

## *La politique est-elle le règne des passions ?*

### Première partie

La politique apparaît comme le règne des passions, sa finalité étant de créer dans la cité de l'unité grâce à des principes communs et ordonnateurs. En cela, la politique est la construction d'un ordre dans les affaires humaines contre le chaos des passions. La politique peut alors se définir comme la science ou l'élaboration théorique de la condition de possibilité de la vie en commun des humains contre le règne des passions individuelles et séparantes.

A. La politique est une science, elle est saisie du ou des principes permettant aux humains de s'extraire du seul régime de la passion, qui rend impossible l'établissement d'une cité unifiée. En ce sens, elle est « règne » sur les passions par l'établissement d'un gouvernement et de lois communes à tous. Cela signifie qu'elle ne qualifie pas d'abord tel ou tel régime politique mais ce qui fait qu'un régime politique est capable de réaliser de l'unité ou du commun à partir de la diversité des vies des particularités affectives de chaque individu. La politique apparaît alors comme la recherche théorique des premiers principes nécessaires à l'établissement d'une telle unité, non pas suppressive des différences, mais les articulant en un corps commun ou en un tissu social. Pour Platon, seul le savoir de la justice peut indiquer au politique, défini comme gouvernement, ce qu'il faut faire si l'on veut une cité non disloquée ou marquée en permanence par des dissensions et des violences internes. En effet, l'essence de la justice, c'est d'harmoniser à partir de la différence, c'est d'articuler des parties antagonistes en vue d'un tout qui est supérieur au simple assemblage des parties. Dans la justice, le tout n'est pas réductible à la somme des parties : il est une harmonie qui donne aux parties leur sens et leur place. Pour Platon, seul l'homme qui connaît la justice peut commander la cité, dans le même sens que seul celui qui connaît les lois théoriques de la maçonnerie peut devenir maçon. Si l'unité de la cité accorde les individus entre eux sans les désindividualiser pour autant, puisque chacun a une nature différente, cela suppose de les arracher à leur part volatile et excitable, rétive à toute forme d'ordre collectif et de leur donner une place dans le tout, par laquelle chacun peut s'accomplir. Pour Platon, cette part excitable est « l'epithumia », c'est-à-dire la partie la plus molle et la plus lâche de l'âme, s'attachant aveuglément à des objets, au détriment de la raison. Si elle trouble l'intériorité du sujet en le rendant créature des objets, et non plus maîtresse d'elle-même, elle crée également le trouble dans la cité, puisqu'elle oppose les individus entre eux, chacun voulant assouvir sa passion. La tâche du politique est de remédier au désordre des passions par l'instauration d'un mode de vie tempéré, ce qui suppose la domination des passions par la raison. Dans le Livre IV de *la République*, Platon montre que le gouvernement légitime est seulement celui qui sait assurer l'enchevêtrement harmonieux des classes qui composent la cité au nom de l'Idée de justice. Cette harmonie n'est rien d'autre que la combinaison symphonique à partir de la différence, seule capable d'écarter le vrai péril pour une cité, à savoir les divisions et les guerres internes. Par exemple, une cité qui accumule l'or et l'argent « contient deux cités ennemies l'une de l'autre, celle des pauvres et celle des riches » (422e). La politique véritable, fondée sur l'Idée de justice comme accord entre les parties unifie l'homme de désirs toujours écartelé entre « mille objets divers » et unifie en même temps la cité en l'organisant et en ordonnant les différentes classes entre elles. La politique comme art de faire de l'un avec du multiple est ici justifiée par un raisonnement (*logismos*), ce qui signifie qu'elle trouve sa légitimité dans une argumentation accessible à tous et non dans l'imposition d'un avis ou d'un point de vue d'un seul sur ce que serait l'ordre d'une cité. Elle est donc ce qui s'oppose à l'opinion selon laquelle la politique serait seulement un ordre arbitraire, fondé sur les passions les plus puissantes de quelques-uns. La politique se distingue, et doit se distinguer, des seules luttes politiciennes.

B. Affirmer que la politique est le règne sur les passions, c'est la distinguer des luttes politiciennes ou sophistiques, ne cherchant pas à justifier leurs discours politiques par des arguments rationnels mais seulement à les imposer par la force et la séduction. De tels discours sont

démagogiques, au sens où ils ne s'adressent qu'à la part passionnelle de l'individu en vue de susciter l'adhésion, indépendamment de la préoccupation de la vérité. Contre une telle réduction appauvrissante de la politique à une seule lutte pour le pouvoir, Platon rappelle qu'il y a un sens plus grand et plus noble de la politique, faisant d'elle l'art de tous les arts, puisque c'est elle qui permet d'équilibrer et d'adoucir les cités, c'est-à-dire pour les humains de vivre les uns avec les autres en vue d'un commun partagé, et non contre les autres. Elle est ce qui établit un ordre vivable, dans lequel il est possible pour chaque sujet de s'accomplir parce qu'il est membre d'un tout, et non seulement isolé en sa passion. La science politique se meut dans l'élément de la rationalité, là où les luttes politiciennes se meuvent dans l'élément des passions. Autrement dit, la politique introduit de la mesure et de l'intelligibilité dans le chaos des affaires humaines. En produisant ainsi de l'unité dans la société, la politique l'organise selon des rapports proportionnés : chacun a sa place dans la cité platonicienne, parce qu'elle lui a appris à réguler par la tempérance la fougue de ses désirs. La politique est donc une science de l'articulation entre les individus et les classes qui composent une société afin qu'elles puissent s'accorder et vivre ensemble. Dans *Le Politique*, Platon utilise le paradigme du tissage pour rendre compte de l'art politique. Le bon politique, celui qui fonde son pouvoir sur le savoir vrai de ce qu'est une société bien faite, c'est celui qui entremêle les différents individus entre eux en vue d'un tout solide, existant par lui-même, comme le tisserand mêle la trame et la chaîne, en vue de produire un beau tissu. Le tout en cela n'est pas une juxtaposition de parties mais la réalisation d'un ouvrage, à partir des caractères ou des éléments différents. Pour Platon, la fonction de la politique, c'est de tisser ensemble des différences à l'intérieur d'une même cité. Il écrit en effet : « c'est là l'ouvrage que doit, dans son unité et son entièreté, réaliser le tissage royal : ne jamais laisser une séparation s'établir entre les caractères modérés et les caractères fougueux, mais les tisser ensemble avec une navette correspondant à la communauté des opinions, des honneurs, des gloires, par l'échange mutuel de gages, pour fabriquer à partir d'eux un tissu lisse et, comme on dit, bien serré, et enfin leur confier toujours en commun les magistratures dans les cités ». Au fond, ce qui permet la communauté, c'est l'échange des opinions et des fonctions contre toute forme de séparation et de guerre entre elles. « En vérité, disons-le, le tissu qu'ourdit l'action politique est achevé lorsque les mœurs des hommes fougueux et des hommes modérés sont prises ensemble dans l'entrecroisement à angle droit de leurs fils. Cela a lieu lorsque la technique royale, ayant rassemblé leur vie en une communauté, au moyen de la concorde et de l'amitié, grâce à la réalisation la plus magnifique de tous les tissus et y ayant enveloppé tous les habitants des cités, esclaves et hommes libres, les tient ensemble dans cette trame, et qu'elle commande et dirige en assurant à la cité, sans manque ni défaillance, tout le bonheur dont elle est capable. » On comprend dans ce passage que la politique, selon Platon, ne règne pas seulement par la loi et la force, elle produit aussi le bonheur, non pas comme accumulation de richesses individuelles, mais comme participation au tout de la communauté, seul capable d'accomplir le sujet humain, qui n'est pas fait pour vivre en solitaire ou contre ses semblables. La politique se définit ici comme la construction rationnelle de l'unité dans la différence. Pour cette raison, elle ne peut soutenir dit Platon ni la démocratie, ni la tyrannie. Dans une démocratie, ce sont les différences relatives à la partie passionnelle de l'âme qui s'affrontent, en cela elle est incapable de produire de l'unité et contient en permanence le risque et la violence de sa propre dislocation. Dans une tyrannie, ce sont les désirs d'un seul ou de quelques uns qui dominent, en cela elle est incapable d'accorder à chacun la place qui est la sienne en fonction de sa nature spécifique, en cela elle produit seulement une illusion de l'unité, puisqu'en vérité elle est l'anéantissement des individus entre leur diversité.

C) La politique est la science de l'unification d'une société contre sa dislocation. Il faut unifier la multitude si on ne veut pas que chacun devienne l'ennemi de chacun. On trouve précisément dans la philosophie de Hobbes un tel prolongement de la définition de la politique. La politique, c'est en toute rigueur la justification rationnelle de la nécessité d'établir une organisation terrestre et matérielle, qui pour Hobbes ne peut être qu'un État, capable d'instituer un ordre entre les humains contre le désordre de leurs propres passions. Le projet de Hobbes fait écho à celui de Platon, au sens où il conçoit également la politique comme une science des conditions de possibilité d'un état pacifié entre les hommes. La politique doit démontrer ce qu'il convient de faire dès lors

que l'on s'oppose aux guerres civiles qui divisent et violentent les peuples. Mais Hobbes s'oppose radicalement à Platon sur un point, à savoir que si l'on veut être « scientifique », il faut considérer l'homme tel qu'il est, c'est-à-dire comme un mélange de raison et de passions, d'âme et de corps, de rationalité et d'irrationalité. En faisant cela, il échappe au danger d'une politique idéale, telle qu'elle apparaît finalement dans la *République* de Platon, où seuls les amoureux de la sagesse seraient aptes à réaliser une cité rationnelle. Pour Hobbes, la nécessité politique de la création d'un gouvernement ne procède pas d'une rationalité pure mais d'une raison qui considère les humains tels qu'ils agissent les uns par rapport aux autres. En cela, Hobbes est matérialiste tandis que Platon est idéaliste.

Dans le chapitre 13 intitulé « De la condition naturelle des hommes en ce qui concerne leur félicité et leur misère » du *Léviathan*, Hobbes démontre que si l'on soustrait l'individu aux lois et aux organisations sociales, il apparaît à égalité avec tous les autres comme une force désirante. « La nature a fait les hommes si égaux quant aux facultés du corps et de l'esprit, que, bien qu'on puisse parfois trouver un homme manifestement plus fort, corporellement, ou d'un esprit plus prompt qu'un autre, néanmoins, tout bien considéré, la différence d'un homme à un autre n'est pas si considérable qu'un homme puisse de ce chef réclamer pour lui-même un avantage auquel un autre ne puisse prétendre aussi bien que lui. » Chacun tente, en effet, d'obtenir un avantage pour augmenter sa puissance de vie. On remarque ici qu'un tel état est conflictuel, non pas tant du fait de la différence des passions entre les humains que de leur ressemblance. « Si deux hommes désirent la même chose alors qu'il n'est pas possible qu'ils en jouissent tous les deux, ils deviennent ennemis. » Étant par principe égale dans un état sans lois instituées du point de vue de la légitimité, chaque passion peut disposer d'un objet ou d'un autre sujet à sa guise.

L'état de nature est dominé par trois types de passion engendrant, ou susceptibles d'engendrer, la guerre : « de la sorte, nous pouvons trouver dans la nature humaine trois causes principales de querelle : premièrement, la rivalité ; deuxièmement, la méfiance ; troisièmement, la fierté ». Ces trois passions sont liées l'une à l'autre, puisque la rivalité impose un rapport de crainte envers son prochain et rapport de fierté, en ce qu'aucun ne veut se soumettre à autrui, ni par peur, ni par force. Il en résulte alors logiquement un état de guerres perpétuelles, que ces guerres soient effectives ou non. Un tel état est nécessairement instable, intenable et invivable, car chacun vit dans la peur perpétuelle de se voir ôter sa vie par un autre. « Il apparaît clairement par là qu'aussi longtemps que les hommes vivent sans un pouvoir commun qui les tienne tous en respect, ils sont dans cette condition qui se nomme guerre, et cette guerre est guerre de chacun contre chacun ». Ici l'argument est rationnel : personne ne peut vouloir demeurer dans la guerre, aussi bien comme fait que comme possibilité permanente, par conséquent un pacte entre les humains de renoncer chacun à sa force naturelle illimitée doit (au sens d'un müssen, et non d'un sollen, c'est-à-dire d'une nécessité logique) être établi.

A la fin du chapitre 13, Hobbes donne d'autres arguments capable d'alimenter la nécessité de sortir de l'état de nature, qui est un état apolitique, grâce à la création d'un Etat politique. Il affirme en effet que la vie humaine augmente sa puissance grâce à la politique, tandis que la vie à l'état de nature est improductive. « Dans un tel état, il n'y a pas de place pour une activité industrielle, parce que le fruit n'en est pas assuré : et conséquemment il ne s'y trouve ni agriculture, ni navigation, ni usage des richesses qui peuvent être importées par mer ; pas de constructions commodes ; pas d'appareils capables de mouvoir et d'enlever les choses qui pour ce faire exigent beaucoup de force ; pas de connaissances de la face de la terre ; pas de computation du temps ; pas d'arts ; pas de lettres ; et ce qui est le pire de tout, la crainte et le risque continuels d'une mort violente ; la vie de l'homme est alors solitaire, besogneuse, pénible, quasi animale, et brève. » En commentaire de ce passage, Philippe Crignon dans l'édition GF, écrit : « Description fameuse de la condition naturelle des hommes. Elle va au-delà de la peur permanente de la mort violente. Puisqu'aucun accord n'est pensable entre les hommes, il leur manque tout ce qui suppose la moindre entente et la plus petite coopération : ni art, ni technique, ni culture de l'esprit. Il n'y a même plus de repères spatiaux et temporels communs. Au fond, ce qui manque dans cette condition, c'est tout simplement le monde humain. La fondation de l'État sera donc aussi la condition de

possibilité d'un monde pour les hommes. » La politique, son organisation et son administration est fondamentale au sens strict, car c'est elle qui fait d'un monde un monde habitable. On retrouve donc l'idée platonicienne selon laquelle la politique est l'art de tous les autres arts, mais à la différence qu'elle ne se fonde plus sur l'Idée du juste mais sur une connaissance des passions humaines. Si les passions humaines ne sont pas prises en charge par un Etat capables de les diriger, alors il n'y a pas de vies humaines possibles. L'argument n'est en aucun cas moral : les passions ne sont pas en elles-mêmes des « péchés » écrit Hobbes. Elles sont en toute rigueur des problèmes, au sens mathématique et logique du terme, imposant aux humains de trouver une solution. Ainsi si l'on considère rationnellement le problème que pose l'état dans lequel règnent les passions, la solution s'impose-t-elle d'elle-même, à savoir l'établissement par convention d'un Etat, capable d'instituer par la loi ce qui est autorisé et de punir par la sanction tous ceux qui ne la respectent pas.

La sortie de l'état de nature ne correspond pas chez Hobbes à l'abolition des passions mais à leurs délimitations, tout comme l'état de nature n'est pas sans rationalité. La passion de la peur est rationnelle, puisque précisément c'est elle qui pousse le sujet à vouloir obéir à l'État en vue d'obtenir une protection contre les passions. En ce sens, seul le monisme pour Hobbes permet de penser le sens vrai de la politique, laquelle ne concerne jamais seulement la raison humaine mais les individus en tant qu'ils sont toujours en même temps esprit et corps, raison et passions. Au terme du chapitre 13, il écrit en effet : « Cela suffit comme description de la triste condition où l'homme est effectivement placé par la pure nature, avec cependant la possibilité d'en sortir, possibilité qui réside partiellement dans les passions et partiellement dans sa raison. »

La raison calcule qu'il faut sortir de cet état de nature. Il ne s'agit en aucun cas d'un devoir moral mais d'une nécessité physique et mathématique. Pour Hobbes, l'institution d'un accord politique passé entre les humains en vue de sortir de l'état de guerre exige la création d'un État. En effet, si les individus contractent simplement entre eux, rien ne peut garantir que le contrat sera respecté. Autrement dit, il faut un garant du contrat, capable de l'imposer à la multitude tout entière et de punir de la même façon tout individu qui le transgresserait. Le chapitre 17 du *Léviathan* explicite la nature d'un tel contrat ou pacte social capable de réaliser dans l'espace et le temps une société unifiée, et non plus divisée par des guerres intestines, du fait des passions naturelles. Pour cela, il faut faire cesser que la force individuelle puisse décider du juste ou de l'injuste. En effet, « si aucun pouvoir n'a été institué, ou qu'il ne soit pas assez grand pour assurer notre sécurité, tout homme se reposera (chose pleinement légitime) sur sa force et sur son habileté pour se garantir contre tous les autres. » Pour Hobbes, on ne peut obtenir la paix sans sujétion, précisément parce que le sujet est toujours en même temps rationnel et passionnel. En effet, Hobbes rappelle que l'individu humain du point de vue de la nature, contrairement aux animaux grégaires, considère l'autre comme un rival, ressent qu'il n'y a pas de distinction naturelle entre le bien commun et le bien privé, ni consensus par lui-même sur le bien commun. Sans pouvoir unificateur, il y a seulement des opinions divergentes, que chaque individu peut soutenir grâce à des faux discours. Tout cela implique que l'accord entre les humains ne peut procéder de la nature mais seulement d'une convention. En cela, l'homme n'est pas naturellement politique, puisque c'est à lui de l'inventer et l'instituer contre le seul règne des passions.

« La seule façon d'ériger un tel pouvoir commun, apte à défendre les gens de l'attaque des étrangers, et des torts qu'ils pourraient se faire les uns aux autres, et ainsi à les protéger de telle sorte que, par leur industrie et par les productions de la terre, ils puissent se nourrir et vivre satisfaits, c'est de confier tout leur pouvoir et toute leur force à un seul homme, ou à une seule assemblée, qui puisse réduire toutes leurs volontés, par la règle de la majorité, en une seule volonté. [...] Cela va plus loin que le consensus, ou concorde : il s'agit d'une unité réelle de tous en une seule et même personne, unité réalisée par une convention de chacun avec chacun passée de telle sorte que c'est comme si chacun disait à chacun : « j'autorise cet homme ou cette assemblée, et je lui abandonne mon droit de me gouverner moi-même, à cette condition que tu lui abandonnes ton droit et que tu autorises toutes ses actions de la même manière. » Cela fait, la multitude ainsi unie en une seule personne est appelée une RÉPUBLIQUE, en latin CIVITAS. Telle est la génération de ce grand LEVIATHAN, ou plutôt pour en parler avec plus de révérence, de ce dieu mortel, auquel

nous devons, sous le Dieu immortel, notre paix et notre protection. Car en vertu de cette autorité qu'il a reçue de chaque individu de la République, l'emploi lui est conféré d'un tel pouvoir et d'une telle force, que l'effroi qu'ils inspirent lui permet de modeler les volontés de tous en vue de la paix à l'intérieur et de l'aide mutuelle contre les ennemis de l'extérieur. » Le depositaire des volontés individuelles est le souverain tandis que les déposants sont les sujets. Le souverain n'est pas lui-même soumis au contrat puisque c'est lui qui doit le faire respecter. Il s'agit d'une République d'institution et non d'acquisition, car elle relève d'une décision et non d'un fait naturel, comme par exemple les parents ayant une autorité sur ses enfants *par nature*, relative au fait que l'enfant n'a pas encore acquis les facultés nécessaires à son autonomie.

Le contrat engage les individus à obéir au souverain et à reconnaître ses décisions comme les siennes propres. C'est ce qui fonde alors la cité politique qui en toute rigueur n'est pas une République au sens moderne du terme, puisque le bien commun, n'est pas décidé par la communauté mais par le souverain. La fin de la politique, au sens de finalité, n'est donc pas l'harmonie comme chez Platon mais la protection des individus à partir d'un Etat puissant, seul capable de la réaliser. La politique apparaît donc comme la mise en place par les humains et pour les humains d'un monde habitable : cela suppose pour Hobbes d'instituer un gouvernement puissant, un *Léviathan*, qui, par la mise en place d'un ordre indiscutable, règne sur les passions et rend par là-même possibles de relations non violentes entre les individus.

### Transition

La politique s'oppose aux passions. Elle se justifie précisément comme l'instance capable de résister au règne des passions multiples des humains. Elle se définit comme un système établi par les humains en vue de réaliser la paix civile entre des citoyens différents. Pour Platon, la politique est fondée sur l'Idée de justice, seule capable de nous arracher à un état de dissensions et de guerres internes et d'organiser par là-même la cité en un tout ordonné et pacifié. Pour Hobbes, il s'agit de démontrer que si l'on ne veut pas un monde de guerre de chacun contre chacun, il faut que chaque sujet remette sa liberté naturelle de désirer sans limitation au souverain.

On peut cependant se demander si ces deux perspectives ne nient pas une dimension fondamentale de la politique, non pas comme organisation rationnelle de la cité, mais comme conquête du pouvoir. La figure du philosophe roi pose, en effet, une difficulté pratique : peut-on considérer la contemplation des Idées comme une garantie absolue contre la passion du pouvoir ? On peut également interroger l'acceptation des citoyens à obéir au philosophe. Platon reconnaît lui-même dans l'Allégorie de la caverne du Livre 7 de la *République* que les individus enchaînés aux ombres, c'est-à-dire aux apparences, ne veulent sortir de leur situation. Ils n'accordent aucune légitimité au prisonnier qui s'est libéré de ses chaînes et a contemplé le soleil, quand il revient auprès d'eux. Autrement dit, les individus aiment le monde des passions et des opinions. Si le souverain est justifié du point de vue du calcul rationnel chez Hobbes, il n'est pas non plus sans poser de difficultés du point de vue pratique, en effet, s'il arrache les humains à la seule domination des passions, rien n'assure que le souverain fera usage de sa seule raison, et non de sa passion, quand il sera au pouvoir, puisqu'il n'est pas lui-même soumis au pacte social. Ne doit-on pas alors reconnaître que la politique est d'abord l'affaire des passions ?