de la politique impliquait que le pouvoir se fonde exclusivement sur l'inégalité résultant de la nature même (entendue normativement) des choses. L'égalité au sens de l'anthropologie moderne est plus proche de la pensée sophistique sur la puissance, cependant même pour la Sophistique, l'égalité ne constituait pas un idéal souhaitable ou une recette pour parvenir à la félicité générale, elle signifiait plutôt que chacun peut et a le droit d'exercer du pouvoir, il suffit de montrer qu'on est le plus fort ou le plus méritant. Cette égalité, qu'ils ne pensaient pas du tout en termes de morale, correspondait quant à elle à la position anti-métaphysique de la Sophistique, c'est-à-dire à l'absence d'une cause métaphysique à l'inégalité entre les hommes.

La destruction quasi intégrale de la littérature sophistique et la sauvegarde de l'ensemble des œuvres de Platon apportent la réponse la plus claire à la question de savoir quels sont les choix idéologiques des sociétés organisées et quelles sont les armes idéologiques les plus efficaces dans la lutte sociale. Les idées sophistiques ont malgré tout survécu de manière marginale, abâtardies et transformées, notamment au sein des Ecoles sceptiques et où, comme on l'observe encore à l'époque de la

domination du stoïcisme, elles sont considérées comme de sérieux adversaires. Cicéron, d'ailleurs, se sent obligé de se mesurer par l'argumentation à Carnéade et à sa théorie du droit du plus fort, mais les parties de son œuvre qui la contiennent ayant été perdues presque en totalité, il nous faut la reconstituer à partir de fragments d'auteurs chrétiens (principalement Lactantius⁵).

Il n'est pas nécessaire d'expliquer en particulier l'impression qu'ont fait sur les Chrétiens les théories sur la puissance émanant du cercle sophistique des idées. La démesure (*ὕβρις*^{xix}) païenne leur semblait aussi éhontée et impardonnable quand elle se présentait, non comme une recherche franche de puissance, mais plutôt sous l'apparence du désir d'honneur, de renommée et de reconnaissance. Une telle recherche de puissance conservait la place suprême dans le code grec ancien de la morale aristocratique et pour les Romains, aussi, elle était légitime et reconnue comme le signe d'une vraie virilité. Xénophon, dans son opuscule sur la tyrannie⁶, nous donne une image générale de son caractère et de son éminence dans l'échelle des valeurs païennes. Le tyran et son conseiller défendent des points de vue différents sur beaucoup de choses et, dans l'ensemble, ils représentent différentes étapes de la vie ; sur une chose, cependant, ils s'accordent avec force : l'ambition distingue l'homme en général des animaux et l'homme supérieur en particulier du reste des hommes. Le malaise et le malheur du tyran viennent du fait que pour une grande part, il n'est pas en mesure de savoir si les autres lui confèrent une vraie reconnaissance et si leur éloge

⁵ “De republica”, III, 21-22 in : LACTANTIUS, *Divinae Institutiones*, V, 16, 2-4.

⁶ *Saint ou Tyran*, VII, 1-6.

est sincère ; en effet, les flatteries ne peuvent pas satisfaire une véritable ambition.

3

Saint Augustin a donc voulu porter un coup au point névralgique de la civilisation et de la morale païennes lorsqu'il s'opposa de toutes ses forces à la "soif de renommée" repérant ses traces même chez les Romains de tendance stoïque comme par exemple Cicéron. La soif de souveraineté et de renommée a engendré *l'imperium romanum*, c'est elle qui mobilisait les chefs d'armée et les politiques d'une cité sans cesse plus étendue, associant toujours à leurs actions ruse et cupidité. La puissance et la gloire romaines ont donc été bâties sur du sable, sur des ambitions franchement terre à terre et éphémères, sur le péché. C'est avec le péché originel qu'a commencé la débauche de la puissance dans le monde, tant d'ailleurs sous la forme extérieure d'un rapport ouvertement dominateur, que sous la forme intérieure de motivation, c'est-à-dire de recherche de puissance. L'homme, le païen tout au moins, recherche *in statu isto* l'honneur en lui-même au lieu de subjuguer son honneur personnel à l'honneur de Dieu. Le chrétien qui, précisément, agit de la sorte différant en cela substantiellement du païen, ajoute un sens totalement autre à la puissance et au pouvoir. Il ne l'exerce pas par amour personnel de la renommée, mais avec la dévotion de celui qui aime et qui, en aimant son prochain fait honneur à Dieu. Pouvoir signifie ici sollicitude et assistance ; c'est le plus fort, celui qui prend soin et prévoit, qui ordonne et c'est le plus faible, celui qui reçoit sollicitude et assistance, qui obéit. On peut même dire que celui qui

ordonne avec justice est véritablement au service des autres⁷.

Dès lors, dans l'histoire des civilisations occidentale et orientale, on assiste à un changement radical. Au cours de son attaque frontale contre la hiérarchie païenne des valeurs, l'humilité s'est avérée être une notion polémique extraordinairement efficace. Cependant, son but était de mettre hors de combat la puissance et le pouvoir des païens et non de renoncer à la puissance et au pouvoir en général, sinon les chrétiens eux-mêmes se seraient vus contraints d'y renoncer. Puisque désormais le chrétien, mu par la logique interne de sa polémique contre les païens, est obligé de déclarer que lui-même n'est pas détenteur de puissance, ni ne veut en détenir, il se voit contraint d'attribuer la puissance et le pouvoir, que malgré ses déclarations il détient, à la volonté divine, en présentant Dieu comme la seule source de puissance et de pouvoir : Dieu a intérêt à être tout-puissant pour que règne sur terre l'ordre des humbles. La toute-puissance de Dieu est à son zénith dès lors qu'il se charge de répartir entre les hommes puissance et pouvoir, et que ceux-ci sont appelés à les exercer en son nom. Ainsi la toute-puissance de Dieu devient le problème politique par excellence. En effet, elle n'exclut pas des dignités du monde les humbles, ni ne supprime les importants lieux d'exercice de puissance, souvent décisifs, qui se trouvent en dehors de ses dignités, elle oblige plutôt les hommes à conduire (nominalement) les luttes pour la puissance sur le terrain d'interprétations théologiques élaborées. L'objet d'interprétation est, à présent, la volonté de ce Dieu tout-puissant qui, lui seul, peut dispenser de la puissance. Celui qui est capable d'interpréter de manière

⁷ Saint Augustin, la *Cité de Dieu*, V, p.12-13 et XIX, p.14-16.

restrictive la volonté du Dieu tout-puissant, celui-là même est puissant et souverain. Si toute puissance se trouve concentrée en Dieu, alors naturellement toute discussion liée à la recherche de puissance, en tant que motivation anthropologiquement ancrée dans les actions, n'a plus cours. L'intérêt est plutôt centré sur la question de savoir, par exemple, si Dieu donne la prééminence au pape ou à l'empereur. L'un comme l'autre étaient désormais obligés, dans le nouveau contexte de l'histoire sociale et de l'histoire des idées, de puiser leur puissance dans la volonté divine - ou plus exactement d'interpréter la volonté divine de telle sorte que leur puissance s'en trouve déduite. Pour que la puissance, en tant que phénomène humain constant, redevienne un sujet de discussion, il fallait que soit écartée, formellement ou de manière tacite, la toute-puissance de Dieu. C'est exactement ce qui s'est passé au XVIIème siècle et à nouveau au XIXème, quand Dieu, tombé depuis un certain temps déjà dans le "coma", rendit son dernier soupir.

La toute-puissance de Dieu a provoqué des embarras théologiques. Le Dieu chrétien devait être bon et juste, si la puissance qui s'exerçait en son nom sur terre voulait prétendre pour elle-même, aussi, à ces qualités – avec la réserve qu'il se doit quant à la faiblesse humaine – et ainsi être légitimée. Cependant, la toute-puissance en elle-même n'implique ni une bonté infinie, ni une justice parfaite. Elle peut tout aussi bien faire fi de la bonté et jouer de mauvais tours à la nature et aux hommes, ou alors suivre d'une manière si scolastique les lois de la nécessité morale et physique qu'elle susciterait des doutes quant au libre-arbitre divin. L'abîme entre une divinité omnipotente qui pouvait logiquement ou moralement dégénérer en un acte arbitraire débridé et une activité divine qui,

précisément, en l'absence de tout acte arbitraire pouvait être soupçonnée de ne pas être omnipotente, et par voie de conséquence incapable de créer un monde parfait ou tout au moins meilleur, cet abîme, donc, se devait d'être franchi et surtout dès lors que la corrélation averroïste^{xx} de l'idée de Dieu à la notion de nécessité commença à gagner des adeptes. (L'ironie de l'histoire des idées fut que c'est cette corrélation, sous une forme modifiée, que des siècles plus tard les représentants tardifs de la scolastique ont utilisé dans leur lutte contre le volontarisme des protestants). L'imbrication organique et substantielle de la toute-puissance et de la bonté est en tout cas demeurée un acte de foi ; elle est restée impossible à démontrer.

Thomas d'Aquin⁸ a soutenu la thèse selon laquelle celui qui de par son existence ne peut pêcher doit aussi nécessairement être tout-puissant, parce que l'affaiblissement de l'activité provient du pêché – mais cela n'a vraisemblablement constitué qu'une nouvelle formulation de la question et non une réponse. En effet, il n'expliquait pas pour quelle raison le Dieu tout-puissant ne pouvait pêcher et pour quelle raison l'activité se trouvait être affaiblie par le pêché plutôt que, par exemple, la bonté. En même temps, Thomas d'Aquin affirma que la sagesse divine (et la bonté) ne s'épuise pas dans l'ordre actuel des choses, mais peut aussi, parfaitement, en créer un autre. Dans ce cas, cependant, la nature de l'ordre et le contenu des valeurs devraient être différents de ceux que nous connaissons, même si des valeurs et de l'ordre continueraient d'exister en tant que grandeurs absolues. Si tout ce que la volonté divine proclame comme tel est bon, logique et nécessaire, alors Dieu doit être perçu selon la

⁸ *Summa theologiae*, I qu. 25, art. 3-5.

conception volontariste. C'était une conclusion évidente pour Duns Scotus^{xxi}. La distinction entre la *potentia absoluta* et la *potentia ordinata* de Dieu a mis la physique et la morale existantes sous l'épée de Damoclès de la volonté divine et du libre-arbitre divin. En effet, la loi n'engage que celui qui ne peut la créer exclusivement et conformément à sa libre volonté.⁹

Cette théorie sur la façon avec laquelle Dieu exerce sa puissance, a été influencée par le principe *ligebus solutus* des juristes qui, à son tour, a influencé les débats de plus en plus intenses concernant le sens et les limites du pouvoir dominant dans le monde. Bodin et Hobbes^{xxii}, qui ont résumé la conception des Temps Modernes à propos de la souveraineté politique, ont suivi cette définition et ont ainsi considérablement aidé à rapprocher de ce monde les idées théologiques.

4

La puissance en tant que donnée constante et fondamentale de la vie humaine était à nouveau au centre de la réflexion philosophique lorsque la toute-puissance du Dieu personnel transcendant s'est ou effondrée, ou est devenue théoriquement indifférente. Ce tournant a été amorcé comme prévu par l'aile radicale du rationalisme des Temps Modernes, dont le projet consistait à écarter la différence ontologique entre le Transcendant et l'Immanent et à substituer au primat de la théologie le primat de l'anthropologie. Si le monde ne se conserve pas grâce à l'action directe ou indirecte d'un être tout-puissant, qui le transcende, alors le monde doit se conserver et se mouvoir

⁹ *Sententiarum*, lib. I, dist. XLIV.

de par sa propre force et sa propre puissance. L'auto-conservation et le mouvement spontané deviennent désormais, à travers la cohérence interne de la conception du monde qu'avaient les Temps Modernes, des thèmes centraux de la pensée, bien que tous n'étaient pas aussi disposés à avancer dans cette direction en toute rigueur. En tout cas, la tendance matérialiste, c'est-à-dire la tendance à attribuer à la matière la possibilité de mouvement et de pensée, constituait l'aboutissement normal et complètement légitime de l'histoire des idées à partir du XVIème siècle et au-delà. Dans le domaine de l'anthropologie, qui s'était déjà émancipée du Transcendant au sens ancien, l'idée d'auto-conservation est mise en avant, comme cela était naturel, avec une emphase particulière. La toute-puissance de Dieu renferme par définition sa capacité à l'auto-conservation, puisque personne ni rien ne pouvait menacer la conservation d'un être omnipotent. Mais pour l'homme, l'auto-conservation signifie un effort constant pour éviter les dangers auxquels est nécessairement exposé tout être fini ; la puissance, qui doit résider dans l'auto-conservation si celle-ci veut avoir des chances de réussir, se trouve donc renforcée, elle devient quête ou volonté de puissance et cherche sans répit un nouvel espace pour se déployer provoquant ainsi des conflits et des luttes.

Le parallèle entre le niveau ontologique et le niveau anthropologique ainsi que l'aboutissement de leur restructuration simultanée dans l'idée de puissance, apparaissent très clairement chez Hobbes, le penseur qui opère, par une exceptionnelle constance dans son raisonnement, le changement de paradigme. L'éclatement du Transcendant s'y effectue par le biais de la nouvelle théorie du mouvement qui supprime l'antériorité métaphysique traditionnelle du mouvement sur le repos, en

ôtant toute raison d'exister au *primum movens* en lui-même immobile. C'est ainsi que tout s'effondre, tout ce qui est lié à la prédominance transcendante du repos, c'est-à-dire à la permanence des *formae substantiales* ou à la pérennité des *causae finales* – tout devient désormais *actus, ἐνέργεια*, alors que la *potentia*, la *δύναμις* aristotélicienne, est remplacée par *Πισχύς*, la puissance, dans un sens nouveau, celui d'une puissance qui se déploie sans cesse, sans objectifs prédéterminés du point de vue de sa finalité. Transposé au domaine humain, cela signifie que l'idée d'un Bien suprême inébranlable et d'une félicité absolue doit être définitivement oubliée. Ici, tout est mouvement – la quête de puissance n'est rien d'autre que le mouvement infini de l'homme et de la condition humaine. La puissance ne peut être réfrénée que par une puissance plus grande et l'État, par conséquent, doit être avant tout une puissance souveraine s'il veut mettre un terme – provisoire et incertain d'ailleurs – à la guerre de tous contre tous que provoque la recherche primitive de puissance.¹⁰

En partant d'hypothèses analogues sur le monde, Spinoza aboutit à des conclusions anthropologiques et politiques à peu près identiques, bien qu'il réalise le changement de paradigme non pas au moyen de la physique de Galilée, mais plutôt par la radicalisation du système conceptuel ontologique traditionnel. Cependant, le discours concernant la toute-puissance de Dieu change profondément d'importance, dès lors que la conception chrétienne sur la création du monde est écartée. En effet, c'est ainsi que la distinction entre l'Ici-bas et l'Au-delà disparaît, avec pour conséquence l'identification de Dieu à la Nature et la transformation de la toute-puissance divine

¹⁰ Voir principalement « Leviathan », X-XI, in :
WOLESWORTH W., *English Works.*, T.III, p. 74-85 *sqq.*

en force de la Nature capable donc de se conserver en tant que Tout autonome. L'auto-conservation et la puissance coïncident tout autant à ce niveau qu'au niveau de ce qui est isolé. Celles-ci bien sûr puisent leur puissance dans l'essence de Dieu ou Nature, mais pas au sens où elles reçoivent leur puissance ultérieurement et du dehors, mais au sens où elles possèdent de la puissance et recherchent nécessairement la puissance pour la seule et unique raison qu'elles forment les éléments constitutifs d'un Tout dont l'essence est cause absolue de soi^{xxiii}, c'est-à-dire puissance absolue.^{11xxiv}

Hobbes et Spinoza représentent les Temps Modernes aux temps, encore, de leur innocence. Avec cette honnêteté intellectuelle, que seuls les penseurs solitaires, peut-être, peuvent se permettre, ils déduisent à partir des hypothèses ontologiques fondamentales les conséquences ultimes du nouveau rationalisme, indifférents - dans l'ivresse de la logique du raisonnement qui emporte les penseurs passionnés - au scandale moral qu'ils provoquent. C'est pourquoi, on les a considérés comme des philosophes maudits, au moment même où le rationalisme des Temps Modernes, à travers le siècle dits "des Lumières", embrassait largement les couches les plus érudites et contraignait ses opposants à passer à la défensive. Cependant, pour s'imposer socialement, il devait se débarrasser du soupçon de nihilisme qui pesait sur lui et surenchérir à la bourse des valeurs en proposant encore plus que les théologiens. Si la quête de puissance est considérée comme une donnée anthropologique fondamentale, alors le scepticisme moral ne peut être évité,

¹¹ Voir principalement l'*Ethique*, I, prop. XI, Dem & Schol. I, Prop. XXXIV, II, Prop. VI-VII, IV, Prop. XX et aussi *Tractatus Politicus*, I, §§1, 5 II, §§1-14.

étant donné que les principes normatifs et les valeurs devraient être interprétés comme des fonctions de la puissance sociale et du pouvoir social. A partir de cette argumentation, les penseurs des Lumières (à certaines exceptions près, complexes du point de vue de l'histoire des idées, comme par exemple Kant) ont combattu Hobbes et plus généralement l'anthropologie "pessimiste" avec d'autant plus de véhémence qu'ils paraissaient engagés dans l'exercice de la philosophie politique.

Sur ce point surtout, Rousseau exprime l'opinion générale du principal courant des Lumières, en suivant une double stratégie, d'un point de vue logique hautement incertaine. Afin de mettre en doute l'origine anthropologique de la quête de puissance, il impute les maux qu'elle engendre aux influences de la coexistence sociale et limite l'état naturel à un état visiblement fabriqué *ad hoc*, où soi-disant l'homme vivait dans un isolement absolu ; une société de deux hommes suffit à elle seule à susciter une guerre contre un troisième. Rousseau, donc, non seulement accepte de manière indémontrable et non fondée l'existence d'un tel état naturel, mais de plus il ne discute pas, ni n'explique le saut qualitatif décisif par lequel l'union simple de deux hommes "par nature paisibles et craintifs" rend possible la guerre contre un troisième, lui aussi par nature paisible et craintif. Sur la base de quelle dialectique la simple addition d'unités qualitativement équivalentes peut-elle provoquer une transformation aussi drastique de leur qualité commune ? Que pourrait-on espérer de mieux comme matériau pour l'édification d'une société harmonieuse que des hommes par nature paisibles et craintifs ? Le passage brutal de la paix naturelle à la guerre artificielle, c'est-à-dire à une guerre créée socialement, est visiblement plus difficile à interpréter que

cette auto-régulation où, selon Hobbes, la quête de puissance se réfugie nécessairement, mue par la peur de la mort et l'évaluation rationnelle (à laquelle elle est rattachée) du danger et du devoir, pour fonder ainsi une société pacifiée. Rousseau est très éloigné de ce genre de conception différenciée du facteur "auto-conservation" ou "puissance". Le deuxième aspect de sa stratégie argumentative contre Hobbes consiste très exactement dans le fait (en suivant l'esprit de la tradition platonicienne) qu'il confond à la légère, cupidité, violence, fureur de destruction, guerre, pouvoir et puissance, et accuse ensuite Hobbes, en s'appuyant sur cette confusion, de déraisonner : effectivement, si la recherche de puissance ne se manifestait pas autrement qu'à travers la guerre et l'homicide, alors l'humanité aurait dû s'auto-détruire depuis longtemps, si l'anthropologie de Hobbes tenait debout.¹²

Chez Helvetius, qui se trouvait bien entendu en dehors du mouvement principal des Lumières et d'ailleurs, comme il semblait à l'époque, dangereusement proche du scepticisme et du nihilisme, on rencontre une stratégie argumentative foncièrement différente. Helvetius veut servir les objectifs normatifs des Lumières non par la négation d'une conception grossière, mais par l'affirmation d'une conception subtile sur le sens de la recherche de puissance. Il élabore son analyse de la même façon que beaucoup d'autres penseurs moraux de l'époque, qui pensaient bien sûr que l'amour-propre est l'instinct fondamental de l'homme, tout en distinguant l'amour-propre aveugle et égoïste de l'amour-propre avisé croyant

¹² Voir un énoncé caractéristique de l'argumentation de Rousseau contre Hobbes dans l'extrait "Que l'état de guerre naît dans l'état social" in : *Œuvres Complètes*, Introduction, présentation et notes de Michel Launay, Paris, 1971, T.II, p.381-387.

que le second conduit à l'altruisme lorsque l'homme comprend que son intérêt personnel est mieux servi dans le cadre général. Etant donné que la recherche de puissance n'est pas simplement une manie de destruction, mais principalement un désir de reconnaissance et une tentative pour construire une autorité sociale, elle peut être canalisée de telle sorte qu'elle ait pour but la vertu. La condition pour que cela se réalise c'est bien sûr que la société offre au vertueux une reconnaissance et une autorité. Le point critique se trouve donc finalement dans le caractère et les choix du législateur. Sa mission n'est ni de dénigrer, ni d'étouffer les pulsions naturelles de l'homme, mais plutôt de les examiner attentivement et de les diriger à bonnes fins. Ainsi la quête de puissance sous la forme d'une autorité sociale peut neutraliser la quête de puissance anti-sociale et parvenir à un bilan fonctionnel¹³. Une seule puissance peut dégénérer en violence, c'est celle qui n'est équilibrée par aucune autre. On sait quel rôle important a joué cette conception à l'intérieur même de la philosophie politique des Lumières. Dans l'article de Diderot sur l'Autorité¹⁴, on retrouve les grands lieux communs de cette époque et de cette tendance. Le pouvoir légal (politique) n'est qu'un pouvoir limité dont l'existence est fondée sur un pacte pour le bien général et la conservation de la société. Le pouvoir légal limité constitue donc un instrument d'auto-conservation sociale, alors que le pouvoir illimité ou usurpé du tyran détruit la société.

Ce serait une erreur de considérer d'une manière unilatérale l'apothéose, au sens littéral, de la puissance par

¹³ "De l'homme", IV, 10-14 in : *Œuvres Complètes*, Paris, 1795, T.VIII, p.266 *sqq.*, et T.IX, 1 *sqq.*

¹⁴ "Autorité" in : *Œuvres Complètes*, éd. J. Assézat, T.XIII, p.391 *sqq.*

Hegel, comme le rejet des sympathies libérales du principal mouvement des Lumières. On doit plutôt rechercher son inspiration dans une orientation intellectuelle fondamentale du mouvement allemand tardif des Lumières qui réfutait le dualisme (kantien) et essayait de supprimer dans le cadre d'une grande composition monistique tout ce qui semblait être un élément sceptique ou nihiliste de l'agnosticisme des Lumières. La tentative de dépassement du dualisme ne s'est pas limitée au domaine ontologique où elle s'est faite par l'intermédiaire d'une spiritualisation directe ou indirecte de la matière, mais elle s'est également développée dans la morale et dans l'histoire où elle a pris la forme d'une négation de la séparation de l'Être et du Devoir. Cela signifie que le Devoir ne constitue pas un principe normatif extérieur à l'Être et qui, par conséquent, doit soumettre l'Être à son pouvoir s'il veut lui-même se réaliser (cette conception pour le devoir inspirée des Lumières aurait dû conduire à un terrorisme révolutionnaire), mais plutôt que le Devoir réside dans l'Être, qu'il en constitue la force motrice et l'âme. Cela semble bien sûr étrange, étant donné que l'expérience quotidienne nous enseigne que dans l'Être (social et historique) règnent l'injustice, l'affliction, et la recherche sans scrupule de puissance. La réponse de Hegel à cette question est une théodicée radicale. Celui qui se soulève contre la dureté du tribunal de l'histoire universelle, celui qui ressent du désespoir devant les actions phénoménologiquement impondérables et le comportement arbitraire des personnes agissantes, et érige ses préférences – particulières et autres – en critère pour juger les choses, celui-là ne conçoit pas la vérité intérieure de la souveraineté extérieurement irrationnelle de la puissance, par conséquent il ne comprend pas le caractère essentiellement divin de l'Histoire et il n'est pas en mesure

de dépister Dieu dans l'Histoire ou de voir l'Histoire comme Dieu lui-même. La puissance n'est donc pas simplement un instrument, mort en soi, dans les mains d'un Dieu personnel ou d'une Histoire personnifiée. Elle est l'essence même de l'Être, essence qui n'existe pas simplement, immobile et inerte, mais qui consiste plutôt en un auto-déploiement poussé par sa forme primitive de puissance ; cet auto-déploiement tend au niveau logico-ontologique vers la Totalité conceptuelle et au niveau historique vers la réalisation de la liberté. De ce point de vue, la puissance *est* partout, dans la Nature, dans l'Histoire et aussi dans la Logique philosophique en tant que déploiement de la pensée de Dieu. Il n'est donc pas nécessaire qu'elle devienne l'objet d'un traité particulier ; son essence et son action se rendent évidentes d'elles-mêmes à travers la description des transformations de l'Être et son éthique la plus élevée, bien que souvent impitoyable, trouve sa justification dans le dénouement de ces transformations.¹⁵

Le grand dénominateur commun, paradoxal et pourtant bien existant, entre Hegel et Nietzsche consiste dans le fait que chez les deux (comme d'ailleurs chez Hobbes et Spinoza), l'idée de puissance devient primordiale parce qu'elle écarte le Transcendant et que le monde se trouve unifié. Hegel bien sûr appelle son Être unifié "Dieu", parce qu'il veut par là signifier qu'au terme du progrès dialectique de l'Esprit Absolu, les idées les plus

¹⁵ Cette analyse se rapporte principalement aux passages suivants : "Die Verfassung Deutschlands" in : *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, hg. V. G. Lasson, Leipzig, 1913, p.89, 98-101 ; *Die Vernunft in der Geschichte*, hg v. G. Lasson, Leipzig, 1930, p.24-25 ; *Wissenschaft der Logik*, hg. V. G. Lasson, Hamburg, 1934, T. II, p. 214-216, 242-243.

vivantes du Christianisme, telles qu'elles ont été développées aux Temps Modernes à travers l'idée de liberté, atteignent leur perfection. A l'inverse, Nietzsche annonce la mort de Dieu comme la conséquence de l'unification de l'Être, parce qu'il veut remplacer l'idée de progrès par l'Éternel Retour, en revenant ainsi à des positions païennes et anti-chrétiennes. Pourtant, il ne puise pas directement et exclusivement l'idée de puissance dans l'Antiquité, même s'il connaît très bien les thèses de Thucydide et de la Sophistique ; au-delà de ces sources cependant, Nietzsche étudie le jeu de la puissance dans les relations inter-humaines, chez les moralistes français (avant tout La Rochefoucauld) et il prend aussi en compte les idées des Lumières (par exemple de celles d'Helvétius).

Pourtant l'annonce des principes de la philosophie nietzschéenne, à propos de la puissance, a lieu à un moment où Nietzsche est très fortement influencé par les conceptions des sciences naturelles. Ainsi, dans son œuvre tardive, la notion de puissance est indéterminée, parce qu'elle se réfère déjà indifféremment à des phénomènes organiques et inorganiques, à la nature vivante comme à la nature humaine, embrassant tous les genres d'action et de réaction, en lui substituant la notion de force (*δύναμις*) telle qu'elle est utilisée en physique. L'homme devient porteur de la volonté de puissance en tant que partie d'un univers dans lequel cette volonté règne à chaque instant et partout. Ainsi, la notion de puissance perd de sa précision d'interprétation au niveau de l'homme, pour être utilisée comme une définition-clé dans le projet de transmutation des valeurs, c'est-à-dire dans une nouvelle pensée normative. En tant que prophète d'un nouvel avenir, Nietzsche désire redonner à la Volonté de Puissance son innocence naturelle, l'innocence absolument amoral du

processus naturel et ainsi dissocier le caractère spécifique de l'homme, c'est-à-dire les fonctions spirituelles et les rapports socio-culturels historiquement déterminés¹⁶.

Nietzsche distingue donc la volonté de puissance saine et innocente de la volonté de puissance malsaine qui flétrit la vie, de la même façon qu'il oppose le mauvais nihilisme au bon. Auparavant il pensait que la religion et la morale étaient des formes de la volonté de puissance, c'est-à-dire des mensonges utiles à la conservation de la vie humaine ; mais depuis qu'il fait apparaître la volonté de puissance, dans son innocence élémentaire, dans tout l'univers, en lui soustrayant ainsi ses caractéristiques humaines particulières et en faisant d'elle une grandeur naturelle ou biologique, de tels mensonges ne lui semblent tout simplement plus nécessaires à la vie, mais au contraire plutôt hostiles à elle, des facteurs de dégénérescence. Dans son désir fervent de renverser – par des moyens normatifs – la conception normative, Nietzsche ne se rend pas compte qu'il est capable de concevoir cette volonté de puissance innocente (c'est-à-dire enracinée dans la substance moralement indifférente du monde) pour la seule et unique raison qu'il rassemble le monde sous une forme anthropomorphe et que s'il découvre la volonté de puissance dans la Nature, c'est parce qu'il la connaît déjà à travers l'étude de la civilisation humaine. Puissance et volonté de puissance, si l'on s'attache au sens spécifique des termes, n'existent que dans l'univers humain – et s'ils

¹⁶ Comme on le sait, la philosophie nietzschéenne de la volonté de puissance est rassemblée presque exclusivement sur des restes de la décennie de 1880. Dans ce texte, je me réfère à *Werke*, hg. V. K., München, Schlechta, 1966, T.III., p.455, 457, 489, 503, 519, 522-525, 542, 608, 679-680, 688, 690, 704-705, 737, 750-751, 768, 854-855, 887-889, 916-917.

n'existent que là, alors ils ne peuvent pas se manifester avec une certaine innocence naturelle, mais bien plutôt avec toute la malignité et la perfidie, avec tout l'art de la dissimulation et de la rationalisation que possède l'esprit. Si, en d'autres termes, la volonté de puissance se détache de l'Être et de l'ontologie de Nietzsche, alors elle ne peut prendre que les formes que Nietzsche considère comme plus ou moins dégénérées. Même les formes les plus anciennes d'exercice de la puissance et du pouvoir, dont il parle parfois avec enthousiasme, se fondaient d'une manière ou d'une autre dans des légitimations éthico-religieuses et invoquaient le bien général, indépendamment de ce qu'elles entendaient par là.

Malgré ses fines observations dans le domaine de la psychologie individuelle, Nietzsche ne parvient pas à comprendre concrètement, tout en s'appuyant sur une anthropologie pluri-dimensionnelle également concrète, les mécanismes de la puissance sociale et du pouvoir. Cette impossibilité de sa part nourrit chez lui une croyance en l'existence probable d'une puissance amoralisée innocente et dans la domination probable d'une telle puissance. Cependant, l'innocence a déjà été irrévocablement perdue aux tous débuts de la civilisation. La civilisation a commencé avec l'idée que les choses ont un sens et depuis elle réserve la place la plus élevée dans l'ordre social à celui qui donne, sauvegarde ou interprète le sens des choses. La fonction qui crée du sens et prévient de l'avenir, ce qui en d'autres termes se nomme "esprit", attribuée à l'instinct d'auto-conservation enraciné biologiquement, un dynamisme pratiquement illimité et le transmute en une recherche de puissance des êtres civilisés, qui se déploie et agit en tout premier lieu au niveau des mensonges indispensables à la conservation de la vie.

La discussion philosophique du XXème siècle sur la question de la puissance peut être classée *grosso modo* en trois groupes. Le premier contient des recherches qui s'orientent vers des questions anthropologiques et qui se prononcent directement ou indirectement en faveur ou non de la conception de Nietzsche sur la volonté innée de puissance ; dans le deuxième groupe, le phénomène de puissance est examiné sous l'influence et à la lumière des expériences des dits "totalitarismes" ; et, pour finir, dans le troisième groupe, la question de la puissance est posée par des philosophes sociologues dont la réflexion est déterminée par les théories et les soucis d'émancipation qui dominent les démocraties de masse occidentales. En ce qui concerne le premier groupe, on ne peut absolument pas dire que les représentants de l'anthropologie philosophique ont adopté le principe de Nietzsche, ni même qu'ils ont admis l'existence de pulsions innées. Ainsi, Scheler croit que dans les "sentiments sensibles" et dans les "impulsions"^{xxv} qui précèdent les activités mentales de la personnalité, la conscience du Devoir est déjà présente ; elle est à nouveau étroitement liée au principe de solidarité auquel se trouve subordonnée toute lutte, puisque la lutte ne peut avoir lieu que dans le cadre d'une communauté humaine déjà existante. La lutte, donc, est la dimension extérieure, alors que la solidarité constitue la dimension intérieure et la plus profonde. De cette réflexion, il s'ensuit une hiérarchisation des grandeurs biologiques qui prépare la voie par excellence

à l'éthique¹⁷. C'est d'une manière un peu différente que Plessner définit les priorités ; pour lui, la solidarité et la lutte ou l'amitié et l'animosité sont également des fonctions primitives de la recherche de puissance et sont mutuellement déterminées. Cependant, la définition de l'homme en tant que puissance ne veut pas dire ici, regrouper l'activité humaine à l'intérieur d'une structure instinctive rigide, mais signifie autre chose : l'homme est par essence puissance, parce qu'il constitue lui-même une immanence ouverte ou une question ouverte ; il est donc en permanence contraint de décider en faveur de la possibilité ouverte a) et contre b), et c'est sa force d'action qui caractérise son activité. Une fois que la décision prise s'accomplit, la puissance, en tant que force d'action de l'homme, se transforme en lutte pour la conquête de la puissance, lutte qui à son tour exige la distinction entre ami et ennemi. Plessner souligne que la relation ami-ennemi s'étend à tous les domaines de la vie, tant publics que privés, mais en même temps il nomme l'anthropologie, dont le centre d'intérêt est cette relation "anthropologie politique"¹⁸. Cela implique bien sûr un sens excessivement large de la politique, dont nous pouvons tout juste évoquer la problématique ici.

La définition de l'essence de l'homme comme volonté de puissance est encore plus scrupuleusement remise en question dès lors que la maniabilité illimitée de la nature humaine s'explique par la réfutation de l'existence de pulsions et d'instincts. Cette réfutation a été exprimée d'une

¹⁷ "Der Formlismus in der Ethik und die materiale Wertethik", in : *Gesammelte Werke*, hg. V. M. Scheler, T.II, Bern-München, 1966, p.282-288.

¹⁸ "Macht und menschliche Natur", in : *Gesammelte Schriften*, T.V, Frankfurt, a.M., 1981, p.188-196.

manière plus emphatique par des écoles et des tendances qui penchaient vers une philosophie de type analytique, c'est-à-dire qu'elles rejetaient les interprétations monistiques et essentialistes^{xxvi} tant au niveau ontologique qu'anthropologique. En partant de telles hypothèses philosophiques, Dewey pense que réduire les activités psychiques à des catégories d'instincts est une fausse simplification conceptuelle, étrangère aux données réelles. Ensuite, il analyse l'instinct d'auto-conservation à travers les actions isolées qui, prises dans leur ensemble, rendent l'auto-conservation forte. De ce point de vue, il ne peut évidemment même pas exister une quelconque volonté de puissance généralisée. Ce qui reste déterminant, dans tous les cas, c'est l'activité non pas à travers laquelle on recherche la puissance, mais plutôt où l'on consomme la puissance déjà existante¹⁹. A la suite de Dewey, Gehlen a, lui aussi, mis l'accent sur la corrélation entre l'impulsion de puissance, d'autorité etc... et le processus par lequel s'accomplissent certaines actions ; la lutte pour la puissance ne se déploie qu'à travers des affaires d'intérêt et les actes qui y sont corrélés²⁰. Ainsi, la lutte pour la puissance n'est pas exclue *eo ipso* dès lors que quelqu'un n'admet pas l'existence d'une impulsion qui le pousse. Et Dewey lui-même remarque que les inhibitions de l'activité, dues à des facteurs extérieurs, contraignent l'homme à mobiliser plus intensément sa puissance, c'est-à-dire à développer sa volonté de puissance. C'est des conditions sociales que dépend, donc, le fait que naissent ou non des ambitions de puissance, et des luttes pour la puissance. Nous revenons

¹⁹ "Human Nature and Conduct" (1922) in : BOYDSTON A. J. (ed.), *The Middle Works*, Carbondale and Edwardsville, Ill., 1983, T.XII, p. 97.

²⁰ *Urmensch und Spätkultur*, Frankfurt a. M.-Bonn, 1964, p.67-69.

ainsi au bon législateur et au problème d'Helvétius - et cela n'est pas un hasard, si nous songeons que la philosophie du pragmatisme prend racine dans les problématiques des Lumières.

Sans utiliser le terme "puissance", Kojève a mis en valeur d'une manière originale le système conceptuel hegelien et esquissé de façon impressionnante la question de la puissance et de la lutte pour la puissance. Le lien étroit de cette question à la question du caractère spécifique de l'homme par rapport au (reste du) monde vivant situe ici l'analyse - à la différence de l'ontologie tardive de Nietzsche - dans son ensemble, au niveau de la civilisation et de l'histoire humaines, alors qu'en même temps la théorie des pulsions est pour une part transformée et pour une autre part discrètement évincée. A la place de la pulsion, se trouve introduit le désir qui, en lui-même, bien évidemment provient de la nature biologique de l'homme, mais son caractère spécifiquement humain dépasse de beaucoup l'élément animal et d'ailleurs, il en exige le sacrifice (c'est-à-dire le sacrifice de l'auto-conservation au sens biologique). C'est dans le désir, souvent inutile, pour ce que d'autres désirent - et d'ailleurs pour la seule et unique raison que d'autres le désirent -, dans le désir de reconnaissance et dans la lutte mortelle du charme, que se constitue l'être humain comme conscience de soi et, avec lui, l'Histoire, dont la fin est par conséquent déterminée par cette constitution de l'être humain.²¹

Puisque Kojève croyait que tout ce qui s'est produit dans notre siècle a tout simplement matérialisé la fin de l'Histoire, comme l'avait diagnostiqué Hegel, il pouvait suivre sereinement les événements sans puiser de recettes

²¹ *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, 1947, p.11.

morales dans l'analyse du phénomène de puissance. Cependant, pour la majorité des autres philosophes, la question se posait différemment. Le XXème siècle semble avoir laissé se déchaîner la puissance dans toute sa nature démoniaque, et dès lors la question était : comment harmoniser diagnostic et stratégie pour l'endiguer ? Deux thèses fondamentales ont été esquissées, en rapport avec cette question : d'une part, celle qui avait avant tout à l'esprit le lien toujours probable entre la puissance et le pouvoir ou la violence et qui, par des contrôles institutionnels dans le cadre d'une société politique libre, voulait faire obstacle à la dégénérescence de la puissance en un acte arbitraire et, d'autre part, celle qui affirmait bien entendu également de tels contrôles, mais qui, en même temps, se trouve plutôt apparentée à la tradition platonicienne, puisqu'elle identifie la "mauvaise" puissance ou puissance non authentique à la violence ou à l'arbitraire, réservant la notion de "véritable" puissance au processus de la libre soumission par l'exercice de la persuasion.

En tant que représentant de la première de ces deux thèses, Russell énonce une théorie sur la puissance qui ne se distingue de celle de Hobbes que par ses déductions politico-normatives : alors que Hobbes veut monopoliser la puissance politique afin de permettre la paix sociale, Russell, lui, souhaite la limiter par un contrôle démocratique. Cependant, les hypothèses ontologiques et anthropologiques sont, dans les deux cas, dans l'ensemble les mêmes, ce qui correspond peut-être à la logique de l'histoire des idées. En effet, l'atomisme logique de Russell s'est opposé à la pensée philosophique essentialiste du XIXème siècle *mutatis mutandis* au même titre que la mécanisation de Hobbes a résisté à la métaphysique et à la physique scolastiques. Pour Russell, la puissance dans la

société est la même chose que l'énergie dans la nature (souvenons-nous du rapport de dépendance entre la théorie de Hobbes sur la puissance et son enseignement sur le mouvement). Elle peut donc également, comme l'énergie, prendre un grand nombre de formes, mais dans chacune d'elles, de la sujétion à la violence brute, elle recherche toujours la même chose, c'est-à-dire à imposer la volonté qui la sous-tend. D'un autre côté – et là à nouveau l'accord avec Hobbes est manifeste – la recherche (illimitée) de puissance demeure une caractéristique spécifique de l'homme, puisque les animaux se suffisent de la satisfaction de leurs besoins biologiques²².

Ricoeur croit, lui aussi, que ni la recherche, ni le facteur de puissance ne peuvent être effacés du monde, mais il n'entre pas dans les détails de la dimension anthropologique. Toutefois, il admet manifestement l'existence d'une telle dimension, puisque son argumentation se retourne contre l'inférence marxiste du politique à l'économique, qui impliquait que la suppression des oppositions économiquement déterminées des classes abolirait d'elle-même la politique en tant que puissance et pouvoir. L'autonomie du politique telle que Ricoeur la met en évidence, signifie au contraire que le politique prend racine dans des couches plus profondes de l'homme. Bien sûr, l'élément humain se concrétise à travers l'Histoire et d'ailleurs sous la forme du politique et de l'organisation étatique qui, inévitablement, engendre l'espace de déploiement du Mal. Dans ces conditions, la seule chose qu'on peut recommander, c'est la recherche de moyens techniques institutionnels qui posent des limites à l'usage abusif de la puissance. Kuhn qui, de façon caractéristique,

²² *Power*, London, 1938, chap.1 et 2.

adopte tout comme Ricoeur la définition weberienne de l'Etat, ne s'attend pas, lui non plus, à ce que la puissance et la violence disparaissent avec l'avènement de l'Utopie ; il se satisfait de la demande de limitation des exercices possibles de la violence dans le cadre de l'organisation politique. D'une manière générale, puissance signifie pour lui la capacité à produire les résultats souhaités, et il espère que ces résultats se réaliseront par la libre décision et la conviction de ceux sur lesquels s'exerce la puissance. Dans la formation de l'Etat, cependant, la puissance et la violence se confondent d'une manière inévitable ; le paradoxe de l'Etat, qui tout à la fois réalise et menace la liberté, est insurmontable. Parce que là aussi, en son fond, se trouve la nature humaine, toujours encline à la "perversion de l'esprit"²³.

Alors que ces trois derniers auteurs défendent une limitation institutionnelle de la puissance, précisément en raison de sa dégénérescence réelle ou potentielle en un pouvoir et une violence arbitraires, Jaspers et Arendt aspirent à une garantie conceptuelle préalable contre la violence. C'est pour cette raison qu'ils séparent, par principe, la puissance de la violence, en spiritualisant, d'ailleurs, la puissance. Bien qu'ils utilisent une terminologie différente, leur objectif commun est évident. Bien sûr, Jaspers rapproche souvent la puissance du pouvoir et de la violence, mais à cette corrélation il oppose l'autorité^{xxvii} qui, comme il le dit, n'a de véritable puissance que lorsqu'elle est porteuse de vérité, tandis que la vérité, en elle-même impuissante, ne génère pas l'autorité. Si l'opinion de Jaspers selon laquelle la cohésion entre les hommes n'est pas engendrée par l'autorité mais plutôt par des "facteurs

²³ *Der Staat. Eine philosophische Darstellung*, München, 1967, p.109-115.

internes"²⁴, tient debout, c'est en dernière analyse sur cette autorité que la coexistence sociale doit se fonder. Le même dualisme des facteurs "internes", ou moralement plus élevés, et des facteurs externes (instrumentaux) domine la pensée de Arendt, lorsqu'elle sépare totalement la puissance de la violence. Pour le reste, sa conception de la puissance n'est pas très éloignée de "l'autorité" de Jaspers, puisqu'elle définit la puissance comme l'entente générale qui maintient la cohérence d'un groupe. Cependant l'autorité, comme le dit Arendt ne nécessite pas la contrainte ; bien entendu, seul l'ensemble social peut être détenteur de puissance, mais les hommes, tout comme les unions conclues entre eux ou encore les institutions peuvent être détenteurs d'autorité. Cette fluctuation conceptuelle dénote en elle-même un vide logique et sociologique dans l'analyse de Arendt. En effet, c'est seulement parce qu'elle passe outre le niveau intermédiaire du pouvoir, qui ne saurait exister sans légalisation ni violence, qu'Arendt acquiert la possibilité d'appréhender la puissance comme à l'opposé de la violence et vice versa.²⁵

Arendt reproche à la tradition de la pensée politique, d'identifier sans examen approfondi la puissance à la violence, tout en refusant de prendre conscience que cette identification provient d'un lieu commun très connu d'origine platonicienne qui revient chaque fois que sont mis en opposition l'exercice de la "bonne" et "juste" puissance et celui de la puissance "mauvaise" ou violente, lieu commun qui d'ailleurs inspire les définitions de Arendt. Arendt tombe en tout cas dans une erreur grossière lorsqu'elle impute cette identification à Max Weber. Max Weber n'associe pas en général la violence à la puissance,

²⁴ *Von der Wahrheit*, München, 1947, p.366-369 et 767-770.

²⁵ *Macht und Gewalt*, München, 1970, p.45.

mais plutôt à l'Etat et au pouvoir ; selon lui, la puissance est en elle-même sans forme et c'est pourquoi elle ne constitue pas un objet d'analyse sociologique, même si lui-même utilise ce terme sans trop de rigueur quand il s'agit de décrire l'objectif des luttes politiques²⁶. Si on laisse de côté l'exercice du pouvoir, autrement dit si on définit la puissance d'une manière extrêmement large (comme une "entente") et la violence d'une manière extrêmement étroite ("instrumentale"), alors bien sûr on peut facilement soutenir que la puissance n'a aucun rapport avec la violence et que la violence n'est pas caractéristique de l'essence profonde de la communauté politiquement organisée. Naturellement aucune communauté politique ne peut survivre longtemps si, en son sein, s'exerce, dans de larges proportions et au quotidien, la violence, si, en d'autres termes, une guerre civile continue fait rage, mais elle ne peut pas non plus exister sans la menace permanente de l'usage de la violence, sans une organisation interne et une division du travail qui lui permettent de mettre instantanément en application la menace de l'emploi de la violence. Il n'a jamais existé jusqu'à ce jour de civilisations développées sans un usage institutionnalisé de la violence et ceci, bien entendu, ne peut dû au hasard. La menace permanente de l'emploi de la violence peut naturellement se fonder sur "l'entente" sociale d'une manière très large et par conséquent constituer une puissance au sens de Arendt, mais d'un autre côté le fait que jusqu'à aujourd'hui aucune entente n'est parvenue au contraire, c'est-à-dire à l'abandon de toute forme de menace d'utilisation de la violence, reste significatif du caractère de l'organisation sociale et politique. L'entente, sur laquelle est véritablement fondée

²⁶ *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1922, p.28-29, 603 *sqq.*

l'organisation sociale et politique, renferme *a limine* la menace de l'emploi de la violence et la possibilité d'exercer la violence, comme le montre par exemple l'arrestation au quotidien d'hommes et cela, sans exception, dans tous les Etats. La formule d'Arendt selon laquelle la violence ne s'exerce que là où la puissance n'existe plus, constitue une tautologie vide fondée sur un chapardage conceptuel, c'est-à-dire sur la substitution du terme "pouvoir" au terme "puissance".

La suppression, dans la théorie trompeuse et socio-historiquement stérile, de la limite conceptuelle entre puissance et pouvoir est, elle aussi, caractéristique de la pensée de Foucault²⁷, même si dans ce cas, la mise à l'écart de la notion de pouvoir sert plus à rapprocher qu'à mettre en opposition la puissance et la violence. Foucault a sans aucun doute raison quand il commence par l'idée que la puissance ne constitue pas une entité autonome et tangible et qu'elle ne se trouve pas exclusivement dans certains organes politiques, mais qu'elle imprègne plutôt toute la société et fonde un réseau de relations ou un équilibre des forces. Cependant, cela ne signifie rien d'autre si ce n'est que la puissance est en elle-même sans forme et contrainte de se cristalliser en un nombre infini de formes. Si elle ne se cristallise pas, alors elle peut constituer un objet de recherches anthropologiques et psychologiques mais pas historiques ; Foucault, lui-même, lorsqu'il examine le microcosme de la puissance, ne parvient pas à découvrir de

²⁷ Mieux encore que tout ce qui est dit dans l'introduction des chapitres de son livre *Histoire de la sexualité*, Foucault a résumé ses approches dans un cours qu'il a donné à la Sorbonne en juillet 1976. J'ai à l'esprit sa version allemande dans la collection *Dispositive der Macht*, Berlin, 1978, p.79-88.

molécules plus petites que les institutions telles que la clinique ou la prison. Mais, de cette façon, le problème n'est que posé. En effet, il existe des cristaux de puissance, plus ou moins grands, plus ou moins lourds, plus ou moins complexes et expliquer les différences entre eux ou les passages de l'un à l'autre nécessite (aussi) une analyse macroscopique. La manière dont Foucault définit l'Etat comme le lieu de l'unification institutionnelle des rapports de force, nous montre qu'il a à l'esprit un rapport cumulatif et quantitatif, mais en tout cas il n'explique ni la hiérarchie sociale des rapports de force et des institutions, ni l'existence des rapports de force hors du contrôle institutionnel de l'Etat, chose qui évidemment est due à la suppression inconsidérée de la limite conceptuelle entre puissance et pouvoir.

De plus, la réflexion microphysique de la puissance ne se prête pas du tout à l'analyse sur l'origine, le caractère et le déclin des formations sociales et d'ailleurs elle n'acquiert elle-même de sens que lorsque ses découvertes sont intégrées dans un cadre plus large, comme le prouvent indirectement les digressions continues, en elles-mêmes très schématiques, de Foucault à propos des tendances générales de telle ou telle période. On ne peut parler à nouveau de leur manque de clairvoyance anthropologique sans revenir à leurs hypothèses structuralistes. Mais, d'une façon générale, on peut dire que la microphysique de la puissance, telle que Foucault l'argumente, constitue moins un progrès dans la compréhension des choses, qu'un mirage idéologique des conditions de la démocratie de masse occidentale, qui se caractérisent par l'imbrication de l'espace privé et de l'espace public et par la désagrégation des idées sur le pouvoir. La conception des rapports de force, vus comme une suite entrecoupée de signes

sporadiques, représente au niveau théorique l'affaiblissement d'institutions ancestrales vénérables et la liquidation des grands sujets collectifs, ce qui veut signifier, sur le plan de la pratique sociale, la fragmentation du corps collectif en individus. La puissance, en tant que problème, est déplacée dans le champ de la vie quotidienne et dans le réseau des relations inter-humaines, à mesure que la lutte politique à grande échelle tombe en désuétude et qu'apparaît à sa place la réalisation de soi dans la sphère du privé. Obstacles ou interdits condamnant la voie de la réalisation de soi, surgissent eux aussi dans cette sphère du privé que la microphysique de la puissance avait pour objectif de comprendre. Et c'est ainsi que l'oppression existe dans une société de prospérité, et c'est ainsi, encore, qu'on glorifie celui qui promeut la libération en dévoilant les mécanismes d'une telle oppression.

6

Ce serait une illusion vaine que d'espérer que les philosophes, qui dans leur majorité ne souhaitent pas être des *philosophes maudits*, dissocient un jour leur réflexion sur la puissance, le pouvoir et la violence de la question du sens et des principes normatifs, c'est-à-dire de l'entreprise de légitimation idéologique. La production du sens est la prétention de puissance des philosophes, et l'impératif social du sens, qu'eux-mêmes produisent, constitue leur seul moyen d'exercer de la puissance dans la société, peu importe par quels biais et par quels ajustements. Il ne serait toutefois pas juste de les blâmer pour cela, surtout quand on sait combien la recherche de puissance peut prendre de formes différentes et combien elle est complexe. Leur

position est évidemment paradoxale parce qu'ils sont obligés – comme beaucoup d'autres dans le contexte d'une société – de faire apparaître à l'extérieur leur propre recherche de puissance comme le désaveu théorique de telles ambitions.

Ces constructions théoriques se regroupent, jusqu'à aujourd'hui, principalement autour de deux thèses. D'une part, on a souvent mis en doute le fait que la recherche de puissance appartienne à la nature humaine, si l'on entend par là une pulsion primitive tendant à exercer de l'autorité sur d'autres hommes. Cependant, il n'est logiquement nullement nécessaire d'admettre l'existence de *pulsions* de puissance, inextirpables et agressives, pour constater qu'en tout lieu et de tout temps la *recherche* de puissance est active. C'est nécessairement à la recherche de puissance que pousse, déjà, la logique des situations dans lesquelles se déroule l'activité sociale – et cette logique ne peut être abandonnée tant qu'il y aura des hommes tout simplement soucieux de leur auto-conservation. La civilisation et le phénomène culturel central de réplication idéale, de canalisation ou de neutralisation des facteurs biologiques ont rendu la question de l'auto-conservation extrêmement complexe, cela, d'ailleurs, parce qu'ils ont étroitement associé l'auto-conservation à la question du sens. Les frictions entre les hommes se multiplient nécessairement dans la mesure où l'auto-conservation devient une entreprise multidimensionnelle. De plus, le processus d'auto-conservation, comme Hobbes le savait déjà, se renforce grâce à une capacité particulière de l'homme à imaginer des situations futures et à prendre des mesures à l'égard de situations simplement probables. Il nous faudrait accepter une harmonie pré-établie des esprits, c'est-à-dire des comportements, des désirs et des passions pour

exclure, dans ces conditions, des conflits même extrêmes. C'est exactement pour cette raison que les philosophes moralistes veulent situer l'essence de l'homme dans sa Raison, en insistant parallèlement sur l'uniformité et le caractère restrictif de la Raison en opposition aux questions infinies du plaisir. Mais même s'ils avaient raison, à nouveau la question de la morale sociale ne progresserait pas particulièrement, tant que la Raison ne serait pas chargée, par tous sans exception, de résoudre les questions les plus importantes.

L'allégation selon laquelle la Raison peut transcender la recherche de puissance, parce qu'elle diffère d'elle substantiellement, constitue la seconde position fondamentale de la philosophie normative et, comme nous le savons, domine l'avant-scène depuis l'époque de Platon. La recherche de puissance constitue, comme il est dit, un instinct sombre ou une nécessité irrationnelle étroitement liés au désir borné du plaisir sensible et elle devrait être, tout comme ce dernier, sous le contrôle supérieur de l'esprit rationnel. Mais, pourtant, c'est l'inverse. La volonté de puissance – à la différence de ce que croyait Nietzsche – est un phénomène humain avec un sens spécifique, précisément parce que la caractéristique spécifique de l'homme se trouve dans ce que nous avons coutume d'appeler "esprit" ou "Raison". La recherche de puissance, si elle a des prétentions sociales même minimales, ne peut être activée, puisque le sujet, qui en est l'agent, n'est pas capable de renoncer au plaisir immédiat et, d'une manière générale, de subordonner les désirs de courte durée à ses objectifs à long terme. Bien sûr, il semble incroyablement et paradoxalement aux philosophes moralistes, qu'un esprit qui recherche la puissance et le pouvoir, agisse d'une manière similaire à celui qui se dévoue à l'exercice de la vertu. Afin

d'échapper à ce paradoxe, ils ont dès l'origine essayé de tracer des limites claires entre la Raison normative et la Raison instrumentale. Toutefois, de telles limites ne pouvaient être tracées que s'il était absolument impossible que les principes éthiques et normatifs soient utilisés comme des instruments pour réaliser les objectifs de la puissance. Mais – comme cela est connu et démontré – c'est exactement le contraire qui se passe.

Utopie et action historique

1

Quiconque interprète la chute du communisme comme un échec de l'Utopie et exige qu'on renonce définitivement aux tentations de la pensée utopique et de l'action inspirée par l'Utopie, trouve de nos jours une large approbation. Son argumentation est déjà largement répandue ; elle est axée sur l'idée que le caractère fragile et vain de l'entreprise communiste découle en dernière analyse de ses hypothèses utopiques théoriques et que l'impossibilité dès le départ de mettre en pratique ces hypothèses, a poussé les communistes vers une violence inhumaine et une oppression tous azimuts, autrement dit au totalitarisme, et cela afin de combler la distance entre la théorie et l'action. Le lien entre le dessein utopique et le pouvoir totalitaire ou le passage du premier au second semblent ainsi inévitables, et c'est à cette sombre fatalité que s'oppose la posture intellectuelle, dont la modération ou le renoncement résigné à l'égard de la découverte des vérités ultimes et d'une manière générale des modes de vie restrictifs, rendent possible, comme on dit, la tolérance de tous envers chacun et par conséquent une politique philanthrope. De telles interprétations ou de tels points de vue n'ont de succès que dans les sociétés où se confondent à travers des attitudes hédonistes diverses et variables, le pluralisme des valeurs et le scepticisme à l'encontre des attributions rigides de sens, afin de produire ou d'encourager des comportements indispensables au processus de production et à la consommation de masse.

Seuls de grands sujets collectifs^{xxviii} peuvent aspirer à des buts ultimes et à des solutions totalitaires, cependant dans la démocratie de masse occidentale, la fragmentation de la société en individus est tellement avancée qu'on est, dans l'ensemble, peu enclin à abandonner partiellement l'"auto-réalisation" et à s'identifier à des entreprises supra-individuelles, au-delà du degré qui semble nécessaire à la garantie de notre propre bien-être. Ce ne sont pas seulement les utopies grandioses qui suscitent la suspicion, mais tout ce qui peut impliquer des sacrifices.

Mais en ce qui nous concerne, ce qui nous intéresse ce n'est pas au départ tant les raisons sociales pour lesquelles la condamnation de l'Utopie trouve un large retentissement, au nom de la tolérance philanthropique et pluraliste, mais plutôt les arguments explicitement formulés ou les sous-entendus sur lesquels s'appuie logiquement une telle condamnation. On affirme, explicitement et avec emphase, qu'abandonner le rêve de fonder l'Utopie sur terre contribuera de manière substantielle à la pacification du monde, précisément parce que la lutte pour la réalisation de l'impossible génère la pire des violences ; on dit que l'emploi de moyens extrêmes vient de l'impossibilité à réaliser les buts utopiques. Sans aucun doute, la distance entre le dessein utopique et la réalité existante constitue un mobile pour l'exercice de la violence, qui peut être à nouveau prolongé et intensifié à mesure que l'effort pour combler la distance citée plus haut se heurte à des obstacles insurmontables. Cependant, nous devons nous poser la question de savoir si ce destin ne frappe que l'action inspirée par l'Utopie ou si peut-être elle est inéluctable à toute activité politique de grande ampleur, si celle-ci se donne à elle-même des buts qui se révèlent être par la suite irréalisables. La distinction entre ces deux formes d'action

est bien sûr souvent inexistante dans l'usage de la langue courante qui habituellement confond les objectifs utopiques avec les objectifs d'une manière générale irréalisables ; si, cependant, nous avons à l'esprit le sens politiquement et socialement spécifique du terme "Utopie", alors une telle distinction s'avère être fondamentale pour notre problématique. En effet, il y a des projets d'action pratique inspirés par de sérieuses ambitions historiques qui n'ont pourtant pas du tout en vue de former la vie politique *urbi et orbi* selon les conceptions utopiques sur l'harmonie, ni de la rendre parfaite *ad vitam eternam* et qui, malgré tout, demeurent irréalisables parce que leurs créateurs ou leurs exécutants ont, par exemple, mal évalué les moyens disponibles ou l'équilibre des forces. Dès lors, si l'action est mue par de tels projets qui éventuellement ne servent que la politique de puissance ou qui ont un caractère consciemment anti-utopique, alors elle se trouve nécessairement entraînée dans le même cercle vicieux que l'action inspirée par l'Utopie : l'illusion que le but est réalisable va accroître l'étendue et l'intensité de l'usage de la violence, puisque après chaque retraite, des efforts encore plus grands sont nécessaires pour faire fléchir la résistance (croissante). Celui qui connaît l'Histoire – et pas seulement l'Histoire de l'époque de Napoléon à nos jours – peut se référer à un grand nombre d'exemples similaires. Et il peut, en tout cas, prouver que les luttes ou tout simplement les persécutions, qui n'ont pas du tout eu lieu dans l'intention de réaliser l'Utopie, ont autrefois coûté plus cher en victimes et provoqué plus de maux que les crimes des utopistes. En effet, il est extrêmement difficile de trouver ne serait-ce qu'une forme de violence ou de sauvagerie qui ait été perpétuée exclusivement au nom de l'Utopie et non pour des desseins autocratiques, nationalistes, religieux,

raciaux et autres, qui obéissent à une politique de puissance. En revanche, il est très facile de qualifier un camp de force satanique et de faire paraître comme inoffensifs ou d'effacer de la mémoire les crimes de l'autre, en particulier quand le délai de prescription a été dépassé. Mais, même si nous croyons encore que la christianisation des Saxons aux VIIIème et IXème siècles était plus philanthropique que leur existence sous l'occupation soviétique au XXème siècle, même si nous préférons encore les méthodes de l'Inquisition à celles de la Guépéou, et bien nous devons encore reconnaître que les deux grandes catastrophes de notre siècle, les deux guerres mondiales, avec tout ce qui leur a précédé et leurs conséquences, ne sont pas dues à la recherche de l'Utopie, même si celle-ci a atteint son zénith exactement à la même époque.

Nous devons observer ici encore une chose. La violence, qui s'exerce au nom de l'Utopie ne peut et ne doit pas être attribuée directement et exclusivement à l'ambition de réaliser l'Utopie. Pour quelqu'un qui exerce une activité politique, et occupe une position de dirigeant, se référer à l'Utopie peut dissimuler des intentions de puissance politique et par conséquent l'exercice consécutif de la violence ne servir en réalité que celles-ci, alors que la réussite du projet utopique est, elle, au fond indifférente ou, en tout cas, n'est pas considérée comme une préoccupation immédiate. La collectivisation forcée et l'industrialisation brutale dans l'ex-Union Soviétique, souvent considérées comme l'apogée de la dureté et de la cruauté utopiques, ont été entreprises (comme d'ailleurs il s'ensuit des déclarations claires et réitérées des responsables soviétiques de l'époque¹) parce qu'on s'attendait, et à juste titre, à une

¹ Voir le discours de Staline dans Séance Plénière du PC du 19.11.1928, *Oeuvres*, T.IX, Berlin, 1950, p.220-221.

grande guerre ; c'est-à-dire que cette démarche s'appuyait sur une évaluation politique lucide, que sans une industrie lourde puissante, l'Union Soviétique n'aurait pas le moindre espoir de s'en sortir face à ses ennemis très en avance industriellement. Cependant, l'industrie lourde ne signifiait pas simplement la production d'armes de combat et d'avions, mais également la création d'une armée massive capable de manier toute sorte de machines et d'appareils, chose qui, à nouveau, suppose l'anéantissement de la communauté agricole de village et l'adaptation rapide de grandes masses de la population au travail industriel. Sans du tout passer sous silence toutes les horreurs liées à ce processus, l'historien d'aujourd'hui qui se veut impartial est à même de constater que seules la mécanisation brutale et la collectivisation forcée ont rendu possible à un moment donné la victoire mondiale historique de l'Union Soviétique sur l'Allemagne nazie. De plus, il existe de nombreux signes comme quoi la direction centralisée de l'économie et l'asservissement de fait des travailleurs étaient étroitement liés à la volonté d'instituer un monopole politique du Parti face à des tendances centrifuges au sein de l'Etat multi-ethnique ou *imperium* – et que, donc, ils étaient une fois de plus étroitement liés à un but concret obéissant à une politique de puissance. Ces données réelles suggèrent que l'usage intensif et étendu de la violence ne constitue pas, si nous voulons être exacts, la conséquence d'une tentative obstinée pour réaliser la société sans classe, mais, au contraire, plutôt la conséquence de l'éloignement (silencieux) de l'idéal utopique – un éloignement qui obéit à la politique de puissance et qui est lié à la formation de nouvelles hiérarchies sociales, mais aussi à une orientation pragmatique de la politique extérieure. Le fait que dans tout ça, l'Utopie n'a pas cessé d'être mobilisée pour remonter le

moral ou désarmer les masses, était tout simplement naturel et voulu ; cependant, entre-temps, la dynamique de l'Utopie revendicatrice s'est contractée en une statique de l'idéologie légitimée².

Ni donc les combats menés (soi-disant) pour réaliser l'Utopie, ne sont en eux-mêmes plus violents et plus sanglants que ceux résultants de projets ambitieux et non utopiques, ni même la disparition de l'Utopie ne peut en elle-même permettre de combler la distance, génératrice de violence, entre le projet d'action et la réalité existante. Mais une autre hypothèse explicitement exprimée par les critiques de l'Utopie, qui impute la chute du communisme au fait que ses promesses messianiques n'ont pas pu se réaliser est, elle aussi, sans fondement. Quiconque utilise cet argument doit aussi expliquer pourquoi, par exemple, le christianisme en tant qu'idée et institution survit voilà maintenant 2000 ans, alors que ni le Commandement d'amour ne s'est accompli dans une dimension socialement crédible et que ni la Seconde Apparition du Christ, ni le Royaume de Dieu n'ont mis fin au *saeculum*. Cela signifie que la dissolution du communisme, contrairement à la longévité du christianisme, doit s'expliquer en partant de leurs différences et de leurs points communs ; mais c'est, précisément, parmi les points communs que se trouvent rangés aussi bien la promesse messianique que sa non-réalisation. L'exemple du christianisme est particulièrement représentatif pour éclairer notre problème, mais nous sommes conduits à des résultats similaires par l'analyse d'autres utopies, moins marquantes. L'Utopie libérale - l'utopie du libre marché, de l'Etat de droit, du dialogue public (en tant que processus de normalisation des conflits

² Selon la distinction classique de K Manhein, *Ideologie und Utopie*, Frankfurt, a.M. 4 1965, p. 169 *sqq.*

sociaux) et des sujets autonomes - n'a pu se réaliser, dans le meilleur des cas, que d'une manière approximative et elle ne constituait, très souvent, qu'une façade derrière laquelle s'étaient retranchés des intérêts flagrants ou derrière laquelle la politique de puissance faisait rage. Mais cela n'a nullement empêché le libéralisme en tant que mouvement socio-politique de dominer la plupart des nations, grandes, riches, d'embrasser quasiment toute la planète dans une dimension impérialiste et, finalement (sous la pression de nouvelles forces de production et de nouveaux rapports, mais avec toujours le même mot d'ordre utopique) de se transformer en démocratie moderne de masse ; les conservateurs qui, après 1789, invoquaient la réalité millénaire du pouvoir tel qu'ils l'exerçaient dans la *societas civilis*, qui blâmaient ou se moquaient du caractère utopique du droit naturel libéral, se sont pitoyablement trompés quand ils présageaient que ces enseignements de l'utopie ne supporteraient pas l'épreuve de l'action. Pourtant, l'utopie libérale n'a pas eu du tout besoin de se réaliser au pied de la lettre, en éludant, pour ainsi dire, la réalité ; pour que sa fonction historique s'accomplisse, il a suffi qu'elle mobilise des hommes au nom de projets libéraux et qu'après la domination sociale de ses représentants, elle survive sous la forme d'une idéologie orientée vers la légitimation des institutions existantes. Pour que ces institutions fonctionnent, la réalisation intégrale du projet utopique initial était superflue - on peut d'ailleurs supposer qu'elle aurait été préjudiciable. C'est plutôt l'existence tangible d'institutions capables d'appuyer un pouvoir, qui a fait que son projet social utopique a été sérieusement pris en considération - c'est le cas de la puissance politique et militaire, bien réelle, de l'Union Soviétique qui imposait une étude très minutieuse de la théorie marxiste et cela même à

ceux qui n'étaient pas abusés par le rapport réel entre l'idéologie soviétique et la réalité soviétique. Après la dissolution des institutions communistes et des rapports de pouvoir, le terme mis à cette occupation rappelle clairement le primat de la politique pratique et confirme *ex negativo* notre déduction : de même que le communisme a historiquement pris forme comme un phénomène de politique pratique et non comme une utopie, sa chute n'est pas dû à un raté de la promesse utopique, mais plutôt à des raisons de politique pratique qui auraient pu faire plier n'importe quel autre empire.

2

Ces réflexions sur les arguments explicites des critiques de l'Utopie nous conduisent à examiner leurs sous-entendus, qui leur sont bien entendu étroitement liés et qui prennent racine dans des préjugés rationalistes classiques ou dans des lieux communs très courants du "bon sens commun". Derrière l'argument selon lequel la chute du communisme est finalement due à l'impossibilité de réaliser l'Utopie, se trouve latente l'opinion que les idées n'existent dans l'Histoire que pour être prises au mot et pour qu'elles se réalisent autant que possible intégralement. Nous traiterons à fond de ce point quand nous aurons répondu à la question si, et dans quelle mesure, l'Utopie est réalisable. Nous allons premièrement examiner un autre préjugé rationaliste des critiques de l'Utopie, celui qui sous-tend leur argument, bien connu, que la distance entre le projet utopique et la réalité historique engendre nécessairement la violence, sans cependant que la violence permette de dresser un pont entre eux. Si l'on laisse de côté

le fait que l'asymétrie entre le projet et la réalité ne provient pas uniquement du caractère utopique du premier, et que l'utopique et l'irréalisable ne coïncident pas nécessairement, alors fatalement l'inverse devient acceptable, c'est-à-dire qu'entre les projets subjectifs et les résultats objectifs de l'action historique, il peut et doit exister une correspondance plus ou moins précise, et que les projets sombrent s'ils ne tiennent pas suffisamment compte de la réalité. On peut, par conséquent, considérer comme la seule forme d'action solide et moralement responsable, la forme d'action qui examine la possibilité de réalisation de ses objectifs et qui utilise des moyens adaptés pour les réaliser, de façon à éviter la distance génératrice de violence qui sépare les intentions des moyens.

Il est évident que dans un tel schéma, l'action historique doit être limitée autant que possible, tant du point de vue de sa durée que du nombre de ses agents, afin qu'elle ne perde ni de sa transparence, ni de sa capacité à être contrôlée. L'harmonisation des moyens et des buts et, par conséquent, le développement rationnel de l'action sont, sans aucun doute, d'autant plus favorisés que son développement nécessite moins de temps, que moins d'individus y participent, et plus les objectifs sont restreints. Dans ces conditions, seuls les sujets agissants peuvent contrôler si les résultats correspondent à leurs objectifs et si leurs objectifs se réalisent selon leur sens initial. Si l'action collective s'étend largement dans le temps ou même pendant des générations entières, alors nécessairement elle ne présente pas une telle transparence et n'est pas soumise à de tels contrôles. Au sein de l'entité collective, qui se forme de manière cumulative et qui constitue l'agent de cette action, se croisent des desseins et des mobiles d'individus qui en inter-agissant, donnent à l'action une

orientation que très probablement personne ne voulait ou n'avait jamais prévue, alors qu'en même temps le but ultime de l'action se trouve continuellement reformulé et, finalement, est atteint (s'il est atteint) par le biais de diverses réinterprétations. Quiconque adopte les préjugés rationalistes lesquels partent de l'idée d'un agent de l'action susceptible à tout instant d'être clairement défini et estimé avec précision, peut évidemment douter que l'action collective sur une longue durée historique vaut le nom "d'action". Cependant, ces doutes se trouvent être renversés si nous prenons comme point de départ non pas une définition subjective et qui plus est rigide de l'agent de l'action, mais la donnée objective qu'il existe des époques historiques distinctes de toutes les autres par certaines caractéristiques générales. Ces caractéristiques (tant les oeuvres de la civilisation technique que les modes de pensée ou de conduite) constituent des formes d'objectivation ou des cristallisations de l'action collective d'un nombre non négligeable de générations et de très nombreuses personnes agissantes, qui ont en grande partie agi indépendamment les unes des autres, poussées par des mobiles différents et rassemblées sous des drapeaux différents ; et d'ailleurs elles ont agi pour faire progresser des tendances historiques qu'elles ne connaissaient absolument pas ou qu'elles ne pressentaient que d'une manière floue, puisque celles-ci ne peuvent être comprises avec une certaine clarté que rétrospectivement.

Ainsi donc, les longues vagues de l'action historique, qui temporairement s'apaisent lorsqu'enfin une nouvelle organisation sociale se forme, sont générées par une action dont l'évolution ne peut être observée ou contrôlée par aucun sujet agissant. En revanche, une action dans laquelle les moyens et les buts peuvent être

harmonisés, grâce à une évaluation rationnelle, se déploie sous la forme de courtes vagues qui, avec le temps, sont absorbées par les longues vagues de l'action historique. Les desseins subjectifs des individus et les projets rationnels d'action s'éloignent de leurs buts initiaux et, sous l'effet imperceptible de l'hétérogonie des fins, sont détournés vers des conduits qui se jettent dans les grandes créations ou faillites collectives. Pourtant, il n'est même pas nécessaire que les courtes vagues de l'action découlent de projets rationnels pour venir alimenter les longues vagues de l'action collective. En effet, il n'est pas vrai que seule l'action rationnelle engendre les résultats souhaités ou, à l'inverse, que l'action irrationnelle (celle qui dit-on, "ignore la réalité") n'a que des conséquences non désirées. Cependant, indépendamment de savoir combien leurs éléments constitutifs sont rationnels, les longues vagues de l'action historique se mettent en mouvement grâce à l'énergie contenue dans les petites vagues et, comme cette énergie se transmet et se disperse du fait de la diversité des buts, on en consomme souvent beaucoup plus que ce qui serait absolument nécessaire à la réalisation de projets conscients. Tout comme l'accumulation de tentatives mineures et d'objectifs subjectifs particuliers peut brusquement se transformer en une nouvelle qualité historique, la recherche de l'absolu peut, de la même façon, être mise au service d'une nouvelle relativité historique.

C'est ici que les courants de l'Utopie se jettent dans le fleuve de l'action historique collective, laquelle se déploie en longues vagues. En effet, l'Utopie serait historiquement inutile ou même préjudiciable, si l'action historique se réduisait au schéma étroit que les préjugés rationalistes esquissent. De plus, elle ne serait pas en mesure d'entrer en contact avec les réalités, dans lesquelles se meut toute

action indépendamment de la "rationalité" de ses agents, si elle n'était faite que de matière onirique et si elle ne recherchait qu'à transformer aveuglément la matière de la réalité existante en matière onirique. On ne peut, naturellement, pas douter que la dimension d'un rêve absolu, sans concession, habite tout projet utopique ; c'est *elle* qui lui donne des ailes et c'est *elle* qui le pousse à l'action. Elle-même ne peut être appréhendée par des mots, mais elle se cache dans tous les éléments de l'Utopie qui s'expriment par des mots. Elle est étroitement liée à des envies qui vont au-delà du désir de règlement harmonieux et parfait de la coexistence humaine et qui concernent la réalisation de désirs très personnels et très intimes qui en d'autres mots recherchent la sérénité et la félicité intérieures, et bien souvent veulent vaincre la dégradation biologique de l'homme, la maladie et la mort. On peut attribuer à cette dimension de l'Utopie un caractère quasi trans-historique ou anthropologique, parce qu'il ne s'agit pas ici simplement de dépasser les malheurs particuliers et isolés, mais de dépasser la souffrance et le mal en général. L'oppression, le combat, la douleur ont marqué toutes les époques et la condition humaine partout, et c'est pourquoi le très fort désir de les supprimer définitivement contient en lui un intense désir de transcender l'Histoire et toute limite ; à travers cet intense désir s'articule, à nouveau, le postulat de la véritable nature de l'homme et de ses possibilités ultimes.

Si les projets utopiques se limitaient à cette dimension, ils constitueraient de pures expressions du principe de plaisir, qui seraient régulièrement démenties par le principe de réalité. Le désir de transcender le principe de réalité par la réalisation intégrale du principe de plaisir constitue évidemment la motivation constante de l'action

utopique, mais ce n'est pas ce désir en lui-même qui génère les influences historiques de cette action. Des modifications et des interventions sont aussi nécessaires, qui jettent des ponts vers la réalité et fournissent les prétextes auxquels l'action peut se raccrocher, dans sa détermination historique inéluctable. De cette manière, la dimension absolue du projet utopique se couple avec une autre dimension déterminée par l'époque historique. Cette seconde dimension n'apparaît pas comme un simple désir de délivrance, de félicité et parfois d'immortalité, mais elle est avant tout associée à un projet utopique de réorganisation de la société. Aussi liés que soient ces deux dimensions ou aspects, de l'Utopie, ils doivent toutefois être distingués conceptuellement, si nous voulons comprendre la fonction de celle-ci. La distinction est, et logiquement fondée et légitime du point de vue de l'histoire des idées, si nous songeons que l'Utopie est apparue pour la première fois aux Temps Modernes comme un mythe avec pour thème une cité idéale (*Staatsroman*) et qu'elle a conservé cette forme jusqu'à ce que, dans le cadre de l'utopie marxiste, l'idéal de la société sans classe se combine avec la revendication de mettre un terme à l'"aliénation"; comme on devait s'y attendre, par la suite, et surtout sous l'influence du slogan de "la réalisation de soi" de la démocratie de masse, ce sont les rêves d'accomplissement subjectif qui dominent le domaine de l'Utopie. Indépendamment, cependant, du comment estimer la valeur des deux aspects cités plus haut dans l'Utopie en général et d'époque en époque, l'Utopie développe son influence historique à travers son projet historiquement déterminé de réorganisation de la société. Cet aspect anticipe des tendances évolutives qui aboutissent à une composition sociale du futur déjà en formation, il se réalise

donc sous une forme avoisinante et altérée, par l'intermédiaire de mécanismes étroitement liés à l'hétérogonie des fins, alors que le désir ardent de délivrance à l'égard de toute forme de douleur et de malheur demeure insatisfait ; étant lui-même historiquement sans effet, il cherche une fois de plus à trouver un nouveau projet de réorganisation sociale.

Au regard des préjugés rationalistes, l'opposition entre Utopie et réalité apparaît comme unidimensionnelle et rigide, alors qu'en même temps elle se confond avec l'opposition entre le réalisable et l'irréalisable. Mais l'Utopie ne fait pas qu'é luder la réalité – dans ce cas elle ne serait vraiment qu'un obstacle et non une force motrice pour l'action collective. Entre l'Utopie en tant que projet social de réorganisation et la réalité socio-politique, c'est plutôt une opposition bi-dimensionnelle et flexible qui existe. L'Utopie, d'une part, nie la réalité tout simplement en la transcendant, à mesure qu'elle anticipe l'avenir en y projetant des tendances existant à l'état embryonnaire ; d'autre part, l'Utopie nie la réalité actuelle en se retournant contre certains de ses aspects et en rassemblant un projet de réorganisation sociale, qui s'avère être exactement la négation concrète de phénomènes concrets. Et, même si quelqu'un voulait dévaloriser l'Utopie en la traitant de rêve vain - il n'existe pas de rêves informes, et le travail du chercheur est d'expliquer historiquement et sociologiquement chacune des formes du rêve utopique, en rapport avec les rêves individuels, tout comme le fait le psychanalyste dans son domaine et avec ses méthodes. En tant que rêve, l'Utopie nie les phénomènes concrets au nom de buts absolus. Cependant, lorsqu'elle nie quelque chose de concret, elle devient elle-même concrète, par le fait même de cette réfutation, c'est-à-dire qu'elle se réfère à

quelque chose d'actuel et en tant qu'appel à l'action pratique, elle montre la voie que le caractère concret de ses réfutations annonçait déjà. En d'autres termes : la détermination historique du contenu de l'Utopie résulte déjà du fait que l'Utopie se retourne en particulier contre les éléments de la réalité qui lui est contemporaine, qu'elle considère comme la source des maux existants. La description de l'état social idéal a lieu en opposition constante avec le présent et, ainsi, ce qui existe est transformé en détermination négative de l'utopique. En exerçant sa polémique contre la situation existante, l'Utopie ne lui oppose pas seulement ici des grandeurs anthropologiques ou des buts ultimes, c'est-à-dire que l'opposition entre un état utopique et le présent n'est pas seulement morale et logique, mais elle est aussi immédiate et tangible ; les institutions utopiques constituent des moyens pour réaliser l'avenir, mais en même temps, aussi, des moyens pour vaincre le présent, c'est-à-dire pour vaincre les obstacles qui se trouvent sur la voie de l'Utopie. La description de l'état idéal parfait comprend, donc, une problématique explicite ou sous-entendue en ce qui concerne la question du passage vers cet état. De la sorte, le projet utopique de réorganisation sociale acquiert un caractère ambigu. A côté des premières revendications stratégiques qui s'élèvent au nom d'un rêve impossible, apparaissent des revendications secondaires et tertiaires qui, bien sûr, comme on l'entend dire, serviront, elles aussi, le but ultime, mais qui ont, en même temps, pour objectif de rendre possible l'action socio-politique dans les conditions du moment présent. De telles revendications tactiques peuvent également être avancées par des forces sociales qui ne saluent pas les objectifs de l'Utopie en eux-mêmes – et cela montre, précisément, que le dépassement d'un état

existant par des revendications immédiates ou à long terme des utopistes, ne conduit pas dans tous les cas à la réalisation de la dimension absolue de l'Utopie, mais peut aussi servir des objectifs politiques réalistes.

La détermination historique du projet utopique de réorganisation de la société explique la variété et l'hétérogénéité des matériaux dont se compose chaque projet. A travers les solutions institutionnelles ou techniques proposées pour satisfaire les besoins et pacifier la société d'une manière durable, sur une base équitable, nous rencontrons sous une forme dénudée, camouflée ou inversée, des expériences du présent et des espoirs ou des craintes pour l'avenir d'une certaine époque ; c'est à travers les projets utopiques parallèles d'une même époque, que se reflètent à nouveau différents éléments de l'époque ou que se trouvent anticipées diverses tendances de l'avenir. L'époque historique détermine aussi le langage qu'utilise chaque utopiste ; celui-ci peut provenir de la politique, de la théologie, de l'anthropologie ou de la science, selon les forces qui dominent à l'extérieur du champ étroit de l'Utopie. Pour l'Utopie des Temps Modernes, en tant que formation historiquement déterminée, il demeure généralement caractéristique que, très tôt, elle a placé ses espoirs dans la science et la technique, en les considérant comme la condition principale de réalisation de son projet de réorganisation sociale. En entrant sous l'égide de la science et de la technique, l'Utopie s'est non seulement coupée de l'Au-delà, mais aussi du rêve de simple retour à l'état originel d'un âge d'or ancestral, en désirant accomplir un exploit historique pour l'essentiel nouveau. Ainsi, l'Utopie des Temps Modernes a embrassé l'idée de progrès, qui – tout comme la foi en la technique – n'a pas inspiré que les utopistes. A travers la perspective, plus restreinte,

de cet exemple, le sens de notre position se fait plus clair, que l'Utopie anticipe l'avenir précisément parce qu'elle s'articule au langage des tendances socio-politiques fondamentales de son époque. Beaucoup s'enthousiasment des prévisions naguère surprenantes qu'ils trouvent dans les utopies technologiques et constatent, stupéfaits, tout ce qui s'est fait depuis l'époque où les hommes les avaient imaginées, il y a très longtemps, en prolongeant tout simplement de manière audacieuse des démarches encore à l'état embryonnaire. Mais souvent, la volonté ou la capacité à faire de telles constatations manquent dans le domaine de l'Utopie politique.

3

Comme nous l'avons observé, la description de l'état utopique parfait comprend une problématique explicite, ou implicite, en ce qui concerne la question du passage vers cet état. Cette problématique, comme on peut le comprendre, devient plus vive à mesure que le projet utopique de réorganisation sociale se transforme en un programme d'action politique, et finit par devenir utile quand les sujets agissants, qui se réfèrent à ce programme, s'emparent d'une situation importante ou dominante dans la société, sans pour autant pouvoir *hic et nunc* tenir leurs promesses. Alors, la référence à l'Utopie dans le moment présent se trouve renforcée et sa détermination par l'époque historique accrue, puisqu'au projet initial viennent se greffer des idées et des constructions secondaires, dont le but est d'expliquer ou de légitimer la non-réalisation de l'Utopie et aussi de rendre possible l'action dans les conditions de non-réalisation de l'Utopie, mais cela

toujours en son nom. Sur la base de constructions secondaires du point de vue théorique, très rapidement des mécanismes organisationnels se forment, dans la pratique primordiaux, et qui sont même des facteurs importants de l'action historique, laquelle se déploie en longues vagues à travers l'espace des générations et engendre des résultats déterminants pour le monde et l'histoire, soumis à l'hétérogonie des fins. Le report constant de l'avènement du Royaume de Dieu et la prolongation du *saeculum* ont pour conséquence la priorité pratique d'une Eglise militante sur une Eglise triomphante ; et la même incapacité à instaurer immédiatement la société sans classe a garanti, dans le contexte marxiste, la prééminence du Parti pour la période de "construction du socialisme", avant le stade final du "communisme". Si les utopies respectives s'étaient révélées incapables de greffer à leur projet idéal de base de telles constructions théoriques subsidiaires et dans la foulée de subordonner l'action pratique à la logique de ces constructions subsidiaires et non plus à celle d'un projet idéal, alors elles auraient disparu du devant de la scène dès qu'on aurait constaté que l'espérance eschatologique ne se réaliserait pas dans un futur perceptible.

La raison pour laquelle l'utopie marxiste a pu dominer la scène de l'histoire mondiale plus d'un siècle et écarter, relativement sans difficultés, les utopies antagonistes anarchistes et autres, se trouve avant tout dans sa capacité à organiser et à légitimer une action politique dont le but était, bien entendu, l'instauration de l'Utopie, mais dont la nécessité résultait précisément de la non-réalisation de l'Utopie. Cependant, l'action dans la réalité pré-utopique demeure nécessairement une action étroitement liée à une politique réaliste ou à une politique de puissance, c'est-à-dire à une action déterminée par un

moment historique. Mais en dehors de cela, la détermination historique et du temps présent de l'élément utopique a toutefois pris dans le marxisme une dimension telle que celui-ci, non sans arrogance, s'est lui-même défini comme une science, en opposition aux utopies habituelles. La philosophie contemporaine, l'économie politique et la science historique ont taillé le visage spirituel du marxisme, qui aussi bien en tant qu'analyse du présent capitaliste que comme prophétie de l'avenir communiste, était en position de participer à tous les grands débats et souvent d'y imposer les thèmes et les orientations. Ce n'est pas à une simple mobilisation pour des rêves et de vagues désirs que le marxisme doit son immense influence historique, mais à la formation ou plutôt à la soumission de la dimension absolue de l'Utopie à sa dimension historiquement déterminée. Et cette influence n'a pas été parodique, comme se plaisent à le dire les critiques actuels de l'Utopie.

L'utopie marxiste s'est infiltrée dans son époque aussi profondément que son époque l'y a déterminée. Ceci, bien entendu, ne pouvait se produire que d'une manière paradoxale et contradictoire – comme d'ailleurs il fallait s'y attendre si nous songeons à l'inexorable hétérogonie des fins. En effet, cette utopie s'est réalisée dans une moindre mesure là où ses représentants dominaient politiquement et plus, là où selon le pronostic et la stratégie d'origine, elle devait se réaliser, autrement dit dans l'Occident industriellement développé. Les communistes étaient bien sûr obligés de nier que l'Occident se trouvait plus près de l'objectif du mouvement historique que tout ce qui se trouvait dans leur zone d'influence ; pour eux, la réalisation de l'Utopie s'était transformée en une question de puissance et ils identifiaient donc nécessairement l'Utopie à leur souveraineté. Cependant, par leur activité au niveau

mondial, ils ont favorisé des tendances qui adhéraient à leur projet utopique de réorganisation sociale et cela ils l'ont fait de deux points de vue. Comme ils le croyaient, à l'ère industrielle, l'Utopie ne pouvait et ne devait être instaurée qu'à l'échelle de la planète tout entière, étant donné que la création, par la révolution capitaliste, d'un marché mondial, avait unifié l'histoire mondiale une fois pour toute. Ils ont, en parallèle, appréhendé et mené leur propre révolution comme une révolution mondiale, même si le mouvement communiste mondial était dirigé pendant des dizaines d'années par un centre national de pouvoir. Ainsi, ils ont contribué d'une manière directe ou indirecte, positivement ou négativement, à l'unification politique du monde actuel et à la concentration de la politique planétaire³. Le niveau actuel, très élevé, de concentration de la politique planétaire était prévu, quoique sous de meilleurs auspices, dans le projet d'une Utopie à l'échelle planétaire. D'un autre côté, par leur action ou leur influence indirecte au sein des grandes nations industrielles, les communistes ont aidé à la liquidation du libéralisme oligarchique et au passage à une démocratie égalitaire de masse. Dans ces nations (avec des variantes) des prémonitions et des revendications importantes du projet utopique de réorganisation sociale se sont vues réalisées - non pas évidemment par la voie politique qu'avait envisagée le marxisme, mais en tout cas grâce au développement des forces auxquelles le marxisme attribuait une importance historique capitale. Cela signifie que la technique et l'industrie ont développé une dynamique jusqu'alors inconcevable, toutefois celle-ci n'a pas conduit à la polarisation sociale ni à la révolution prolétarienne, mais à l'atténuation des oppositions de

³ KONDYLIS P. *La politique planétaire après la guerre froide*, Athènes, 1992, Berlin, 1992.

classes et à la constitution d'une organisation sociale, en principe égalitaire – chose qui constitue un *novum* historique surprenant. L'inégalité sociale matérielle n'a bien entendu pas été abolie, mais le dépassement de la pénurie des richesses et les nouvelles nécessités de la division du travail ont graduellement provoqué la coupure simultanée d'avec la classe bourgeoise traditionnelle et le prolétariat traditionnel. Et ce n'est pas seulement la conception marxiste du rapport de dépendance entre le développement des forces productives et la chute inévitable de l'organisation en classes de la société bourgeoise, qui s'est avérée vraie : le principe d'égalité matérielle qui a mobilisé le socialisme contre les libertés bourgeoises formelles, domine aujourd'hui le champ idéologique, en dépit de l'inégalité de fait, et pousse constamment dans le sens d'une extension du processus de démocratisation. Le rapport étroit entre le projet utopique et les longues vagues de l'action historique est d'ailleurs aussi évident par le fait que le grand tournant du libéralisme bourgeois vers la démocratie de masse s'est accompagné d'autres mouvements intellectuels, comme par exemple les mouvements artistiques d'avant-garde du début du XXème siècle ou la révolution culturelle des années 60 et 70, qui avaient une couleur utopiste très prononcée et qui ont profondément influencé les comportements et la vie quotidienne à l'intérieur de la démocratie de masse.

Ainsi, la société sans classe, basée sur le dépassement de la pénurie des richesses, s'est réalisée ; et si elle ne s'est réalisée que de manière caricaturale, la raison en est simplement qu'elle ne pouvait se réaliser autrement que d'une manière caricaturale. D'une façon générale, on peut dire que les utopies ont la possibilité de se transformer en une action sociale non pas dans une dimension absolue,

mais dans une dimension historiquement déterminée. Tous les éléments d'un projet utopique peuvent, peut-être, se réaliser, excepté son projet le plus profond et le plus authentique : le rêve du dépassement complet et définitif des luttes, des malheurs et de la douleur. Cependant, ce projet ou ce désir ardent ne constitue pas une grandeur historique concrète, mais une constante anthropologique. De son côté, l'action reste historique et concrète, et c'est aussi pourquoi dans l'espace de l'action, ce n'est pas le projet utopique le plus profond et le plus authentique qui est déterminant ; celui-ci ne fonctionne que comme motivation absolue d'une action historique nécessairement relative. De ce point de vue, l'Utopie subit à chaque fois un échec direct et inévitable, mais malgré tout la victoire indirecte est sienne, et de plus son élément inéluctablement perdant, c'est cette dimension anthropologiquement inextirpable, qu'aucun échec historique ne saurait faire disparaître. La chute du communisme ne signifie donc pas l'adieu définitif de l'histoire mondiale à l'Utopie, mais constitue plutôt un échec de la grande nation russe qui, dans sa lutte pour la souveraineté mondiale, a utilisé l'Utopie, de même que toute autre Puissance mondiale contemporaine se doit d'apparaître comme la représentante des idées universelles. A l'époque de la guerre froide, les anti-communistes ont souvent souligné, et avec raison, la subordination de l'Utopie à la politique soviétique de puissance. Aujourd'hui, ils perpétuent une erreur logique lorsqu'ils inversent l'ordre des choses et considèrent l'Union Soviétique comme le champion armé de l'Utopie, en concluant que l'échec de l'Union Soviétique constitue un échec de l'Utopie. En même temps, ils ignorent que le communisme en Orient a échoué précisément à cause de la réalisation démocratique de masse de l'Utopie en Occident,

qui, malgré tous ses manques, a lié les masses au "système" et coupé les ailes des mouvements révolutionnaires.

Dans l'après-communisme actuel, l'Utopie semble être historiquement épuisée et ne plus remplir de fonction claire, cela est dû, cependant, non seulement à l'échec visible de ses objectifs absolus, mais aussi à la prépondérance imperceptible de ses visées. Sa dynamique de ré-apparition dans l'avenir, sous telle ou telle forme, ne doit absolument pas être exclue aussi longtemps qu'elle se déploie à travers de longues vagues de l'action historique, aux caractéristiques spécifiques, pour y sceller des périodes tout entières. Mais elle pourrait être réduite au silence pour toujours, si le mouvement de l'histoire planétaire aboutissait à une impasse dans laquelle l'action politique se réduirait, finalement, à la répartition sur une planète surpeuplée des matières en quantités limitées et des richesses écologiques. Alors le désir de rénovation et de modernisation, qui caractérise les conditions d'émergence de l'Utopie, serait paralysé, tandis que des idéologies qui légitimeraient des mesures disciplinaires sévères et des hiérarchies implacables, auraient un succès assuré. Après la réalisation de l'Utopie positive dans les démocraties de masse occidentales, la réalisation de la dite "Utopie négative" au niveau planétaire est, elle, peut-être imminente.

ⁱ Kalioris G., « P. Kondylis : le grand penseur qui nous a quitté », *Καθημερινή*, 19/08/1998.

ⁱⁱ *Ibid.*

ⁱⁱⁱ par exemple *θεσμίσεις*.

^{iv} ex : Die Weltanschauung = η κοσμοθεώρηση = la vision du monde, γνωσιοθεωρητικό...

^v On peut trouver une analyse très étendue de ce concept dans *H παρακμή του Αστικού Πολιτισμού*.

^{vi} Il s'agit de Théodore de Cyrène (III^eme siècle av. J.C.).

^{vii} Εντεύθεν, το : Ici-bas, le monde terrestre par opposition à το Εκείθεν : l'au-delà, les Cieux.

^{viii} Hume veut étendre le sentiment au-delà de l'éthique et l'esthétique. La causalité est la base de sa philosophie morale. Les actions sont liées à notre caractère, notre situation, notre motivation. (*A Treatise of Human Nature*, B.II, P.III, S.I, p.295). Les distinctions morales dépendent totalement des sentiments particuliers de peine et de plaisir, l'essence de la vertu étant de produire du plaisir, le vice de la douleur. Les causes sont placées dans le corps et non dans la Raison : B.II, P.II, S.VII, p.53 : natural sentiment of approbation of blame → natural virtues → natural humanity.

^{ix} Voir Kant, *La Métaphysique des mœurs*, Paris, Delagrave, 1977, p.78 et 80.

^x Mouvement philosophique anglais dont les deux penseurs les plus connus furent Jeremy Bentham (1748-1842) et John Stuart Mill (1806-1873). En simplifiant, c'est une théorie du bonheur pensée à la façon d'une économie politique ou en termes de gestion du capital-vie. Bentham dans les *Principes de morale et de législation* écrit : "La nature a placé l'homme sous le gouvernement de deux souverains maîtres, le plaisir et la douleur. Le principe d'utilité reconnaît cette sujétion et la suppose comme fondement du système qui a pour objet d'ériger, avec le secours de la raison et de la loi, l'édifice de la félicité ».

^{xi} Pour plus d'informations, voir Kondylis P., *Η παρακμή του αστικού πολιτισμού*, Athènes, 1995, ed. Themelio, p.191 *sqq* dont nous citons ici un court extrait : "La principale caractéristique de la démocratie de masse est d'avoir dépassé le problème de la pénurie des

richesses...Une société qui dépasse ce problème et met à la disposition de tous ses membres des biens de consommation dans des proportions de plus en plus grandes, se structure nécessairement comme une démocratie de masse. En effet, tant l'organisation du travail, indispensable pour dépasser le problème de la pénurie des biens, que les conséquences sociales de ce dépassement engendrent en leur sein la démocratie de masse, produisant et fondant certaines positions idéologiques et psychologiques ainsi que les relations institutionnelles et personnelles correspondantes entre les hommes..."

^{xii} *αυτοπραγμάτωση*. A prendre au sens de « réalisation de soi ».

^{xiii} Le terme employé en grec est *ορμή*, alors que dans les autres parties du texte c'est le terme *ψυχόρμητο* qui est employé et traduit par pulsion.

^{xiv} Métaphysiquement, par opposition à accident : ce qui est considéré comme formant le fond de l'être, par opposition aux modifications qui ne l'atteignent que superficiellement ou temporairement.

^{xv} Voir l'analyse dans *Η παρακμή του Αστικού Πολιτισμού*.

^{xvi} Irrationnel pour *άλογος*..

^{xvii} Idéologie où les croyances s'affrontent en un combat aveugle et où la violence devient le seul maître. Chez Platon la philosophie s'oppose à l'opinion c'est-à-dire à la *δόξα*. Dans les dialogues dits "socratiques", Platon s'exerce à communiquer l'enseignement de son maître Socrate, la plupart du temps, la conclusion de ces dialogues est négative : l'homme sûr de lui qui a accepté de dialoguer avec Socrate, ressort brisé. En fait Socrate n'a fait que montrer l'inanité de toute conduite fondée sur l'opinion. A la *δόξα* qui n'est autre que l'expression de l'instinct, de la passion, Platon oppose le *λόγος* ; c'est par l'exercice du logos que l'homme trouvera les moyens de pacifier son existence. Ce qu'insinue ici Kondylis c'est que Platon non plus n'échappe pas à l'opinion.

^{xviii} Nous avons ici *αξιωματικές αποφάνσεις* : *Απόφανση* chez Aristote = *αξίωμα* chez les stoïciens = axiome, postulat = quelque chose d'indémontrable

^{xix} par opposition à *σωφροσύνη*, la sagesse.

^{xx} Averroès : médecin-philosophe arabe (1126-1198), commentateur d'Aristote. Ses doctrines philosophiques qui inclinaient vers le

matérialisme et le panthéisme, furent condamnées par l'Université de Paris, puis par le Saint-Siège.

^{xxi} Penseur de la fin du moyen-âge qui expose le volontarisme sous une forme métaphysique et théologique. Il meurt en 1308.

^{xxii} *Levithian*, chap. IX.

^{xxiii} De la substance, Spinoza dit "qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister". "Mais, ajoute-t-il, cela ne s'applique qu'à Dieu". "Pour Spinoza "cause de soi" devient l'expression positive du seul être nécessaire, dont l'essence implique l'existence, c'est-à-dire la totalité de l'être, ou Dieu, ou la nature" (*Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, note 3 de la p.309, p.1419).

^{xxiv} Le Dieu de Spinoza est identique à la Nature. La production du Dieu spinoziste reste immanente à Dieu : "Dieu est cause immanente mais non transitive de toutes choses" (Ethique, I ; prop.18) : les choses produites par Dieu sont en Dieu, non hors de lui. (Sève B. *La question philosophique de l'existence Dieu*, Paris, PUF, 1994, p.172)

^{xxv} *παρόρμησις*.

^{xxvi} Doctrine qui donne à l'essence une réalité, une antériorité ou une valeur supérieure à celles de l'existence. "La philosophie classique, jusqu'au XIX^e siècle ne mettait pas en doute la primauté de l'essence." (P. Foulquié, *L'existentialisme*, Paris, PUF, 1946).

^{xxvii} Ici il s'agit de *κῆρος*.

^{xxviii} Comme les Etats ou les nations.



Bibliographie de l'auteur

- *Η κριτική της μεταφυσικής στη νεότερη σκέψη*, Αθήνα, εκδ. Γνώση, 1983.
- *Ο Μαρξ και η αρχαία Ελλάδα*, Αθήνα, εκδ. Στιγμή, 1984.
- *Ο ευρωπαϊκός Διαφωτισμός*, Αθήνα, εκδ. Θεμέλιο, 1987.
- *Ο νεολληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα, εκδ. Θεμέλιο, 1988.
- *Ισχύς και απόφαση*, Αθήνα, εκδ. Στιγμή, 1991.
- *Πλανητική πολιτική μετά τον Ψυχρό Πόλεμο*, Αθήνα, εκδ. Θεμέλιο, 1992.
- *Η ηδονή, η ισχύς, η ουτοπία*, Αθήνα, εκδ. Στιγμή, 1992
- *Η παρακμή του αστικού πολιτισμού. Από τη μοντέρνα στη μεταμοντέρνα εποχή κι από τον φιλελευθερισμό στη μαζική δημοκρατία*, Αθήνα, εκδ. Θεμέλιο, 1995.
- *Θεωρία του πολέμου*, Αθήνα, εκδ. Θεμέλιο, 1996.
- *Από τον 20° στον 21° αιώνα. Τομές στην πλανητική πολιτική περί το 2000*, Αθήνα, εκδ. Θεμέλιο, 1998.
- *Το αόρατο χρονολόγιο της σκέψης. Απαντήσεις σε 28 ερωτήματα*, Αθήνα, εκδ. Νεφέλη, 1998.

Ainsi que des traductions et commentaires de : Burnham, Chamfort, Lichtenberg, Machiavel, Montesquieu, Pavese, Rivarol, Schiller, Schmitt



Remerciements de la traductrice

A Apostolos Kosmopoulos pour m'avoir fait découvrir l'œuvre de Panayotis Kondylis et pour son soutien, ainsi qu'à Sophie Vassilaki et Athanasios Samartzis pour leurs précieux conseils.