

QUATRE LEÇONS DE PHILOSOPHIE SUR LES PASSIONS POLITIQUES

PAR

Pierre ANSART

Professeur émérite à l'Université Paris 7 Denis Diderot

Les recherches actuelles sur les passions politiques requièrent la contribution des différentes sciences humaines et sociales, la pluralité de leurs approches. L'approche anthropologique est non moins nécessaire que l'approche historique, la psychologie non moins importante que la science politique ou la sociologie. Toutes les sciences de l'homme participent à ces analyses, et les apports de la linguistique ne sont pas moins attendus que ceux de la psychiatrie. Cette pluralité des approches et des méthodes a son évidente fécondité mais elle a aussi son revers, celui, en particulier, de conduire à une extrême segmentation des données. Dès lors la compréhension comme l'explication des situations historiques ne peuvent être référées une totalisation devenue inaccessible. Au contraire, la fécondité permanente des analyses philosophiques, celles de Platon ou de Hegel par exemple, tient précisément au fait que ces philosophes se situent en deçà de la diversification des sciences humaines et sociales. On peut, certes, isoler, dans les indications d'Aristote sur les passions athéniennes des fragments à caractère historique, psychologique ou sociologique, mais leur intérêt principal tient précisément au fait qu'elles sont à la fois historiques, psychologiques et sociologiques et qu'elles nouent, en quelque sorte, les fils que la pluralité des sciences dispersera. La lecture de Platon ou de Machiavel nous entraîne aux temps de la synthèse, aux moments où les questions portaient sur l'ensemble des données et affrontaient les totalités.

En interrogeant ainsi les situations et les actions motivées par les passions, ces philosophes étaient entraînés à formuler des questions fondamentales (pourquoi les citoyens s'affrontent-ils avec tant de fureur ? Pourquoi tel dicta-

teur suscite-t-il tant de ferveur ?), apparemment simples mais qui ne cessent de se reposer. En s'efforçant de répondre aux questions qu'ils se posaient, ils étaient conduits à formuler un certain nombre d'hypothèses générales sur la cité, sur les divisions sociales, sur le pouvoir, et à évaluer leur pertinence. Machiavel, dans *Le Prince*, Marx dans *Le Dix-huit Brumaire de Louis Bonaparte*, élaborent des hypothèses sur les passions et les sentiments, les confrontent à leurs observations, en retouchent le sens en fonction des changements historiques. Aussi ces pages restent-elles, pour le lecteur d'aujourd'hui, une source de provocation intellectuelle en ce qu'elles recèlent de stimulantes hypothèses et qu'elles constituent des modèles d'audace et de créativité.

Sans doute faut-il se souvenir que, contrairement à la signification du terme de *philosophe*, ni Platon, ni Machiavel n'ont été des adeptes de l'indifférence en matière politique, ni des sages privés de l'expérience des passions politiques. Platon traverse la Méditerranée avec le projet d'instaurer une cité enfin rationnelle, est arrêté par le Tyran de Syracuse dont il se croyait l'ami, et se retrouve, dit-on, entre les mains d'un marchand d'esclaves. Machiavel poursuit une carrière de politique et de diplomate avant d'être arrêté et de subir le supplice de l'estrabade. Bien loin de l'image du sage philosophe, ces auteurs ont été des citoyens engagés, dans des situations très différentes et très éloignées dans le temps, mais dans lesquelles ils ont eu à affronter les sentiments politiques, les fureurs des passions, la soudaineté des émotions, les conflits et les contradictions des affects politiques.

Pour illustrer ici cette richesse des philosophes comme une ressource pour la réflexion actuelle sur les passions politiques, nous voudrions rappeler quatre grandes figures de cette longue histoire intellectuelle : Platon, Machiavel, Marx et Alexis de Tocqueville. Il va de soi que bien d'autres figures pourraient être interrogées (Spinoza, Hegel, Nietzsche...) et je ne prétends pas que mon choix soit le seul possible. Cependant, outre la densité des réflexions de ces quatre créateurs, il me semble fécond de rapprocher et de confronter des auteurs issus de périodes très éloignées, engagés dans des configurations sociales différentes et proposant, pour les comprendre, des hypothèses apparemment éloignées les unes des autres.

PLATON

Que le monde des hommes soit incessamment traversé par les besoins, les désirs et les affects, est, pour Platon, une évidence et un postulat qui soutiennent toutes ses investigations sur la vie sociale et politique. Invité à décrire les caractéristiques essentielles des relations humaines, il répond que les êtres humains sont tout d'abord des êtres vivants poussés par leurs besoins et par la nécessité de les satisfaire. Il ajoute qu'au fondement de toute cité réside ce fait essentiel que les hommes s'unissent pour satisfaire plus aisément ces besoins et

pour se protéger des menaces extérieures¹. Platon poursuit en indiquant que les cités réelles ne se limitent pas, en fait, à la satisfaction des besoins élémentaires. Elles se différencient en multiples métiers qui répondent à des désirs "superflus" et qui satisfont néanmoins des envies de tous ordres et des passions diverses.

C'est dans ce mouvement de réflexion que Platon s'arrête sur la pluralité des constitutions. Il se propose de démontrer qu'à chaque type de constitution (*la timocratie, l'oligarchie, la démocratie, la tyrannie*), correspond un type particulier de passions, que chacun de ces quatre types est comme régi par une passion dominante.

Ainsi, c'est le trait essentiel de la *timocratie* que d'être caractérisé par l'ambition et l'amour des honneurs. Comme l'indique Platon dans le Livre VIII de *La République*, ce régime :

"... a un trait particulièrement frappant et qui vient de ce que la colère y domine ; c'est l'ambition et l'amour des honneurs"².

L'oligarchie, quant à elle, où s'affrontent comme deux classes ennemies les riches et les pauvres, a pour passion centrale l'amour indéfini des richesses :

"Ainsi, d'ambitieux et jaloux des honneurs, les citoyens finissent par devenir avares et cupides ; ils vantent le riche, l'admirent, le portent au pouvoir, et ils méprisent le pauvre"³. C'est dans cette *oligarchie* que l'on voit se développer "... l'insatiable convoitise du bien auquel on aspire, qui est d'être aussi riche que possible"⁴.

La *démocratie*, qui assure aux citoyens la plus grande liberté, n'est pas, quant à elle, dominée par une passion unique, mais elle a pour caractéristique de rendre possible et de susciter la plus grande diversité "*des plaisirs superflus et pernicieux*"⁵ et de faciliter le changement d'un désir à un autre. Quant à la *tyrannie* enfin, elle n'a pour loi véritable que les désirs insatiables du tyran.

Ces pages de Platon pourraient être considérées comme la meilleure introduction à une science sociale et politique des passions tant elles contiennent d'hypothèses audacieuses. N'en retenons que l'essentiel.

L'apport fondamental de *La République* et de bien d'autres pages de Platon est de développer l'hypothèse inaugurale selon laquelle les passions sociales et politiques sont pensables, loin des condamnations moralisatrices ou des légitimations. On y parviendra, en particulier, en comparant des cités, des

1. Platon, *La République*, Livre II, 369 b., Paris, Les Belles Lettres, trad. E. Chambry, 1989.

2. *Ibid.*, L. VIII, 548 c.

3. *Ibid.*, L. VIII, 551 a.

4. *Ibid.*, L. VIII, 553 d.

5. *Ibid.*, L. VIII, 561 a.

systèmes politiques différents, en s'interrogeant sur les transformations des constitutions pour mieux percevoir la pluralité des passions et de leurs manifestations. Platon inaugure ainsi la réflexion qui sera amplement reprise, sur les désirs, sur les passions politiques dans leur historicité. Il affirme tout à la fois que tous les êtres humains sont des êtres de besoin, du désir, de la souffrance et du plaisir, mais que les passions sont différentes, dans leur énergie et leur orientation, selon les structures sociales et les constitutions. La comparaison entre une oligarchie, par exemple, et une tyrannie fait clairement apparaître combien les avidités et les souffrances, les haines et les amours, ne s'ordonnent pas identiquement et que cet examen est indispensable pour comprendre le renouvellement et la transformation des cités.

La République fait en effet de la réflexion sur les passions communes le point central de la connaissance des constitutions. Analysant l'oligarchie, Platon associe étroitement la description des lois de ces cités, le droit à l'acquisition illimitée des biens d'autrui, "la forme de gouvernement fondé sur le cens"⁶, et les passions mises en jeu dans un tel régime. Les passions sont à la fois le résultat d'une constitution particulière et la condition de son renouvellement. Ces deux dimensions sont, peut-on dire, en relation dialectique et permettent aussi de comprendre l'évolution d'une constitution à une autre. On le voit dans la transition de la *timocratie* à l'*oligarchie* : c'est le développement de l'avidité et de la passion des richesses, en particulier dans les familles et auprès des jeunes gens, qui provoque la régression du culte des honneurs et, finalement, le triomphe des possédants sur les guerriers et l'effondrement du système qui était fondé sur l'honneur et la quête de la gloire.

Il faut ajouter que ces mutations ne se font pas en dehors du citoyen individuel et de sa subjectivité. Chaque constitution crée un modèle de citoyen, un modèle psychosociologique, qui lui correspond : le guerrier avide d'honneur en *timocratie*, l'homme fortuné et prudent en *oligarchie*, et ce sont les plus conformes à ce modèle qui parviennent aux plus hautes fonctions. Les mutations politiques sont liées à la transformation des hommes, à l'émergence des nouvelles générations qui s'éloignent des passions de leurs parents et participent à l'affaiblissement puis à l'effondrement de l'ancienne constitution.

Que l'attachement du citoyen à sa propre cité ait un caractère éminemment affectif, qu'il s'enracine au plus profond de la personne, c'est bien ce qu'illustre le *Criton*. Au moment où Socrate doit choisir entre la vie et la mort, entre la fuite hors d'Athènes et la ciguë, Socrate s'interroge sur sa propre fidélité à la cité. Il se remémore les moments essentiels de sa vie de citoyen ; il ressent, dit-il, Athènes et ses lois comme une présence maternelle et il choisit d'obéir au décret dont il sait l'injustice, incapable qu'il est, pense-t-il, de trahir ceux qui l'ont engendré.

6. *Ibid.*, I. VIII, 551 b.

MACHIAVEL

L'univers du *Prince* semble se limiter à la conquête, à l'exercice du pouvoir, et s'éloigner des considérations platoniciennes sur les passions sociales et politiques. Et, en effet, dès l'abord, Machiavel se donne pour objet l'action politique et semble ne tenir pour certain que l'amour du pouvoir et la volonté du Prince de parvenir à conquérir la Principauté. Machiavel tient pour évidente la passion du pouvoir et de sa conquête, comme il tient pour permanente la lutte autour du pouvoir. Mais l'action du Prince ne cesse d'être une action sur les hommes et c'est précisément à cette action parmi les passions que Machiavel consacre une grande partie de ses analyses. Par de multiples réflexions successives, il dépeint cet univers des passions opposées, celles du peuple, celles des puissants, les résultats de ces confrontations permanentes, et il s'interroge sur les moyens dont doit user le Prince pour conquérir ou conserver le pouvoir au milieu de ces interactions.

C'est, aux yeux de Machiavel, une nécessité première que de bien comprendre que les hommes ne sont pas mus par des sentiments élevés et toujours généreux, mais qu'ils sont, comme par nature, mus par des désirs contradictoires et changeants. L'avidité, l'ingratitude, l'égoïsme, sont des attitudes incessamment manifestées et dont la permanence ne saurait surprendre. La peur et la haine peuvent provisoirement être tenues pour les passions les plus communément rencontrées⁷, mais bien d'autres sentiments apparaissent dans la vie politique et requièrent l'attention du Prince. Un point essentiel en ce domaine est le fait des changements rapides des sentiments et des passions. Machiavel critique à ce sujet le préjugé courant selon lequel la versatilité serait le propre des foules comme si les puissants et les princes étaient exempts de cette faiblesse. Or, s'il est abondamment montré par l'histoire que les multitudes sont, en effet, changeantes et inconstantes, il est aussi abondamment montré que les puissants et les princes peuvent aussi renier hâtivement les engagements et les attachements qu'ils avaient proclamés. Machiavel n'attribue pas ces changements à la simple inconstance, mais bien aux contradictions mêmes de l'affectivité. L'homme ne cesse de désirer et son désir est insatiable alors qu'il ne saurait tout obtenir :

*“La nature nous a créé avec la faculté de tout désirer et l'impuissance de tout obtenir...”*⁸.

De plus, ses désirs sont contradictoires : les hommes désirent à la fois conquérir des richesses et satisfaire ainsi leur cupidité, mais, simultanément, ils tremblent de perdre ce qu'ils possèdent, et oscillent ainsi de la témérité à la peur, des audaces à la pusillanimité.

7. Machiavel, *Le Prince*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, coll. “La Pléiade”, 1952, ch. XIX, p. 346.

8. *Ibid.*, ch. XXXVII, *op. cit.*, p. 461.

Le Prince se trouve au centre de ces passions, au milieu de ces forces qui le menacent et qui peuvent le servir s'il sait en user. Il se trouve face à une lutte permanente, manifeste ou latente, entre ceux que Machiavel appelle les "puissants" que sont les familles nobles et riches, et le peuple. C'est, à ses yeux, une permanence que le désir des puissants de conserver et, autant qu'ils le peuvent, d'étendre leur force de domination. Et c'est une constante non moins avérée que le désir des dominés de résister à cette emprise et de chercher à y échapper. La cité est ainsi et inéluctablement menacée selon des circonstances toujours renouvelées.

Le Prince, face à ces passions et face aux conflits que ces passions ne cessent de susciter, doit agir sur elles et chercher tout à la fois à se faire aimer et à se faire craindre. Il doit se faire aimer pour obtenir davantage d'adhésion de la part des citoyens, mais l'excès de miséricorde est aussi un danger et conduit aux désordres. Se faire craindre est un objectif nécessaire pour le Prince :

*"Là-dessus naît une dispute, s'il est meilleur d'être aimé que craint, ou l'inverse. Je réponds qu'il faudrait être l'un et l'autre ; mais comme il est bien difficile de les marier ensemble, il est beaucoup plus sûr de se faire craindre qu'aimer, s'il faut seulement l'un des deux"*⁹.

Mais le risque majeur que rencontre le Prince en raison de cette nécessité de se faire craindre et d'exercer son pouvoir, est celui de susciter la haine. C'est là un point essentiel sur lequel Machiavel revient à plusieurs reprises et dans des perspectives différentes : la haine est, pour le Prince, la menace la plus puissante et celle dont il doit essentiellement se garder. Machiavel s'interroge ainsi sur la protection qu'apportent aux Princes les "forteresses et citadelles", mais conclut que :

*"La meilleure citadelle qui soit, c'est de n'être point haï du peuple"*¹⁰.

De là découle tout un ensemble de règles d'action qui se déduisent de ce principe négatif et positif d'éviter de provoquer la haine. Ainsi le Prince doit se garder de heurter les croyances religieuses du peuple et même ses superstitions ; il doit se garder de s'approprier les biens et richesses de ses concitoyens et, ajoute-t-il, leurs femmes ; il doit éviter d'accabler le peuple d'impôts. Dans l'application des sanctions, il doit tenir compte du temps et de l'oubli : s'il doit sévir, il doit le faire brutalement mais dans une courte période afin de donner des preuves de sa puissance sans susciter la réputation de cruauté.

L'art de gouverner est donc, en premier lieu, l'art d'agir en tenant compte des passions du peuple et des puissants. Art qui obéit à des principes généraux mais qui s'applique diversement et dans des conjonctures toujours différentes. Ainsi, le Prince qui a été porté au pouvoir par les puissants ne se trouve pas dans la même configuration affective que le Prince issu d'un soutien populai-

9. *Ibid.*, ch. XVII, p. 339.

10. *Ibid.*, ch. XX, p. 356.

re. Le premier est dans une situation plus difficile et menacée car il est entouré de rivaux exigeants qui risquent plus rapidement d'être déçus et insatisfaits.

On peut se demander si Machiavel a envisagé comme possible un exercice du pouvoir qui serait au delà de ces conflits passionnels et comme transcendant à ces périls ? *Le Prince* souligne les alternances de conflits affectifs et d'apaisement relatif : une période de guerre accroît les terreurs et les haines comme une période de paix tend à les apaiser. Il rappelle que les peurs, les haines, les estimes et les affections, sont permanentes mais qu'elles peuvent, selon les conjonctures internes et externes, se renforcer et entraîner des conséquences politiques décisives pour l'existence de l'État. Machiavel estime aussi qu'une constitution républicaine pourrait favoriser une dépassionnalisation de la vie politique en faisant des magistrats les élus du peuple et en fondant les décisions politiques sur les débats et explications¹¹. Mais il ne fait pas de la disparition des passions un idéal réaliste et souhaitable. Il ne fait pas du Prince un calculateur froid et rusé : la *virtù* qu'il attend de lui, si elle exclut les passions irraisonnées du tyran, suppose une force et un exercice attentif du pouvoir qui ne s'apparente pas à l'impassibilité. De même, lorsqu'il s'interroge sur l'efficacité des soldats mercenaires, il condamne ce type de recrutement en arguant que des soldats sans attachement affectif à la principauté qui les emploie ou à son chef, ne sauraient combattre courageusement et efficacement. Pour lui et quelles que soient les oscillations des amours politiques et des haines, elles sont, en quelque sorte, consubstantielles à la vie politique.

KARL MARX

Deux lectures de Marx, qui ont été dominantes, la lecture de l'économiste et celle du propagandiste, tendaient, l'une et l'autre, à négliger les analyses des pratiques politiques. L'attention portée aux écrits économiques focalisait la réflexion sur la logique de l'exploitation et sur les données structurelles de la lutte des classes mais conduisait à négliger les ouvrages historiques et toutes les analyses consacrées au déroulement des conflits. Et, de même, la vulgate marxiste qui ne retenait de l'œuvre que les messages simplifiés du programme révolutionnaire tendait à occulter les complexités des perspectives historiques. Ces deux approches opposées conduisaient à restaurer une conception fidèle au rationalisme des Lumières faisant de l'histoire un processus nécessaire qu'un volontarisme éclairé par le savoir aurait pour fonction d'accélérer.

La relecture des ouvrages historiques tels que *Les luttes de classes en France*, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, *La Guerre civile en France*, ouvre à des analyses historiques irréductibles à l'approche purement économique comme à la vulgate simplificatrice. Et bien des pages de la Correspondance, et particulièrement les lettres et déclarations concernant

11. Sur la première décade de *Tite-Live*, in *op. cit.*, Livre I, ch. VI - XII.

l'Association Internationale des Travailleurs, ainsi que les textes programmatiques comme *Le Manifeste du Parti Communiste*, entraînent loin d'une interprétation faisant abstraction des affectivités. Dans ces pages où Marx se propose de repenser l'histoire dans ses manifestations concrètes, la révolution de 1848, dans ses avatars et dans l'incertitude de son déroulement, il analyse les actions politiques dans leur complexité : les choix et les objectifs des représentants, les élections, leurs résultats et leurs significations, les flux et reflux des mouvements sociaux, les querelles au sein des partis et aussi des organisations ouvrières... Or, dans chacune de ces pratiques sociales, Marx met en évidence les dimensions affectives des actions et des acteurs, les sentiments individuels et collectifs, les émotions qui suscitent les révoltes, les passions qui animent les actes révolutionnaires et qui, pour l'observateur critique, les rendent intelligibles.

Rappelons que, pour Marx et pour nombre de ses contemporains, le développement du capitalisme a eu pour conséquence d'imposer une profonde mutation des sensibilités collectives marquée par la régression des attachements, des consolations, des croyances reconfortantes qui étaient liés au régime féodal et entretenus par la religion. Avant Max Weber, Marx fait de l'extension du capitalisme un processus de désenchantement du monde qui laisse place à l'affrontement des intérêts et à l'émergence de nouvelles passions.

A la bourgeoisie possédante, Marx attribue une passion dominante, celle de l'appropriation non sans préciser ce jugement selon les différentes fractions de la bourgeoisie. Si la passion bornée pour son "porte-monnaie"¹² caractérise le petit bourgeois, les entrepreneurs capitalistes ne sont pas sans manifester un esprit d'invention dont l'absence rendrait inexplicable le dynamisme du mode de production capitaliste. Mais dès lors que les intérêts des possédants sont menacés, il faut s'attendre à ce que se révèlent les rages et les haines porteuses de meurtres¹³.

A l'opposé, le mode de production capitaliste engendre la formation d'une classe souffrante et révoltée. *Les Manuscrits de 44* détaillent les multiples souffrances générées par les aliénations qui font du prolétariat la victime de la cruauté objective du capitalisme. Mais, selon la formule du *Manifeste* faisant de la lutte des classes une permanence de l'histoire, la résistance ouvrière à l'exploitation est inhérente au système et une pratique inévitable face au caractère illimité de l'exploitation. La résistance et les sentiments qui l'accompagnent rendent possible la protection de la survie du travailleur qui, pour vivre, doit nécessairement combattre l'oppression.

12. Marx (K.), *Le 18 Brumaire de Louis-Bonaparte*, (1852), Paris, Editions sociales, 1969, p. 121.

13. *Ibid.*, p. 46. Cf. aussi *La Guerre civile en France*, (1871), Paris, Editions sociales, 1953, pp. 261-264.

Ces oppositions se prolongent dans les révolutions, telle la Révolution de 1848, mais revêtent des caractères inattendus du fait de la spécificité de la pratique révolutionnaire. Le temps des révolutions n'est pas le temps de la routine et de la répétition. Marx le redit en diverses formules fortement expressives :

*“Les révolutions bourgeoises, comme celles du XVIIIème siècle, se précipitent rapidement de succès en succès, leurs effets dramatiques se surpassent, les hommes et les choses semblent être pris dans des feux de diamants, l'enthousiasme extatique est l'état permanent de la société”*¹⁴.

Dans ce climat général d' *“enthousiasme extatique”*, les passions sont portées à des intensités exceptionnelles. Pendant la Révolution de 89, les représentants jacobins de la bourgeoisie anti-féodale s'engagèrent héroïquement dans l'entreprise de destruction de l'édifice aristocratique, faisant revivre les traditions romaines, les costumes et les images pour mieux soutenir leur fervor et aller comme au delà d'eux-mêmes.

Les imaginaires passionnés ne doivent pas être simplement considérés comme des masques ou comme des illusions passagères, ils sont bien des moments de création historique pouvant avoir des conséquences positives ou négatives. Comme Marx le développe dans le *18 Brumaire*, l'imaginaire jacobin qui emporte les représentants au delà des limites de leur classe leur permet de réaliser l'entreprise historique de leur temps¹⁵. Au contraire, l'imaginaire des paysans parcellaires français qui, en décembre 1848, les porte à exalter leur mémoire du Premier Empire, leur gloire et leur attachement nostalgique à Napoléon Bonaparte, les conduit à soutenir le futur Napoléon III contre leurs propres intérêts. Comme en avertit Marx au début du *18 Brumaire* : *“La tradition pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants”*, mais par le mot *“tradition”*, il faut entendre les souvenirs et les enthousiasmes du passé en ce qu'ils orientent l'action et jusqu'au comportement des électeurs. La question doit donc être posée de savoir si le prolétariat urbain dont Marx attend l'action révolutionnaire qui achèvera l'histoire du capitalisme et fera accéder la société à son émancipation, parviendra, non seulement à la conscience de classe mais à la *“passion révolutionnaire”* qui rend possible *“l'énergie”* nécessaire à l'action.

ALEXIS DE TOCQUEVILLE

On ne discutera pas ici du bien fondé du classement de Tocqueville parmi les philosophes, titre auquel il ne songeait pas. Nous le citons ici en raison de son ambition que l'on peut qualifier de philosophique en ce qu'elle se situe par delà l'histoire et par delà les descriptions pour tenter de penser l'ensemble du devenir social et les raisons de ce devenir de la démocratie. Or, dans cette perspective qui confine à une certaine forme de philosophie de l'histoire,

14. *Ibid.*, p. 19.

15. *Ibid.*, p. 17.

l'examen des passions sociales et politiques a une place historique et épistémologique décisive.

Après Platon et Montesquieu, Tocqueville ne doute pas de la possibilité de faire apparaître dans un régime social et politique tel que l'univers aristocratique, un système affectif faisant office de principe unificateur et régulateur. Le principe de l'honneur dont Tocqueville fait le principe affectif et normatif de l'aristocratie est bien, en premier lieu, la passion dominante des nobles qui, dans les premiers siècles de l'Ancien Régime avaient à guerroyer et à défendre leur rang comme ils défendaient leurs paysans des envahissements ennemis. Si cette situation guerrière avait largement perdu cette signification au XVIII^e siècle, elle avait suffisamment marqué l'ensemble de "*l'état social*" en France pour que le sens de l'honneur et le culte de la gloire y restent prédominants sur les autres aspirations. La centralisation monarchique ne détruit pas cette sensibilité, elle renforce les liens affectifs liant les sujets à leur roi, symbole de l'unité et de la protection. Elle entretient la méfiance à l'égard des seuls biens matériels et la répugnance à l'égard du culte de l'argent.

Dans le déroulement du XVIII^e siècle, Tocqueville perçoit moins le heurt entre les classes bourgeoises et les castes nobles, que l'émergence d'une passion à caractère idéologique, la passion de la raison. C'est pour lui, à une sociologie des intellectuels, dans le contexte de la centralisation monarchique, qu'il faut faire appel pour comprendre l'exceptionnel intérêt des Français de l'époque pour les débats de politique et pour les "*théories générales et abstraites*". La comparaison entre la France et l'Angleterre fait apparaître un contraste sur ce point et souligne combien les écrivains français, ne remplissant aucune fonction publique, isolés des affaires politiques quotidiennes et sans contact avec le monde des affaires économiques, eurent tendance à s'enfermer dans les abstractions, à imaginer un système social enfin rationnel, et à opposer au monde des usages et des superstitions, celui de la philosophie et de la raison :

*"Ils devinrent ainsi beaucoup plus hardis dans leurs nouveautés, plus amoureux d'idées générales et de systèmes, plus contempteurs de la sagesse antique et plus confiants encore dans leur raison individuelle"*¹⁶.

Cette passion de la raison libératrice se répandit dans un large public irrité par le maintien des droits féodaux et conduisit chacun à réinterpréter les problèmes politiques en débats de philosophes :

*"Chaque passion publique se déguisa ainsi en philosophie"*¹⁷.

La Révolution de 1789 prit son essor dans ce climat émotionnel et puisa ses premiers principes dans cette passion philosophique.

16. Tocqueville (A. de), *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), in *Oeuvres complètes*, Paris, Gallimard, t. I, 1952, p. 195.

17. *Ibid.*, p. 196.

C'est un tout autre univers passionnel qui se manifeste dans la démocratie telle que Tocqueville l'analyse dans *La Démocratie en Amérique*. Tocqueville y observe la prédominance de trois passions qui sont essentiellement des passions sociales mais qui ont des conséquences politiques directes : les passions de l'égalité, du bien-être et des biens matériels, et enfin de la liberté.

La première de ces trois passions ne saurait surprendre ; elle s'inscrit dans les fondements mêmes de la démocratie puisque celle-ci se définit par l'égalité des citoyens par opposition à l'aristocratie. La passion de l'égalité n'est pas, à proprement parler, un effet de la démocratie, elle lui est inhérente ; elle a justifié la révolte démocratique dès sa formation et ne cesse de la renouveler et de l'entretenir. Comme l'écrit Tocqueville :

*“La première et la plus vive des passions que l'égalité des conditions fait naître, je n'ai pas besoin de le dire, c'est l'amour de cette même égalité”*¹⁸.

La deuxième passion que Tocqueville distingue dans la démocratie est la passion du “bien être”, c'est-à-dire à la fois *“le goût des jouissances matérielles”* et du moyen de les acquérir, l'argent. Cette passion n'avait aucunement, dans l'aristocratie, l'importance qu'elle revêt dans la démocratie : le sens de l'honneur, les préjugés de castes la faisaient tenir pour suspecte et quelque peu méprisable. La démocratie, en instituant le principe de l'égalité, libère les avidités et permet à la classe moyenne d'affirmer ses ambitions. La passion de l'argent, la cupidité, la fureur du gain sont des effets particuliers de l'état social démocratique. Quant à la troisième passion, celle de la liberté, elle n'a aucunement la même histoire continue que la passion de l'égalité. On la voit s'exprimer fortement et s'affirmer contre les injustices de l'Ancien Régime, durant les prémisses de la Révolution, mais, à d'autres phases moins ardentes de l'histoire, on la voit s'affaiblir. Elle traverse des phases d'affirmation et des phases de recul.

Tocqueville se trouve amené à s'interroger sur l'avenir possible de la démocratie et, pour ce faire, il s'interroge sur l'avenir de ces trois passions. C'est, en effet, en examinant l'équilibre des passions que l'on pourra formuler des hypothèses sur les menaces que recèlent les démocraties. Or, pour Tocqueville, si la passion de l'égalité et celle du bien-être suscitent des plaisirs multiples et quotidiens, il n'en est pas de même pour la passion de l'indépendance qui est beaucoup plus faible et fragile. La passion de la liberté, *“le plaisir de pouvoir parler, agir, sous le seul gouvernement de Dieu et des lois”* est un goût exceptionnel, *“un goût sublime”* beaucoup plus difficile à ressentir et à apprécier. C'est sur ce raisonnement que Tocqueville parvient à son diagnostic inquiet sur le sort de la démocratie et sur la possibilité de sa régression dans un nouveau despotisme *“absolu, détaillé, régulier, prévoyant et doux”*, élevé sur la docilité des citoyens¹⁹.

18. *De la Démocratie en Amérique (1835-1840)*, Paris, Gallimard, coll. “Folio”, 1986, t. 2, p. 137.

19. *Ibid.*, t. 2, p. 434.

*
* *

Ces pages célèbres sont susceptibles de multiples interprétations et, *La République* par exemple, a donné lieu à des réflexions maintes fois renouvelées. Mais, pour la question ici posée des passions politiques et de leur analyse, les leçons que nous en pouvons tirer sont d'une grande précision. N'en retenons que les lignes essentielles.

Ce que montrent Platon et Machiavel, c'est tout d'abord que les passions politiques sont pensables, qu'elles peuvent faire l'objet d'étude et de réflexion, quelles que soient les difficultés de l'entreprise. Non seulement cette réflexion est possible, mais elle peut constituer un moyen privilégié pour l'approfondissement de la connaissance et la recherche des hypothèses vraisemblables sur le devenir. Platon n'omet pas de rappeler les mœurs et les règles de la propriété dans les timocraties et les oligarchies, mais il fonde son diagnostic sur l'analyse des passions, suggérant ainsi que les passions doivent constituer le point central d'une analyse et le plus révélateur d'une totalité socio-politique. Tocqueville, s'interrogeant sur le devenir possible de la démocratie, choisit, non d'en observer les structures économiques ou les institutions politiques, mais les passions "générales et dominantes", dont, à ses yeux, l'évolution serait décisive et susceptible de modifier l'ensemble de l'état social et politique.

Un point essentiel de cette réflexion sur les passions concerne leur caractère collectif. Etudiant les ferveurs napoléoniennes des paysans parcellaires français, Marx ne doute pas que cet attachement soit commun à ces électeurs, ou "général" selon le vocabulaire de Tocqueville repris par Durkheim. Mais cette généralité est elle-même à expliquer et ne signifie pas que cette confiance illusoire en Napoléon leur ait été imposée par une obscure "conscience collective" ou par une quelconque propagande. Au contraire, comme le souligne Marx dans *Le 18 Brumaire*, ces paysans sont sans liens entre eux, sans échanges comme le sont les ouvriers des villes et c'est dans le secret de leur mémoire personnelle qu'il trouvent les raisons de leur vote. La situation des ouvriers donne une toute autre signification à la notion d'affectivité commune. C'est dire que la généralité d'une passion, si elle peut être constatée, vérifiée par des comportements identiques, est elle-même à interroger et constitue l'un des problèmes que pose l'étude des passions politiques.

Parmi les méthodes qui sont proposées pour découvrir l'originalité de chaque configuration socio-affective, Marx et Tocqueville, après Platon, soulignent l'utilité de faire appel au comparatisme. Tocqueville fonde sa réflexion sur les passions dominantes en aristocratie et en démocratie, sur la comparaison entre ces deux régimes socio-politiques. L'importance de l'honneur, les attitudes relatives à l'acquisition des biens matériels, la susceptibilité vis-à-vis des inégalités, toutes ces dimensions de l'affectivité collective ne se découvrent que par l'approfondissement des comparaisons entre l'aristocratie et la démoc-

cratie. Marx, comme Machiavel, précise les caractères des passions de classe en les comparant au sein d'une même formation sociale. Le travail de comparaison a, de plus, pour fécondité, d'exercer l'esprit à une distanciation par rapport aux observations. Tocqueville ne cache pas sa nostalgie de l'aristocratie dont il est issu, mais s'oblige lucidement à la distanciation par la multiplication des rapprochements et des comparaisons.

Enfin, il importe de souligner combien ces synthèses audacieuses multiplient les hypothèses sur les relations entre les phénomènes distingués. Platon, étudiant les passions de l'oligarchie, met en rapport l'avidité des richesses, dont il fait la passion dominante dans cette constitution, avec les lois du *cens*, avec la hiérarchie sociale, avec la lutte des classes entre riches et pauvres. Mais il met aussi en relation cette passion avec la subjectivité des citoyens et, en particulier, avec la psychologie des hommes politiques qui sont, dit-il, en relation de similarité avec l'ordre social. Auparavant, il n'avait pas manqué de mettre en relief des traits permanents de la psychologie humaine, semblant ainsi se mettre en contradiction avec lui-même. On peut ainsi isoler, dans les indications de Platon, une anthropologie qui interroge les figures de l'homme à travers les constitutions différentes, une psychologie différentielle qui montre comment la personnalité oligarchique ressent et réagit, comment elle glorifie et se complaît dans le mépris des inférieurs, et, pourrait-on dire encore, une sociologie qui désigne des passions de classe, une science politique qui met en relation les passions avec l'exercice du pouvoir. La question qui se trouve posée est bien celle des relations entre ces moments de l'analyse, entre ces éléments de la configuration sociale. Platon, dans l'intrépidité de sa synthèse, ne s'attarde pas sur les modèles explicatifs, suggérant tantôt des rapports de causalité, des relations d'homologie, des rapports de signification ou de symbolisation.

Marx affronte le même problème sur le cas précis du vote des paysans français, le 10 décembre 1848, en faveur du neveu de Napoléon 1er. Dans ce long passage du *18 Brumaire*, Marx trace un cheminement progressif qui évoque successivement : les conditions de vie de ces paysans qui sont, pour la plupart, isolés dans leur famille et sans relations d'échanges avec d'autres groupes sociaux, — la nature de leur travail qui les met plus en rapport avec la nature qu'avec des acteurs sociaux, — les conditions de la vie politique qui ne leur permettent pas de constituer une classe, — leur mentalité qui les porte à se confier à une autorité pour se défendre contre les autres classes. A ces descriptions de la condition paysanne, Marx ajoute le recours à l'histoire et aux contenus de la mémoire collective pour expliquer comment :

*“La tradition historique a fait naître dans l'esprit des paysans français la croyance miraculeuse qu'un homme portant le nom de Napoléon leur rendrait toute leur splendeur”*²⁰.

20. Marx (K.), *Le 18 Brumaire de Louis-Bonaparte*, op. cit., p. 127.

Marx, dans cette tentative d'explication de la ferveur paysanne pour Napoléon Bonaparte, montre qu'elle doit être repensée à travers la reconstitution de toutes ces relations qui relèvent à la fois de l'histoire, de la mémoire et des souvenirs magnifiés, des conditions du travail et de la vie quotidienne, des relations et de l'absence de relations sociales, des attitudes vis à vis du pouvoir et des puissances spirituelles. Marx n'affirme pas, au terme de ces détours, que la ferveur paysanne se trouve totalement expliquée, mais il a montré la pluralité des approches qui devraient être poursuivies et, par delà cet exemple, quelles tâches seraient à accomplir, quelles médiations seraient à reconstituer pour parvenir à la compréhension d'une passion politique. Platon, Tocqueville ou Marx pratiquent ici l'art de nouer les relations multiples, matérielles et/ou symboliques, sociologiques et/ou psychologiques, pratiquant ainsi, comme le suggère Platon au sujet de l'art politique, l'art du tissage qui consiste à réunir des fils multiples. Ces pages peuvent enseigner au politologue ou au sociologue d'aujourd'hui l'art difficile d'articuler les registres ou, en d'autres termes, de tisser sa toile.