

DOSSIER N° 2 – LES POUVOIRS DE LA PAROLE / L'AUTORITE DE LA PAROLE

Les formes d'autorité associées à l'exercice de la parole constituent le deuxième axe de ce thème. En Grèce ancienne, le poète invoquant la Muse apparaît comme premier maître de vérité et garant de la mémoire. Sont également étudiées les autres formes de la parole autorisée qui se sont développées dans la période de référence : parole politique, religieuse, savante, didactique... L'attention est portée sur la façon dont chacune établit et manifeste la forme d'autorité qu'elle revendique, sur les principes et les valeurs qu'elle invoque pour ce faire, et sur les stratégies qu'elle privilégie.

Au-delà du cadre antique, médiéval et classique, cette étude peut se prolonger dans une réflexion sur les règles auxquelles est soumise la parole publique sous ses diverses formes, sur les codes sociaux qui régissent les différentes sortes de communication, et sur les rapports entre la parole et l'action.

CONSIGNES :

1. Le **but de ce deuxième dossier** est de continuer à s'entraîner à l'investigation philosophique, par la lecture des textes et la composition de l'argumentation. Son étude se conclut par un oral de synthèse et un devoir écrit réalisé en classe. **Les absents (à l'oral et/ou à l'écrit) sont convoqués à un écrit de rattrapage.**
2. La **présentation** doit être soignée ; l'**expression** doit être correcte. Attention au lexique, à la syntaxe et à l'orthographe !
3. L'oral de synthèse est à réaliser en **groupe de deux membres**. Le devoir écrit est à réaliser **individuellement**.

**« Ultimi barbarorum »**

Le 20 août 1672, à La Haye, les frères Jan et Cornélis de Witt, chefs du parti républicain (c'est-à-dire libéral, favorable à l'instauration d'une république), sont massacrés dans la rue par une foule excitée et manipulée par le parti des Orangistes (favorable à la monarchie absolue et au prince Guillaume d'Orange). Les autorités laissent faire, le crime demeure impuni et aucune enquête n'est diligentée. Lorsqu'il apprend la nouvelle, Spinoza, scandalisé, veut aller placarder sur les murs de la ville une affiche sur laquelle sont écrits ces deux mots : « Ultimi barbarorum » (les derniers des barbares). Van Spick, son logeur, retient Spinoza et le dissuade de mettre son projet à exécution, craignant qu'il ne soit à son tour lynché par la foule.

Spinoza avait déjà été personnellement victime des persécutions idéologiques. Il avait subi, dans sa jeunesse, l'épreuve infâmante et définitive du *herem*, châtiment infligé par les rabbins et qui consiste à chasser l'infidèle ou le mécréant hors de sa communauté, assorti d'une malédiction perpétuelle qui confère à l'accusé le statut social de paria. Un fanatique juif tenta plus tard de l'assassiner. Il se remit de sa blessure, mais on rapporte qu'il conserva longtemps son manteau percé par le poignard et taché de sang, en guise d'avertissement. Il adopta comme devise la formule latine « *caute* » : « méfie-toi » ou « prends garde ».

Spinoza a développé dans son œuvre une critique radicale de la superstition religieuse et du fanatisme, une conception de Dieu assimilé à la Nature, jugée hérétique par toutes les religions, ainsi que des convictions en faveur de la démocratie et de la laïcité.

Lorsque Leibniz rendit visite à Spinoza, quatre ans après le massacre des frères de Witt, il écrivit : « j'ai passé plusieurs heures avec Spinoza, après dîner. Il m'a dit que le jour du massacre des de Witt, il avait voulu sortir de chez lui la nuit tombée pour placer sur le lieu des massacres, l'inscription « les derniers des barbares », mais son logeur le dissuada de sortir, de peur qu'il ne finisse lui aussi en pièces. »



Lucien Febvre, dans un article intitulé *Leibniz, Spinoza et le problème de l'incroyance au XVIIe siècle - Dialogues de grands esprits* (publié dans la revue des Annales en 1947) décrit la scène de cette rencontre :

« Dans une belle page que traduit Georges Friedmann, Freudenthal nous montre Spinoza accueillant, à l'automne de 1676, dans sa modeste demeure du Paviljoensgracht, le jeune et élégant conseiller de l'Electeur de Mayence. Décor simple : quelques meubles, les instruments nécessaires à un tailleur de verres, et (seul luxe de la maison) des livres précieux dans une armoire de hêtre. Spinoza est affaibli par une longue maladie. Son visage est pâle, émacié. La mort le touche déjà. « Seuls les yeux, grands et profonds, jettent leur clarté coutumière

et leur bienfaisante sérénité sur le visiteur... » Celui-ci, debout, svelte, bien vêtu, se tient devant Spinoza, son front puissant penché vers lui. « *Malgré sa jeunesse, il a déjà derrière lui de grands succès et son cœur est plein d'ambitieuses espérances. Ses manières sont courtoises, mais fières et mesurées... De sa voix haute et agréable, il expose ses critiques contre les lois cartésiennes du mouvement et développe une nouvelle forme de l'argument ontologique. Il n'écoute pas volontiers les objections de Spinoza car il est obstiné et ne peut supporter qu'on le contredise* ». Pour rendre manifeste la justesse de ses vues, il les met par écrit et les lit au Sage qui se tient modestement auprès de lui. Celui-ci les examine, considère avec soin cette expression nouvelle d'une idée qui ne l'est point – et finalement donne son assentiment. Le voilà maintenant qui, à son tour, sort de la réserve où il se tenait à l'égard de son jeune visiteur. Il raconte à Leibniz maints traits de sa vie, et des anecdotes sur la politique de ces dernières années ; il s'arrête à la nuit où, indigné de l'attentat commis contre les frères de Witt, il se proposait de placer près de l'endroit du meurtre une affiche qui aurait stigmatisé les assassins comme « les derniers des barbares ». Puis il ouvre un tiroir, en extrait le manuscrit de sa grande œuvre, la somme de sa philosophie, que Leibniz avait souhaité connaître depuis des années. Leibniz peut maintenant mesurer toute la portée de la philosophie spinoziste, dont il n'avait jusqu'alors, par des communications d'amis, par des lettres de Spinoza, entrevu que des fragments insuffisants. »



Emile Saisset (1814-1863) est un philosophe français. En 1842, il publie une traduction de l'œuvre de Spinoza, la première accessible au public français. En 1856, dans La Revue des deux mondes, il évoque les relations entre Leibniz et Spinoza dans un article, « La philosophie moderne, depuis Ramus jusqu'à Hegel ».

« Leibniz est beaucoup plus juste en maints passages, et comment ce génie au regard si vaste, si pénétrant et si calme, n'eût-il pas senti ce qu'il y a de fort et de grand parmi les erreurs même de Spinoza ? Non seulement il avait lu ses écrits, mais il le connaissait personnellement, et faisait le plus grand cas de son caractère comme de son esprit. Nous savions déjà et depuis longtemps ces curieuses particularités par un passage de la Théodicée où Leibniz dit qu'à son retour de France par l'Angleterre et la Hollande, il vit Spinoza, et s'entretint avec lui. Quelquefois, à la vérité, Leibniz dissimule par politique l'estime qu'il fait de Spinoza, et se borne à cet éloge évasif et peu compromettant, que Spinoza est un habile opticien. Mais dans ses lettres il est plus expansif. Il écrit à l'abbé Galloys (en 1677) : « *Spinoza est mort cet hiver. Je l'ai vu en passant par la Hollande, et je lui ai parlé plusieurs fois et fort longtemps. Il a une étrange métaphysique, pleine de paradoxes. Entre autres, il croit que le monde et Dieu n'est qu'une même chose en substance, que Dieu est la substance de toutes choses, et que les créatures ne sont que des modes ou accidents. Mais j'ai remarqué que quelques démonstrations prétendues qu'il m'a montrées ne sont pas exactes. Il n'est pas si aisément qu'on pense de donner de véritables démonstrations en métaphysique. Cependant il y en a, et de très belles.* »



Cette lettre, bien qu'assez discrète, est déjà d'un grand prix. M. Foucher de Careil en a trouvé une autre qui nous fait pénétrer plus avant dans ces longues, fréquentes et amicales conversations de Leibniz et de Spinoza. Elle nous apprend en outre que les deux philosophes s'étaient entretenus des événements politiques et de la mort tragique de l'illustre ami et protecteur de Spinoza, Jean de Witt : « *J'ai passé quelques heures après dîner avec Spinoza, il me dit qu'il avait été porté, le jour des massacres de MM. de Witt, de sortir la nuit et d'afficher quelque part, proche du lieu (des massacres) un papier où il y avait ultimi barbarorum ; mais son hôte lui avait fermé la maison pour l'empêcher de sortir, car il se serait exposé à être déchiré.* »



Selon une suggestion de Geneviève Lloyd, les mots « *ultimi barbarorum* » pourraient être une réminiscence de Suétone. « Il serait trop long, écrit Suétone, de rapporter en détail toutes les cruautés (de Tibère) : je me contenterai d'en donner une idée générale. Il ne se passa pas un seul jour, sans en excepter les jours consacrés par la religion, qui ne fut marqué par des supplices. Le premier jour de l'an, il fit tuer quelques citoyens. Il enveloppa dans la même condamnation les femmes et les enfants d'un grand nombre d'accusés. Il était défendu aux proches de pleurer ceux qui étaient condamnés à mort. Les plus grandes récompenses étaient décernées aux accusateurs et quelquefois même aux témoins. On ajoutait foi à tout délateur ; tout crime était capital, même de simples paroles. Un poète fut accusé d'avoir fait dire des injures à Agamemnon dans une tragédie, et un historien d'avoir appelé Brutus et Cassius les derniers des Romains (« *ultimi romanorum* »). On les punit sur-le-champ, et l'on supprima leurs écrits, quoiqu'ils eussent été approuvés quelques années auparavant et lus devant Auguste. » (Suétone, Vie des Douze Césars, Tibère, chap. LXI).

« Tuer un homme, ce n'est pas défendre une doctrine, c'est tuer un homme. »

Le 27 octobre 1553, Michel Servet est jugé et brûlé à Genève pour hérésie antitrinitaire. Ce drame consomme la rupture de Sébastien Castellion avec Calvin. L'année suivante paraît un ouvrage d'un certain Martin Bellie, qui n'est autre que Castellion : le *Traité des hérétiques*. C'est le début d'une longue polémique sur la tolérance qui va très vite s'envenimer. A l'occasion de cette polémique avec Calvin, qui vise à déterminer s'il est juste ou non de condamner à mort les hérétiques, Castellion écrit dans son *Traité des hérétiques* de 1554 : « *Tuer un homme, ce n'est pas défendre une doctrine, c'est tuer un homme. Quand les Genevois tuèrent Servet, ils ne défendent pas une doctrine, ils tuèrent un homme. La défense d'une doctrine n'est pas l'affaire du magistrat (qu'est-ce que le glaive peut avoir à faire avec la doctrine ?) C'est l'affaire des docteurs. L'affaire du magistrat, c'est de défendre le docteur comme il défend le paysan, l'artisan, le médecin, n'importe qui d'autre, contre les injustices. C'est pourquoi, si Servet avait voulu tuer Calvin, c'est à bon droit que le magistrat aurait pris la défense de Calvin. Mais Servet a combattu avec des arguments et des écrits : il fallait le combattre par des arguments et des écrits.* » Le *Contra libellum calvini*, composé vers 1555, publié pour la première fois en 1612, ne fut intégralement traduit en français qu'en 1998, par Etienne Barilier. Dans la préface de cet ouvrage, Castellion explique les raisons pour lesquelles il considère comme un devoir de prendre la plume.



SÉBASTIEN CASTELLION

« Souhaitons aux gens de valeur la plus grande autorité ; aux gens nuisibles, une autorité nulle : les hommes, en général, obéissent à des chefs. Et pour trancher des questions incertaines, ils se fient au seul ascendant de tel individu. Si celui qui règne alors est un homme de bien, nous évitons beaucoup de malheurs. Dans le cas contraire, le mal est aussi grave que durable.

Or, dans cette vie perverse, le pouvoir est à la merci de la masse qui, la plupart du temps, le confère à ceux qui la servent et lui procurent voluptés ou honneurs ; la masse est alors flattée par la célébrité que ses chefs acquièrent aux yeux des étrangers. En revanche elle déteste ceux qui la critiquent ou ne lui sont pas indulgents. Les flatteurs et les simulateurs sont très appréciés ; les hommes sincères et sévères, qui dédaignent la renommée, largement méprisés.

Rien n'est si caché, cependant, qu'il ne soit un jour découvert ; les charmes de la flatterie d'aujourd'hui engendrent pour demain des douleurs amères : après avoir été aveuglés de flagorneries, les hommes tombent dans de grands malheurs. Ils reconnaissent alors les flatteurs et les détestent. Ils se mettent à louer et à défendre les gens de bien, dont ils avaient d'abord rejeté les conseils, parce qu'ils étaient ennemis des plaisirs.

Les hommes de valeur, après leur mort, sont encensés, et les méchants vilipendés, quand, de leur vivant, c'était le contraire. La faute en est à l'ignorance des hommes, qui préfèrent la volupté présente et brève à la volupté future et durable. C'est ainsi qu'un enfant choisit une

poire tout de suite, plutôt qu'un héritage pour plus tard. Mais si les hommes étaient des hommes, ils feraient l'inverse, ce qui les garderait des malheurs extrêmes.

Les exemples surabondent. Noé, en son temps, ne put imposer son autorité. S'il l'avait pu, son siècle n'aurait pas disparu misérablement sous le Déluge. Il arriva la même chose à Loth. Les Sodomites, l'ayant méprisé, périrent. De même encore pour les prophètes, pour Jean-Baptiste, pour le Christ et les apôtres. Parce qu'ils les avaient dédaignés, les Juifs se jetèrent dans les calamités les plus graves et les plus durables. Ils suivirent des conseils flatteurs et flagorneurs, ou les avis sanglants des scribes et des pharisiens.

Le Christ avait annoncé qu'à son retour les choses connaîtraient l'état qui prévalut au temps de Noé et de Loth. La plus grande insouciance, et le mépris de ceux qui cherchent à nous détourner du péché. Si donc l'arrivée du maître est proche, on doit suspecter à l'extrême ceux qui se trouvent aujourd'hui dans la position des scribes et des pharisiens : il ne faut pas que leurs conseils flatteurs nous précipitent dans les tourments éternels. Et nous devons susciter ou du moins invoquer des gens semblables à Loth ou à Noé ; des gens qui nous détournent des péchés, même si leurs conseils, pour le présent, sont amers. En tout cas, il arrive absolument en notre temps ce qu'il arriva jadis : ceux qui travaillent au salut des hommes sont méprisés et molestés. En revanche les faux prophètes sont goûtsés, parce qu'ils flattent la chair. Que celui qui a des oreilles entende et réfléchisse. Il en est peu qui veulent savoir : c'est pour eux que nous travaillons. Ceux qui méprisent les justes conseils, plus tard les réclament en vain. Heureux ceux qui ne se flattent pas eux-mêmes, et qui repoussent les flatteries d'autrui.

A quoi tend tout ce discours ? J'y viens maintenant. L'autorité de Calvin est aujourd'hui très grande. Je la voudrais plus grande encore si je lui voyais un esprit doux et miséricordieux. Mais il vient de montrer clairement qu'il avait soif de sang, et son écrit représente un danger pour beaucoup de croyants. Par nature et par éducation je ne suis qu'horreur du sang (mais qui ne devrait être ainsi ?). Et je m'efforce de montrer au monde, publiquement, avec l'aide de Dieu, que ceux qui ne veulent pas aller à la mort ne doivent plus se laisser tromper par Calvin, mais se détourner de lui.

L'Espagnol Michel Servet fut brûlé à Genève, pour cause d'opinion religieuse, l'année dernière, en 1553, le 26 octobre. Cela, sous l'impulsion et à l'instigation de Calvin, pasteur de cette Eglise. Quand le supplice de Servet fut connu, beaucoup en furent choqués, surtout des Italiens et des Français. Pour cinq raisons différentes : primo, un homme avait été exécuté pour ses opinions sur la religion ; secundo, il l'avait été avec une grande cruauté. Tertio, l'instigateur en était un pasteur. Quarto, pour fourbir ce meurtre, Calvin avait conspiré avec ses propres ennemis – c'est le bruit qui a couru. Quinto, les livres de Servet avaient été brûlés à Francfort. Sexto, après avoir été condamné à mort, cet homme a été voué à l'enfer en plein culte. Calvin a publié un livre contre Servet pour se laver des critiques ou les repousser, et pour justifier la contrainte par le fer. Peu de gens se sont avisés de ce qu'il tente d'accomplir dans cet écrit. En effet, l'ouvrage est si bien fardé et coloré par une fausse apparence de piété, qu'il n'est pas facile de le prendre sur le fait, surtout quand on est un disciple de son auteur. C'est pourquoi j'ai entrepris d'examiner ce texte et de l'expliquer, afin d'éviter si possible que l'on tombe dans l'erreur. Que nul ici ne se laisse troubler ; que le lecteur pèse les raisons invoquées. Sans vains égards pour la dignité des personnes, qu'il se tourne tout entier vers la vérité (qui ne peut être perçue qu'à ce prix). Je travaillerai, si Dieu le veut, à ce que les visées de ces hommes soient manifestes aux yeux de quiconque refuse d'être aveugle.

Calvin va peut-être dire, selon son habitude, que je suis un disciple de Servet. Mais que cela ne fasse peur à personne. Je ne défends pas la doctrine de Servet, je montre la fausseté de celle de Calvin. C'est pourquoi je ne disputerai pas de la Trinité, du baptême ou d'autres questions ardues. Je ne possède pas les livres de Servet : Calvin s'est hâté de les brûler. Je ne peux donc pas connaître les opinions qu'ils défendent. Mais sur d'autres questions qui sont extérieures à cette discussion concernant Servet, je démontrerai les erreurs de Calvin de telle manière que chacun puisse les percevoir, et découvrir combien son auteur est assoiffé de sang. Je n'en agirai pas avec lui comme il fit lui-même avec Servet : après l'avoir brûlé en compagnie de ses livres, voilà qu'il déchire son cadavre. Il réfute ses erreurs en invoquant des pages et des références de ce qu'il a brûlé. Comme si l'on incendiait une maison, et qu'on nous demandait ensuite d'aller y chercher tel vase, ou d'indiquer la place des lits ou des coffres.

Pour nous, nous ne brûlerons pas les livres de Calvin. L'auteur est vivant, de même que son ouvrage, qu'il a édité lui-même en français et en latin. Pour que personne ne puisse nous accuser d'avoir déformé quoi que ce soit, je reproduis ici ses propos, et les points que je veux discuter ; je les fais précéder à chaque fois par des chiffres. Je note avant mon propre texte le chiffre auquel je me réfère, afin que le contrôle soit facile. »





L'orateur argumente sur ce qui est utile ou nuisible.

Les cinq grandes parties d'un discours sont :

1. l'*exordium* (exorde) : c'est l'introduction, l'ouverture du discours. Elle doit capter l'attention de l'auditoire (*captatio benevolentiae*) et le rendre bien intentionné à l'égard de l'orateur.
2. la *narratio* (narration) : l'orateur expose les faits qui concernent le sujet, avec clarté, brièveté et crédibilité.
3. la *confirmatio* (confirmation) : c'est l'ensemble des preuves (défense de la position, des arguments et leur amplification).
4. la *refutatio* (réfutation) : elle détruit les arguments adverses.
5. la *peroratio* (péroration) : c'est la conclusion du discours. Pour frapper les esprits, elle sera émouvante et suscitera des sentiments tels que gravité, pitié, passion, indignation.

Les cinq étapes de travail de l'orateur sont :

1. *Inventio* (invention) : l'orateur recherche d'abord toutes les idées et moyens de persuasion possibles (arguments, preuves, techniques de persuasion, logique). Il sélectionne les plus efficaces en fonction de son sujet et du contexte. Il doit se montrer inventif, mais aussi avoir une solide culture générale, dans laquelle puiser ses arguments.
2. *Dispositio* (disposition) : c'est l'art d'organiser son discours, selon l'ordre le plus convaincant.
3. *Elocutio* (élocution) : c'est la rédaction proprement dite du discours, avec tous ses ornements possibles (choix des figures de style, du vocabulaire ou du niveau de langue, disposition des mots dans la phrase, effets de rythme). Cela s'approche de ce que nous appelons aujourd'hui le « style ».
4. *Actio* (action) : c'est l'énonciation du discours, son interprétation. Cicéron l'appelait l'« éloquence du corps » (*De l'orateur*) : elle concerne la prononciation, les effets de voix, mimiques, regards, techniques gestuelles.
5. *Memoria* (mémoire) : le discours doit être appris par cœur, quitte à donner l'impression d'être improvisé.

Le rôle particulier de l'*actio* :

Comment les Anciens déclamaient-ils ? Nous avons en tête les discours passionnés des orateurs à l'assemblée ou des généraux devant leur armée, dans les péplums au cinéma. Cette vision est en partie vraie. Comme on parlait le plus souvent en plein air, à la tribune des Rostres par exemple sur le forum romain, il fallait nécessairement faire porter haut la voix. Les intonations, montantes ou descendantes, et les gestes codifiés et conventionnels paraîtraient incongrus de nos jours. Pour être compris de loin, par tous et sans ambiguïté, ceux-ci devaient en effet être clairs et signifiants. Ainsi, montrer les paumes vers le ciel (geste de la « supination ») signifiait l'admiration ou la prière ; mettre les paumes vers le sol (geste de la « pronation ») indiquait à l'inverse le refus ou la condamnation.

Selon Cicéron, orateur remarquable et maître rhétoricien, le discours idéal doit :

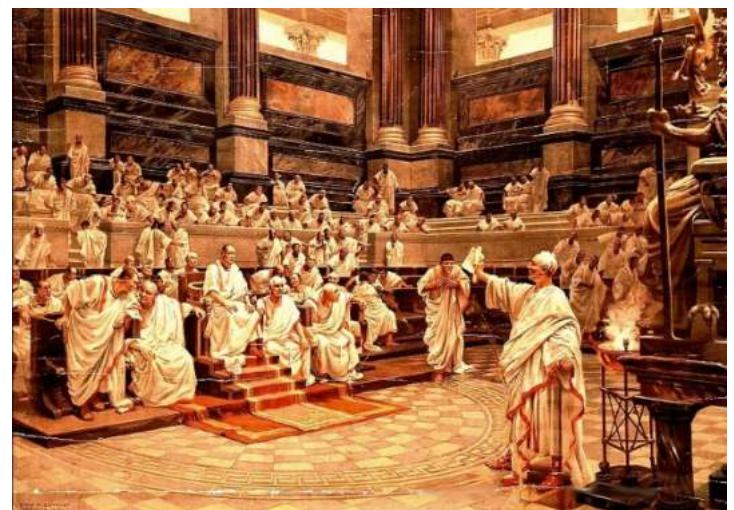
- *docere* (instruire) par la véracité et le sérieux du propos. L'orateur s'adresse à l'intelligence de l'auditoire dans un style « simple » et clair.
- *placere* (plaire) au moyen d'anecdotes par exemple. Il charme le sens esthétique de ses auditeurs. L'orateur privilégiera alors le style « moyen ». Le style doit en effet « être précis dans la preuve, moyen dans le charme, vêtement quand il s'agit de flétrir » (*L'Orateur, à Brutus*).
- *movere* (émouvoir) notamment dans les derniers mots : pour toucher le cœur de ses auditeurs, l'orateur aura recours au style « noble ».

Les moyens dont dispose l'orateur sont :

- le *logos* : il s'agit du discours et de ses arguments rationnels.
- l'*ethos* : c'est l'image que l'orateur donne de lui-même à travers son discours. Par ses mœurs, son éthique, l'orateur « dispose les esprits à la bienveillance » (Cicéron, *De l'orateur*).
- le *pathos* : il s'agit du « secret d'émouvoir et d'entraîner » l'auditoire, en suscitant par exemple la pitié, la crainte, la colère ou le rire.

Les trois types de discours sont :

- le **discours judiciaire** : l'auditoire est généralement un tribunal et le discours porte sur des faits passés, que l'on établit et juge. L'orateur plaide en fonction du juste ou de l'injuste.
- le **discours démonstratif** (ou épictique) : il porte traditionnellement sur une personne. C'est par exemple un éloge public, que l'on appelle panégyrique, une oraison funèbre ou un blâme. L'orateur met en valeur le beau, le bien ou le mal.
- le **discours délibératif** : politique le plus souvent, comme au Sénat, ce discours amène une assemblée à prendre une décision pour l'avenir, sur des questions de diplomatie, d'économie, ou de législation par exemple.

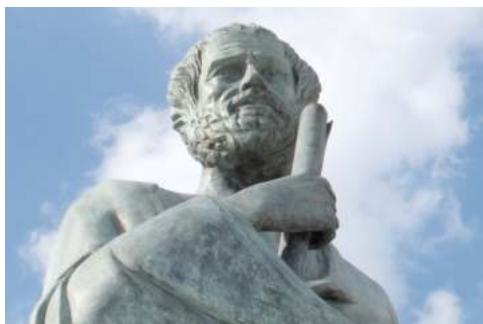


L'*actio* est une étape fondamentale, qui peut assurer le succès d'un discours ou son échec. En effet, en mettant en scène son discours, l'orateur s'adresse au cœur et à la sensibilité de l'auditoire : or l'émotion persuade plus efficacement parfois que les arguments rationnels. Ainsi le général Marc-Antoine enflamma la foule lors de l'éloge funèbre qu'il prononça devant le corps exposé de Jules César, qui venait d'être assassiné. Porté par l'émotion, Marc-Antoine aurait soulevé la toge ensanglantée du dictateur, dévoilant ainsi ses blessures. La ferveur gagna l'auditoire : selon Dion Cassius on aurait couru avec des torches aux maisons des conjurés pour les enflammer !

Avec l'*actio*, l'orateur réalise une performance proche de celle de l'acteur. Le même verbe est d'ailleurs utilisé en latin pour dire plaider une cause (« *agere causam* ») et jouer une pièce (« *agere fabulam* »). Comme un acteur, l'orateur doit s'exercer : pour devenir l'un des meilleurs orateurs d'Athènes, Démosthène aurait travaillé sa diction pendant des heures dans une pièce construite spécialement pour cet usage, à travers diverses techniques comme mettre des cailloux dans la bouche (Plutarque, *Histoire romaine*, XLIV, 49).

Pour les Romains cependant, une différence importante existait : alors que l'acteur « imite la vérité » dans une œuvre de fiction, l'orateur ne « joue » pas, il est dans la vie réelle. L'acteur portait d'ailleurs un masque, et non l'orateur. Les comédiens étaient frappés d'infamie à Rome, privés de droits politiques : ils n'étaient pas des modèles dignes pour l'orateur romain. C'est pourquoi l'exagération et les effets dramatiques étaient mal vus : la rhétorique a une exigence de vérité, et les gestes doivent être limités à l'expression des passions réelles de l'orateur. En réalité, pour Cicéron, les meilleurs orateurs adoptent une posture digne : ils ne gesticulent pas dans tous les sens mais savent retenir et maîtriser leur énergie, ce qui rend leurs gestes d'autant plus efficaces. Sans cela, la déclamation devient vite ridicule !

Les trois genres de discours oratoires



« Il y a donc, nécessairement aussi, trois genres de discours oratoires : le délibératif, le judiciaire et le démonstratif. La délibération comprend l'exhortation et la dissuasion. En effet, soit que l'on délibère en particulier, ou que l'on harangue en public, on emploie l'un ou l'autre de ces moyens. La cause judiciaire comprend l'accusation et la défense : ceux qui sont en contestation pratiquent, nécessairement, l'un ou l'autre. Quant au démonstratif, il comprend l'éloge ou le blâme.

Les périodes de temps propre à chacun de ces genres sont, pour le délibératif, l'avenir, car c'est sur un fait futur que l'on délibère, soit que l'on soutienne une proposition, ou qu'on la combatte ; — pour une question judiciaire, c'est le passé, puisque c'est toujours sur des faits accomplis que portent l'accusation ou la défense ; — pour le démonstratif, la période principale est le présent, car c'est généralement sur des faits actuels que l'on prononce l'éloge ou le blâme ; mais on a souvent à rappeler le passé, ou à conjecturer l'avenir.

Chacun de ces genres a un but final différent ; il y en a trois, comme il y a trois genres. Pour celui qui délibère, c'est l'intérêt et le dommage ; car celui qui soutient une proposition la présente comme plus avantageuse, et celui qui la combat en montre les inconvénients. Mais on emploie aussi, accessoirement, des arguments propres aux autres genres pour discourir dans celui-ci, tel que le juste ou l'injuste, le beau ou le laid moral. Pour les questions judiciaires, c'est la juste ou l'injuste ; et ici encore, on emploie accessoirement des arguments propres aux autres genres. Pour l'éloge ou le blâme, c'est le beau et le laid moral, auxquels on ajoute, par surcroît, des considérations plus particulièrement propres aux autres genres.

Voici ce qui montre que chaque genre a le but final que nous lui avons assigné ; dans quelque genre que ce soit, il arrive assez souvent que les considérations empruntées à d'autres genres ne sont pas contestées. L'orateur qui plaide en justice, par exemple, pourrait convenir que tel fait n'a pas eu lieu ou qu'il n'y a pas eu dommage ; mais il ne conviendrait jamais qu'il y ait eu injustice. Autrement, l'action en justice (*δικη*) n'aurait pas de raison d'être. De même, dans une délibération, il se peut qu'on néglige divers autres points, mais on ne conviendra jamais de l'inutilité de la proposition que l'on soutient, ou de l'utilité de celle que l'on combat. La question de savoir s'il n'est pas injuste d'asservir des peuples voisins et contre lesquels on n'a aucun grief reste souvent étrangère au débat. De même encore l'orateur, dans le cas de l'éloge ou du blâme, ne considère pas si celui dont il parle a fait des choses utiles ou nuisibles, mais souvent, en prononçant son éloge, il établit qu'il a fait une belle action au détriment de son propre intérêt. Par exemple, on louera Achille d'avoir été au secours de Patrocle, son ami, sachant qu'il doit mourir lorsqu'il pourrait vivre. Il était plus beau pour lui de mourir ainsi ; mais son intérêt était de conserver la vie. »

Aristote, *Rhétorique*, livre I, chapitre 3



Oral de synthèse : mourir pour des idées, d'accord, mais de mort lente...

A l'imitation de Roland Barthes, composez un texte s'adressant à l'une des victimes répertoriées ci-après, en faisant en sorte de suivre le plan canonique dicté par Cicéron :

exordium (exorde)
narratio (narration)
confirmatio (confirmation)
refutatio (réfutation)
peroratio (péroraison)

Le *Criton* fait partie, avec l'*Apologie de Socrate* et le *Phédon*, d'une trilogie écrite par Platon et relatant le procès et la mort de Socrate. Dans l'*Apologie de Socrate*, Socrate est face à ses accusateurs et au jury populaire d'Athènes. Accusé d'impiété – c'est-à-dire de ne pas reconnaître les dieux de la cité et de chercher à en introduire de nouveaux – et de corruption de la jeunesse – par son enseignement, il détournerait les jeunes gens de la carrière politique –, Socrate plaide non coupable, et soutient même que, par l'invitation qu'il adresse aux citoyens de se préoccuper davantage du bien de leur âme et moins de leurs affaires et de leur fortune, il mériterait de recevoir les honneurs publics. Mais à l'issue du procès, Socrate est déclaré coupable et condamné à mort. Il doit boire un poison, la ciguë.

Le *Criton* fait directement suite à l'*Apologie de Socrate* : Socrate se trouve en prison et son exécution est imminente. Criton, l'un de ses amis, s'introduit alors dans la prison après avoir corrompu les gardiens : convaincu de l'injuste de la décision du tribunal, il vient proposer à Socrate de s'évader et d'avoir la vie sauve. Mais Socrate ne veut pas accepter la proposition sans l'avoir soumise à réflexion. S'engage alors un dialogue, conforme à la méthode socratique, afin de déterminer s'il est juste que Socrate profite de l'aide de son ami pour s'évader de prison et échapper à la sentence. Plus généralement, le problème est le suivant : est-il juste de désobéir à une décision injuste ?

Dans le prologue, Criton s'introduit de manière illicite dans la prison dans laquelle Socrate séjourne, et annonce à ce dernier que son exécution est prévue pour le lendemain. Criton tente de convaincre Socrate de s'évader en évoquant notamment l'opinion de la foule sur la conduite de Socrate et de ses amis. Socrate refuse de céder à la pression de Criton, et il engage un dialogue. Pour Socrate, il ne faut pas répondre à l'injustice par l'injustice : il aboutit à cette thèse en définissant de manière absolue l'injustice comme le fait de causer du tort à autrui. Dans « la prosopopée des Lois », Socrate utilise une figure de style consistant à faire parler une entité abstraite : la prosopopée. Ici, face à l'incompétence de Criton pour répondre à ses questions, Socrate engage un dialogue fictif avec les lois d'Athènes : le citoyen a des devoirs et des dettes envers les Lois ; tout citoyen s'engage tacitement à respecter l'autorité des Lois ; il serait incohérent de la part de Socrate de s'enfuir et de désobéir aux Lois ; la justice est le plus grand des biens.



En 1974, la revue L'Arc consacre son 56^{ème} numéro à Roland Barthes. Le critique littéraire et sémiologue rédige une préface au texte que la revue publie à la suite : *En marge du Criton*. Ce texte date de 1933, quand Roland Barthes était élève en Première.

Préface

Le critique (s'il en existe encore) n'est-il pas celui qui met en rapport des textes éloignés ? En voici un, très loin de moi : c'est mon tout premier texte ; il date de l'été 1933.

En 1933, j'étais élève de Première A au lycée Louis-le-Grand. Toute l'année, semaine après semaine, nous avions expliqué le *Criton* ; et pendant les vacances, dans la maison de mes grands-parents, j'avais trouvé un livre de Jules Lemaître, où ce contemporain d'Anatole France imaginait de rectifier la fin des grandes œuvres classiques en pastichant l'auteur (cela s'appelait : *En marge de*) ; enfin, comme inévitablement, nous avions décidé avec quelques camarades de fonder une revue, ce me fut l'occasion d'écrire pour cette revue — qui, bien sûr, ne vit jamais le jour — un pastiche de pastiche : je pastichais Jules Lemaître pastichant Platon. Je pus ainsi représenter sur la scène d'un petit texte tous les langages que j'avais dans la

tête : un peu de Gide, un peu de Flaubert, mais surtout le Grand Ressassement Scolaire, le Murmure des Classes : le style « version grecque » (pastiché bien plus encore que Platon) et le style « rédaction française » (responsable d'une certaine vulgarité dont je n'étais pas le maître).



qu'une « mise en boîte ») ; elle restait, sans complexe, tout à fait distincte de la politique ; nous n'étions pas, cependant, dépolitisiés, bien au contraire ; notre grande affaire, c'était le fascisme : l'année suivante, en 1934, au lieu d'une petite revue littéraire, ce fut un groupe de « Défense Républicaine Anti-Fasciste », appelé D.R.A.F., que nous fondions pour nous défendre contre les arrogances des « Jeunesse Patriotes », majoritaires en classe de Philo.

Restent les figues. Il y en avait dans le jardin familial, à Bayonne, petites, violettes, jamais assez mûres, ou toujours trop mûres ; tantôt leur lait, tantôt leur pourriture me dégoûtait et je n'aimais pas ce fruit (que j'ai ensuite découvert tout autre au Maroc et récemment encore au restaurant Voltaire où on le sert dans de grandes soupières de crème fraîche). Qu'est-ce donc qui m'a pris d'en faire un fruit tentateur, un fruit immoral, un fruit philosophique ? Tout simplement sans doute, la littérature : la figue était un fruit littéraire, biblique et arcadien. A moins que derrière la figue il n'y eût, tapis, le Sexe, *Fica* ?

En marge du Criton



Quand Criton se fut retiré de la prison, Socrate eut tout de même un petit serrement de cœur. « Pauvre garçon, dit-il à Eumée qui venait d'entrer, il s'est dérangé pour rien ; mais il était vraiment impossible que j'acceptasse. Qu'auraient pensé mes amis ? Et puis auraient-ils pu seulement réunir l'argent nécessaire ? Les temps sont si durs ! — Oh ! cela n'est rien, dit Eumée, si tu voulais. ».

A ce moment le gardien Leucithès entra, apportant un plat de figues de Corinthe. Sur leurs flancs enflés par la maturité, traînaient encore quelques gouttes glacées de rosée ; la peau, dorée et par endroits craquelée, laissait entrevoir les rangées de graines rouges sur un lit de pulpe blanche. De l'assiette d'argile montait un chaud parfum de sucre.

— Socrate étendit la main, mais se ravisant : « A quoi bon, dit-il, je n'aurai pas le temps seulement de les digérer ». Et son cœur se serra de nouveau.

Cependant, Eumée, discrètement, mangeait les figues.

Vers la neuvième heure, Apollodore de Cyllène, Glaucon, Aristodème, Tirésias, Cratylus, Alcibiade et Phèdre demandèrent à voir Socrate. Il le permit. Leucithès apporta des escabeaux ; mais tous préférèrent s'asseoir à terre pour goûter la fraîcheur des dalles. Socrate resta sur son lit.

Glaucon parla le premier.

« Mon cher Socrate, dit-il, il n'est pas dans notre volonté de t'importuner encore par nos conseils et nos supplications. Considère cependant s'il est juste, s'il est naturel que nous, tes amis, te voyons mourir sans faire un geste pour te sauver. A ce qu'il nous semble, notre devoir serait de te faire sortir de prison même sans ton consentement, car nous pensons qu'il vaut mieux que la plupart jouisse encore de ton enseignement, plutôt que celui-ci périsse à cause de lois respectables mais inhumaines. Mais tel est l'ascendant de ton esprit sur nous, cher Socrate, que nous n'osons, même pour ton salut, exercer de violences sur ton corps. Aussi nous te prions de nous obéir de toi-même et de nous suivre ».

Sitôt après que Glaucon eut fini, Apollodore (de Cyllène) prit la parole, ce qu'il fit avec art :

« Dis nous donc, ô Socrate, ce que tu répondrais aux dieux si, se présentant devant toi, ils te disaient : « Ne sais-tu pas, Socrate, que rien ne se fait ici-bas sans notre consentement, et que pas un seul cheveu des mortels ne bouge que nous ne l'ayons voulu ? Dis, ne le sais-tu pas ? — Assurément, je le sais, répondrais-tu — Et donc, diraient les dieux, quand Criton t'a offert de t'enfuir, n'est-ce point nous qui l'y avons poussé ? — Sans doute — Et dis nous encore, Socrate, quel pensest-tu être le plus coupable, l'homme qui transgresse les lois d'ici-bas ou celui qui transgresse les lois non écrites des dieux ? — Sans doute celui qui transgresse les lois non écrites des dieux, répondrais-tu — Et, poursuivraient les dieux, n'es-tu pas cet homme-là, toi qui préfères obéir aux mortels, plus qu'à nous, les dieux, qui t'avons donné une manifeste preuve de notre volonté ? Considère tout cela, Socrate, puis obéis-nous et sauve-toi. » Ainsi parleraient les dieux ; et toi, Socrate, que leur répondrais-tu ? »

Socrate parut ébranlé par le discours d'Apollodore ; cependant il ne dit mot. Alors, le bel Alcibiade vint près de lui et se mit à parler. Il lui vanta les joies de la liberté, celles de la fuite et du voyage à Epidaure où le bateau loué par Criton devait les emmener, si Socrate consentait. De là, ils gagneraient par petites étapes, Tyrinte, ville d'Argolide peu connue, où ils trouveraient le repos et la science. Lui, Alcibiade, connaissait sur les pentes du Mont Anachnaos, une modeste maison avec un figuier devant la porte, un banc de marbre, et une terrasse qui permettait de découvrir au loin les maisons de Nauplie et d'Asiné, et au-delà — la mer. Ils vivraient tous là, heureux et sages, se contentant de quelques olives, de quelques figues et de lait de chèvre. Socrate continuerait à les instruire. Le soir, par les soleils couchants, il leur parlerait de l'âme, devant la mer, qui leur enverrait par-dessus les bois d'oliviers de la plaine, sa fraîcheur salée — comme un affectueux salut. Quelquefois, un voyageur solitaire s'arrêterait chez eux, avant de continuer sa route vers Mycènes ou Corinthe. Socrate lui enseignerait le vrai et de beau — et tous se réjouiraient, pensant qu'ils n'étaient pas les seuls privilégiés de la sollicitude du maître. Ainsi, Socrate attendrait la mort ; et il semblait que, survenant au milieu d'une vie aussi douce et aussi pure, elle-même en retirerait une grande douceur et une grande pureté, sans quoi Socrate ne pouvait espérer l'immortalité dont il avait parlé le matin à Phédon.

Alcibiade se tut ; et pendant quelques instants, il y eut un grand silence, car tous étaient émus. Socrate lui-même avait le cœur gros. Criton, à ce moment, entra ; Aristodème lui raconta les efforts de ses compagnons pour persuader Socrate. Criton était un esprit pratique ; il ne perdit pas son sang froid : « Socrate n'est pas très loin de succomber aux paroles d'Alcibiade, pensa-t-il ; peu de choses suffiront à le décider à fuir ; il ne s'agit que de les bien choisir », et discrètement il appela le gardien Leucithès et lui dit quelques mots à l'oreille. Leucithès sortit.

Cependant, Socrate n'osait parler, Comment cacherait-il à ses disciples que leurs paroles l'avaient beaucoup plus touché qu'il n'en paraissait ? Le discours d'Alcibiade surtout lui avait été une cruelle tentation. Il avait en effet beaucoup réfléchi depuis ses entretiens avec Criton et Phédon. Leurs arguments l'avaient travaillé, et il trouvait pénible de se sacrifier à des choses aussi vaines et aussi peu estimées que les lois. Il craignait aussi de faire de la peine à ses amis ; enfin il pensait combien serait fâcheux que son enseignement fût tout à coup interrompu, sans qu'il ait pu prendre aucune disposition pour le perpétuer.

Cependant, au-delà de toutes ces raisons, il sentait en lui un obscur tiraillement qui, à lui seul, paraissait devoir le faire chanceler ; c'était un désir qui ne touchait en rien l'esprit, mais plutôt le corps. Socrate ne pouvait le préciser plus : ce qui le sollicitait, était très vague mais très puissant, et le philosophe se demandait avec angoisse s'il allait succomber à la chair, après avoir résisté aux plus subtiles attaques de l'esprit. A ce moment Leucithès entra avec un plat de figues. Socrate eut un choc ; il s'arrêta de penser et considéra le plat. Tous regardèrent car, d'après ce que leur avait raconté Eumée, ils comprenaient que les figues constituaient le dernier assaut à la vertu de Socrate. Si Socrate mangeait une figue, cela signifierait qu'il céderait à leurs prières, Socrate le comprit aussi. « Nous ne t'influencons pas, Socrate, dit Criton ». Tirésias, cependant, entrouvrit doucement la fenêtre. Un rayon de soleil vint caresser les figues et découvrit dans leurs flancs d'or des échancrures sombres d'où s'écoulait une tiédeur sucrée qui enivrait les sens. Socrate ferma les yeux ; ce fut pour voir la petite maison de Tyrinte, avec le figuier, le banc et la terrasse ; et il croyait percevoir le goût des figues mêlé à celui plus salé du vent marin, vivant symbole de la liberté.

Alors, très simplement, il étendit la main et mangea une figue.

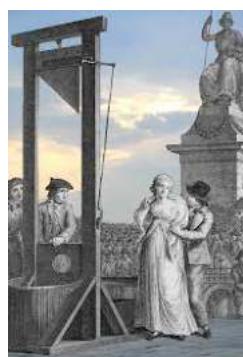
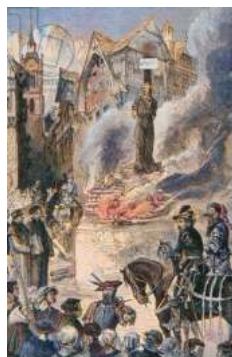


Il y eut un froid.

Un peu plus loin, Phèdre dit : «... Et l'Histoire ? » — « L'Histoire, dit Socrate, bah, Platon arrangera cela ! ». Et il se tourna vers Euryméduse qui apportait des figues de Corinthe et un flacon de vin de Crète.



Le soir de ce jour, Socrate et ses disciples étaient étendus sur le pont du navire qui les transportait à Epidaure. Il y avait aussi la nourrice de Socrate, Euryméduse, qui n'avait pas consenti à le quitter. Personne ne dormait, mais aussi, personne ne parlait. Ils goûtaient tous silencieusement la douce émotion d'être libres, d'être seuls ; Socrate n'avait aucun remords, et tous se sentaient aises de la tranquillité du maître. On n'entendait que le clapotis de l'eau et de grincement des bois et des cordes. A un moment, Cratylus se mit à rire doucement « A quoi penses-tu ? » lui demanda Criton — Alors Cratylus : « Je pense à la prosopopée des Lois ».



1. Hypatie
2. Sénèque
3. Cicéron
4. Bailly
5. Archimède
6. Michel Servet
7. Giordano Bruno
8. Etienne Dolet
9. Thomas More
10. Pierre de La Place
11. Olympe de Gouges
12. Lavoisier
13. Manon Roland
14. Hébert
15. Malesherbes
16. Momoro
17. Jeanne de Brigue



**Docere, placere, movere sans notes et en 5 minutes chrono, pas une seconde de plus !
Le chronomètre vous arrêtera. Entraînez-vous à respecter cette consigne.**

Explication de texte :

« Le but final de l'instauration d'un régime politique n'est pas la domination, ni la répression des hommes, ni leur soumission au joug d'un autre ; ce à quoi l'on a visé par un tel système, c'est à libérer l'individu de la crainte – de sorte que chacun vive autant que possible, en sécurité ; en d'autres termes conserve au plus haut point son droit naturel de vivre et d'accomplir une action (sans nuire ni à soi-même ni à autrui). Non, je le répète, le but poursuivi ne saurait être de transformer des hommes raisonnables en bêtes ou en automates ! Ce qu'on a voulu leur donner, c'est bien plutôt, la pleine latitude de s'acquitter dans une sécurité parfaite des fonctions de leur corps et de leur esprit. Après quoi, ils seront en mesure de raisonner plus librement, ils ne s'affronteront plus avec les armes de la haine, de la colère, de la ruse et ils se traiteront mutuellement sans injustice. Bref, le but de l'organisation en société, c'est la liberté ! Nous avons vu que la constitution d'une communauté publique s'opérait dès lors à une simple et unique condition : toute puissance de décision devait, à l'avenir, prendre son origine soit en la collectivité même de tous les membres de la société, soit en quelques-uns, soit en un seul d'entre eux. En effet, puisque les hommes, laissés libres, portent des jugements très variés, puisque chaque individu s'imagine être seul à tout savoir et que l'unanimité des pensées comme des paroles reste irréalisable – aucune possibilité d'existence paisible ne s'offrirait, si tous n'avaient individuellement renoncé au droit d'agir sous l'impulsion de leur décision personnelle. En d'autres termes, chaque individu a bien renoncé à son droit d'agir selon son propre vouloir, mais il n'a rien aliéné de son droit de raisonner, ni de juger. D'où la conséquence : certes, nul ne saurait, sans menacer le droit de la souveraine Puissance, accomplir une action quelconque contre le vouloir de celle-ci ; mais les exigences de la vie en une société organisée n'interdisent à personne de penser, de juger, et, par suite de s'exprimer spontanément. A condition que chacun se contente d'exprimer ou d'enseigner sa pensée en ne faisant appel qu'aux ressources du raisonnement et s'abstienne de chercher appui sur la ruse, la colère, la haine ; enfin à condition qu'il ne se flatte pas d'introduire la moindre mesure nouvelle dans l'Etat, sous l'unique garantie de son propre vouloir. Par exemple, admettons qu'un sujet ait montré en quoi une loi est déraisonnable et qu'il souhaite la voir abroger. S'il prend soin, en même temps, de soumettre son opinion au jugement de la souveraine Puissance (car celle-ci est seule en position de faire et d'abroger les lois), s'il s'abstient entre temps de toute manifestation active d'opposition à la loi en question, il est – au titre d'excellent citoyen – digne en tout point de la reconnaissance de la communauté. Au contraire, si son intervention ne vise qu'à accuser les pouvoirs publics d'injustice et à les désigner aux passions de la foule, puis, s'il s'efforce de faire abroger la loi de toute manière, ce sujet est indubitablement un perturbateur et un rebelle ».

Spinoza, *Traité théologico-politique*, chapitre XX

Questions :

- 1. Dégarez l'idée principale du texte et les étapes de son argumentation.**
- 2. Comment agir en « excellent citoyen » quand « une loi est déraisonnable » ? Citez le texte et explicitez-le.**
- 3. Quelles sont les limites de la liberté d'expression selon Spinoza ? Citez le texte et explicitez-le.**
- 4. La parole peut-elle contester le pouvoir ? Rédigez une réponse claire, structurée, argumentée et illustrée à cette question.**

Ce devoir sera réalisé individuellement en classe, sans documents autorisés, mais vous pouvez le préparer à la maison, grâce aux questions qui l'accompagnent.

Textes en écho...

« Il n'y a jamais eu de gouvernement qui soit exclusivement fondé sur l'emploi des moyens de la violence. Même le chef d'un régime totalitaire, dont la torture est le premier instrument de gouvernement, a besoin, pour son pouvoir, d'une base : la police secrète et son réseau d'indicateurs. Seule la constitution d'une armée de robots, qui éliminerait complètement, comme nous l'avons indiqué, le facteur humain, et permettrait à un homme de détruire quiconque, en pressant simplement sur un bouton, pourrait permettre de modifier cette prééminence fondamentale du pouvoir sur la violence. Le genre de domination le plus despote que l'on ait pu concevoir, celui des maîtres sur leurs esclaves, qui leur furent toujours très supérieurs en nombre, ne reposait pas lui-même sur des moyens de contrainte particulièrement puissants, mais sur la supériorité de l'organisation du pouvoir – c'est-à-dire sur la solidarité organisée des maîtres. Les hommes isolés, qui ne peuvent avoir recours à l'appui de leurs semblables, n'ont jamais disposé d'un pouvoir suffisant pour se servir avec succès de la violence. Ainsi, dans le domaine des affaires intérieures, la violence constitue-t-elle la dernière instance du pouvoir contre les criminels ou les rebelles – c'est-à-dire contre des individus isolés qui, pour ainsi dire, refusent de se soumettre aux décisions de la majorité. Quant aux opérations de guerre, nous avons pu voir, au Viêt Nam, qu'une énorme supériorité dans les moyens de la violence peut s'avérer impuissante face à un ennemi mal équipé, mais fort bien organisé et disposant d'une puissance supérieure. Cette leçon n'est pas nouvelle ; c'est celle de toutes les guerres qui prennent la forme d'opérations de guérillas, leçon au moins aussi ancienne que la défaite subie en Espagne par les armées de Napoléon, jusqu'alors invaincues.

Pour reprendre un instant le langage conceptuel, nous dirons que le pouvoir, mais non la violence, est l'élément essentiel de toute forme de gouvernement. La violence est, par nature, instrumentale ; comme tous les instruments, elle doit toujours être dirigée et justifiée par les fins qu'elle entend servir. Ce qui exige ainsi une justification extérieure ne saurait représenter le principe constitutif essentiel. Dans les deux sens du terme, la fin de la guerre est la paix ou la victoire, mais il est impossible de dire ce que devra être la fin de la paix. La paix est un absolu, en dépit du fait que les périodes de guerre, au cours de l'histoire, aient presque toujours dépassé la durée des périodes de paix. Le pouvoir appartient à la même catégorie : on peut dire qu'il trouve « en lui-même sa propre fin ». (Certes, cela n'empêche pas les gouvernements d'avoir une certaine politique et de se servir de leur pouvoir en vue d'atteindre les objectifs qu'ils se sont fixés. Mais la structure du pouvoir lui-même est antérieure à ces buts et leur survit, de sorte que, loin d'être un moyen en vue d'une fin, le pouvoir est en fait la condition même qui peut permettre à un groupe de personnes de penser et d'agir en termes de fin et de moyens.) Et comme le gouvernement est essentiellement un pouvoir organisé et institutionnalisé, la question que l'on entend poser fréquemment : « Quelle est la raison d'être du gouvernement ? » n'a en fin de compte guère de sens. On pourra donner une réponse qui appellera elle-même d'autres questions, comme lorsqu'on dit qu'il s'agit de permettre aux hommes de vivre ensemble, ou encore qui sera dangereusement utopique, comme de promouvoir le bonheur, ou de réaliser une société sans classes, ou quelque autre type d'idéal non politique qui, si l'on cherche à le réaliser pour de bon, conduira inévitablement à la tyrannie.

Le pouvoir peut se passer de toute justification du fait qu'il est inséparable de l'existence des communautés politiques ; mais ce qui lui est indispensable, c'est la légitimité. Vouloir faire de ces deux termes des synonymes est une source d'erreurs et de confusions non moins graves que le fait de confondre, ce qui est courant, le soutien avec l'obéissance. Aussitôt que plusieurs personnes se rassemblent et agissent de concert, le pouvoir est manifeste, mais il tire sa légitimité du fait initial du rassemblement plutôt que de l'action qui est susceptible de le suivre. Lorsque la légitimité est contestée, elle cherche à faire appel au passé, tandis que la justification se réfère à un objectif dont la réalisation se situe dans le futur. La violence peut être justifiable, mais elle ne sera jamais légitime. Plus les objectifs invoqués se trouvent à lointaine échéance, moins la justification paraîtra convaincante. Nul ne conteste l'utilisation de la violence dans le cas de la légitime défense, car le danger est non seulement évident, mais immédiat, et la fin justifiant les moyens est évidente.

Le pouvoir et la violence, tout en étant des phénomènes distincts, ont habituellement des manifestations communes. Dans tous les cas où l'on voit apparaître cette combinaison, le pouvoir est, comme nous l'avons vu, le facteur premier et prédominant. La situation est cependant totalement différente lorsqu'on se trouve en face de ces deux phénomènes à l'état pur – par exemple en cas d'invasion étrangère et d'occupation. Nous avons vu que l'assimilation courante du pouvoir et de la violence procède du fait que le gouvernement est défini par la domination de l'homme par l'homme par les moyens de la violence. Si le conquérant étranger ne trouve en face de lui qu'un gouvernement faible et une nation inaccoutumée à l'exercice du pouvoir politique, il lui sera facile d'imposer une telle domination. Dans tous les autres cas, cela s'avérera d'une difficulté extrême, et l'envahisseur-occupant s'efforcera immédiatement d'installer un gouvernement à sa dévotion, c'est-à-dire de trouver un pouvoir autochtone susceptible de soutenir sa domination. La confrontation récente entre les chars russes et la résistance, totalement non violente, du peuple tchécoslovaque constitue un exemple typique de l'opposition entre la violence et le pouvoir à l'état pur. Mais si, dans un tel cas, la domination est difficile à établir, les difficultés ne sont pourtant pas insurmontables. Rappelons-nous que la violence ne dépend ni de l'opinion, ni du nombre, mais des instruments dont elle peut disposer, et, comme nous l'indiquions plus haut, les instruments de la violence, comme tous les autres outils, accroissent et multiplient les forces humaines. Ceux qui s'opposent à la violence avec les seules ressources du pouvoir ne tardent pas à découvrir qu'il leur faut affronter, non pas des hommes mais des engins faits de main d'homme, dont l'efficacité destructrice et inhumaine s'accroît en proportion de la distance qui sépare les antagonistes. Le pouvoir peut toujours être détruit par la violence ; l'ordre le plus efficace est celui que vient appuyer le canon du fusil, qui impose l'obéissance immédiate la plus complète. Mais il ne peut jamais être la source du pouvoir.

L'issue d'un affrontement direct entre la violence et le pouvoir est à peu près certaine. Si la stratégie de la résistance non-violente, fondée sur le pouvoir des masses, qui a été utilisée avec succès par Gandhi, avait trouvé en face d'elle, au lieu de l'Angleterre, la Russie de Staline, l'Allemagne de Hitler, ou même le Japon d'avant-guerre, elle ne se serait pas terminée par la décolonisation, mais bien par les massacres et la soumission. Toutefois, l'Angleterre en Inde, ou la France en Algérie, avaient de bonnes raisons pour ne pas aller jusqu'aux extrêmes limites de la force. Le règne de la pure violence s'instaure quand le pouvoir commence à se perdre. [...] On peut obtenir la victoire en se servant de la violence comme d'un substitut du pouvoir, mais le prix qu'il faut payer est très élevé ; car il n'est pas payé seulement par le vaincu, mais également par le vainqueur, qui voit s'affaiblir son propre pouvoir. Tel est plus particulièrement le cas lorsque le vainqueur bénéficie, sur le plan intérieur, d'un régime constitutionnel. [...] On a souvent dit que l'impuissance engendre la violence, et c'est tout à fait exact sur un plan psychologique, tout au moins dans le cas d'individus possédant une certaine force, physique ou morale. Ce qu'il faut remarquer, dans le domaine politique, c'est qu'un pouvoir qui se sent diminué est tenté de compenser par la violence cette perte de pouvoir. [...] Lorsque la violence n'est plus soutenue ni limitée par le pouvoir, on assiste à ce retournement bien connu, où les moyens deviennent leur propre fin. La fin est alors déterminée par les moyens – les moyens de la destruction – et la conséquence est que cette fin conduit à la destruction de tout pouvoir.

Le facteur de désagrégation interne dont s'accompagne la victoire de la violence sur le pouvoir est particulièrement évident dans le cas où la terreur est utilisée pour maintenir une domination [...]. La terreur ne se ramène pas à la violence ; il s'agit de la forme de gouvernement qui s'instaure lorsque la violence, après avoir abouti à la destruction de tout pouvoir, se refuse à abdiquer et affirme au contraire son emprise. On a souvent remarqué que l'efficacité de la terreur dépend presque totalement du degré d'atomisation de la société. Toute forme d'opposition organisée doit disparaître avant que la terreur n'atteigne à son plus violent déchaînement. [...] La différence fondamentale entre une domination totalitaire, fondée sur la violence, et des dictatures ou tyrannies, établies par la violence, est que la première s'attaque non seulement à ses adversaires, mais tout aussi bien à ses amis ou partisans, car tout pouvoir l'effraie, même celui que peuvent détenir ses alliés. La terreur atteint son point culminant lorsque l'Etat policier commence à dévorer ses propres enfants, lorsque le bourreau d'hier devient la victime du jour. Et c'est aussi le moment où le pouvoir disparaît totalement. [...]

En résumé, il ne suffit pas de dire que, dans le domaine politique, il ne faut pas confondre pouvoir et violence. Le pouvoir et la violence s'opposent par leur nature même ; lorsque l'un des deux prédomine de façon absolue, l'autre est éliminé. La violence se manifeste lorsque le pouvoir est menacé, mais si on la laisse se développer, elle provoquera finalement la disparition du pouvoir. Il en résulte que la non-violence ne devrait pas être considérée comme le contraire de la violence. Parler d'un pouvoir non-violent est une tautologie. »



Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, « Sur la violence »

Une prosopopée est une figure de style par laquelle l'orateur introduit dans son discours une personne morte ou absente, un animal, une chose ou une abstraction personnifiés, et les fait parler ou agir. Dans la Prosopopée des lois, célèbre passage du Criton de Platon, Socrate fait parler les lois d'Athènes.

« Conviens donc, Socrate, continuerai-elles peut-être, que si nous disons la vérité, ce que tu entreprends contre nous est injuste, que nous t'avons fait naître, nous t'avons nourri et élevé ; nous t'avons fait, comme aux autres citoyens tout le bien dont nous avons été capables ; et cependant, après tout cela, nous ne laissons pas de publier que tout Athénien, après nous avoir bien examinées et reconnu comment on est dans cette cité, peut, s'il n'est pas content, se retirer où il lui plaît, avec tout son bien : et si quelqu'un ne pouvant s'accoutumer à nos manières, veut aller habiter ailleurs, ou dans une de nos colonies, ou même dans un pays étranger, il n'y pas une de nous qui s'y oppose ; il peut aller s'établir où bon lui semble, et emporter avec lui sa fortune. Mais si quelqu'un demeure, après avoir vu comment nous administrons la justice ; et comment nous gouvernons en général, dès là nous disons qu'il s'est de fait engagé à nous obéir ; et s'il y manque, nous soutenons qu'il est injuste de trois manières : il nous désobéit, à nous qui lui avons donné la vie ; il nous désobéit, à nous qui sommes en quelque sorte ses nourrices ; enfin, il trahit la foi donnée, et se soustrait violemment à notre autorité, au lieu de la désarmer par la persuasion ; et quand nous nous bornons à proposer, au lieu de commander tyranniquement, quand nous allons jusqu'à laisser le choix ou d'obéir ou de nous convaincre d'injustice, lui, il ne fait ni l'un ni l'autre. »

Platon, *Criton*, 51c sqq., « Prosopopée des lois »