

# Colère plurielle et prééminence du pouvoir

**Martín Lucas Gonzalo**

*Chercheur et Professeur de Théorie politique,  
Université de Buenos Aires et CONICET (Argentina).*

## Résumé

*La colère, qui naît de l'injustice, s'éteint ou devient impuissante. De jeunes étudiants commencent le parcours académique avec la vocation pratique de changer le monde, mais ils en sortent « réalistes », c'est-à-dire, sans aucun espoir de changement. Qu'est-ce qui fait que la colère et la vocation pratique s'éteignent ? Trois dispositifs théoriques y travaillent : le mythe de la complexité, le mirage historiciste et le faux réalisme (anti)politique. Ces trois dispositifs produisent l'oubli de la prééminence du pouvoir de la pluralité, ils ouvrent une brèche d'impuissance entre la théorie et la pratique. Y résister exige de récupérer l'idée que tout dépend du pouvoir d'agir collectivement — l'idée de prééminence du pouvoir.*

**Mots-clés :** Colère, action, pouvoir

## Introduction<sup>1</sup>

Éclairons d'emblée ce que le titre signifie et ce que je me propose de traiter dans ces pages: mon propos est de défendre la pratique d'une colère plurielle soucieuse des problèmes humains tant dans la théorie que dans la pratique tout en reconnaissant la prééminence du pouvoir des hommes dans les affaires humaines. Autrement dit, je me propose de parler d'une espèce de colère, une colère nourrie de pluralité, génératrice de pouvoir et qui refuse l'impuissance. Qu'est-ce que cela voudrait dire ? C'est dire, d'une part, qu'on parle d'une passion particulière, la colère (et non pas d'indignation, d'irritation, de crispation, etc.), et d'une colère qui n'est pas individuelle mais plurielle. D'autre part, cela veut dire qu'il y a une prééminence du pouvoir des hommes — du pouvoir généré (on y reviendra) dans l'action collective, plurielle, libre et égalitaire— sur le recours à la violence, sur l'arbitraire et sur la domination, car il s'agit d'un pouvoir qui ne dépend pas de ressources matérielles, d'armes, de forces ou de stratégies mais de la simple coopération organisée d'hommes et femmes égaux. Cette prééminence est

---

<sup>1</sup> Je voudrais remercier Sonya Florey pour m'avoir aidé dans la rédaction française de ce texte. Les fautes persistantes sont évidemment la conséquence de ma persistance dans la faute.

éprouvée par beaucoup d'acteurs politiques et sociaux dans leur expérience active, et analysée par des penseurs comme Hannah Arendt.

Afin de déployer ces idées, dans ces pages, je vais examiner quelques dispositifs qui travaillent notre difficulté à articuler théorie et praxis. La question que je me pose est la suivante : pourquoi la colère s'apaise-t-elle plutôt qu'elle n'engendre un potentiel de pouvoir ? Cette inquiétude est liée à la manière dont nous apprenons à penser la politique et au constat de la perte de la vocation pratique dans la vie académique.

Je voudrais commencer ces réflexions par l'explicitation de l'origine de mon inquiétude, à savoir, mon expérience dans l'enseignement en sciences sociales, qui est, elle, —à mon avis— analogue à celle de beaucoup de collègues. Nous, qui suivons la vocation d'étudier et de travailler dans le domaine de la science politique et la sociologie, nous avons une vocation pratique, le désir de transformer la société, de changer la réalité. Beaucoup parmi nous nous inscrivons dans ces carrières pour « changer le monde », pour « changer la réalité sociale », pour « lutter pour un pays plus juste », etc.. Dans ce sens, la vocation académique et, si l'on veut, théorique, est une vocation qui se veut pratique. Une vocation supposant l'articulation entre théorie et pratique. Cependant, il arrive que nous entrions dans une institution universitaire, qui discipline et domestique cette vocation, transforme l'insoumission en soumission, le désir de liberté en désir de domination, la soif de connaissance en acquisition échelonnée de postes et de catégories professionnelles dans une carrière individualisée. En un mot, on entre à la fac avec le désir pratique de changer le monde et on en sort avec le savoir théorique pour devenir intellectuel de profession. Quelque chose a dû se produire dans le chemin, une chose qui transforme la vocation. Et quelle qu'elle soit, la « chose » aura une connexion avec les difficultés que nous rencontrons au moment d'articuler théorie et pratique. Que se passe-t-il pour qu'une telle séparation s'opère —celle entre théorie et praxis— ou comment s'opère-t-il un tel changement dans la vocation de l'étudiant ? Voici la question qui motive ces réflexions.

Quel est le moment où nous perdons notre condition d'étudiant ? À quel moment s'opère la transformation de l'étudiant en instituteur ou enseignant, en professionnel ou en intellectuel ? On pourrait dire que cette transformation a lieu lors de l'obtention du diplôme, avec le premier travail ou par l'acquisition d'un ensemble de connaissances. Mais ces descriptions réduisent la définition d'étudiant à un manque : l'étudiant ne serait que l'individu qui manque de diplôme, de profession, de connaissance, l'élève à être élevé. C'est, j'insiste, une réduction inacceptable, notamment du point de vue des étudiants. Si l'on pense en termes de cette réduction, on peut être rassuré d'une chose : on aura perdu la perspective des étudiants, c'est-à-dire, on aura la certitude d'avoir quitté la condition d'étudiant.

Ladite transformation, le dépassement du statut d'« étudiant », le passage de la condition d'étudiant à un statut autre (professionnel, enseignant, intellectuel, etc.), se produit alors par le biais d'un oubli, de l'oubli de ce qu'être étudiant veut dire. La transformation ne consiste pas à remplir un manque, à résoudre un défaut, à élever le bas, à éclairer les esprits obscurs. Elle est plutôt gestation d'un défaut,

d'un manque, d'un oubli : l'oubli du potentiel propre aux étudiants, de ce potentiel se manifestant dans leur curiosité, dans leur soif de connaissance et de recherche, dans leur défi à toute autorité (académique, politique, familiale) et dans leur méfiance critique à l'égard de la tradition qui leur est transmise à chaque séance – tradition que l'étudiant ne peut moins qu'associer au monde qu'il habite, un monde où il n'a encore pas de position ou place définitive et qui suscite chez lui mécontentement, mélancolie, méfiance (le préfixe *mé-* indiquant que le manque a son origine dans le monde et non pas dans l'étudiant). En un mot, la transformation de l'étudiant se produit aussitôt que l'on réussit à engendrer l'idée selon laquelle la vocation n'est qu'un défaut.

Il se peut qu'on objecte que je simplifie, que j'idéalise la figure de l'étudiant. Peut-être. Mais cela n'empêche que très tôt les institutions encouragent un oubli « réaliste » de l'étudiant même chez les étudiants en leur faisant croire qu'ils ne sont que des individus définis par un manque qu'elles-mêmes, les institutions, vont résoudre progressivement, pas à pas, sans sauter aucune étape – l'étudiant restant toujours en arrière dans ce parcours. Peu importe le domaine ou la discipline, il me semble que l'effet de la vie académique est partout pareil.

L'effet de la vie académique sur l'étudiant et, ensuite, sur le diplômé, est double. D'une part, la vie académique transforme la *carrière* en une vraie course individuelle et sans terme, échelonnée par des congrès, des colloques, des concours, des rapports, des évaluations et d'autres sources d'attestations et de ponctuations. Ceci imprime une routine mécanique au processus sans fin du carriérisme et obture toute ouverture de l'individu vers d'autres individus tant dans la création théorique que dans l'initiative pratique. En un mot, la vie académique n'encourage que le développement de candidats en quête de mérites, catégories, places, etc.. Certes, il n'y a rien de nouveau dans cette routine si habituelle dans les domaines de la production et des services – du moins là où on peut encore faire carrière ascendante dans l'entreprise ou l'usine. D'autre part, l'étudiant est élevé suivant l'idée qu'il existe une *hiérarchie* d'intelligences<sup>2</sup>. L'étudiant n'apprendra pas seulement les contenus des cours, par exemple, l'économie classique et la keynésienne, les théories politiques contractualistes ou l'histoire du capitalisme ; en plus, il va constater à chaque pas de sa carrière qu'il appartient d'une certaine façon à la classe des intellectuels et qu'il est déjà en course, en carrière. Cet aspect, partagé par toute formation ou science, s'aggrave dans les sciences sociales, notamment en science politique, en sociologie et en économie, dans la mesure où l'on suppose une supériorité intellectuelle pour comprendre la complexité croissante et de nos sociétés et des problèmes qui concernent tout le monde (on y reviendra).

En résumé, le double effet de la vie académique sur l'individu « en formation » se lève sur deux mythes : le mythe de la réussite individuelle – organisée socialement en carrières, courses, concours, etc. – et le mythe de la hiérarchie des

---

<sup>2</sup> Je m'inspire ici du remarquable livre de J. Rancière, *Le maître ignorant*, Fayard, 1987, Paris.

intelligences –socialement instituée par la pédagogie de l'explication<sup>3</sup> et par le mythe de la complexité. Ce double effet implique des conséquences sur la vocation pratique : d'un côté, l'énergie intellectuelle étant consacrée à la réussite individuelle, la vocation perd son rapport à la pluralité ; de l'autre, du fait de la complexité, d'une complexité qui ne peut être comprise ni expliquée (aux inférieurs) que par l'intellectuel (supérieur), la pluralité est tenue comme erreur et comme incapable de comprendre ses propres affaires –on refuse « la simplicité élémentaire des choses [politiques] »<sup>4</sup>. Or, il arrive que la perte du lien à la pluralité et que la croyance dans la complexité/supériorité sont aussi des obstacles à la génération du pouvoir à partir de la colère.

Notre réflexion suivra l'hypothèse suivante : les questions que nous nous posons sur la colère et sur l'enseignement partagent une même réponse. Pourquoi la colère s'apaise-t-elle plutôt qu'elle n'engendre un potentiel de pouvoir ? Qu'est-ce qui arrive à la vocation et au potentiel pratique de l'étudiant ? La réponse, nous la trouverons dans les trois dispositifs théoriques qui ouvrent une brèche à l'impuissance entre la théorie et la praxis.

## 1. Colère plurielle

Qu'est-ce que la colère et pourquoi est-elle plurielle ? Commençons par la colère : nous savons qu'en espagnol, selon un changement du genre du substantif, « colère » peut signifier une maladie épidémique (*le choléra*) ou une humeur (*la colère*). À l'origine du mot, il y a une connexion biologique. Les dictionnaires nous informent sur l'étymologie : colère, du grec *khólé*, c'est-à-dire, bile. Toujours selon les dictionnaires, la colère est un état d'esprit ou une humeur d'origine viscérale qui entraîne violence et agressivité<sup>5</sup>. Encore, les dictionnaires nous donnent des conseils (« La colère est mauvaise conseillère », selon le Petit Robert) ou des usages habituels (« La colère l'a mis hors de soi », dictionnaire on-line de *El País*<sup>6</sup>) ; ou ils peuvent aussi nous compliquer la tâche avec leur énumération de synonymes : fureur, ire, rage, exaspération.

Cependant, il n'est pas question ici de nous consacrer à une réflexion étymologique, érudite, encyclopédique. Je veux simplement souligner le sens viscéral et la violence que le sentiment de colère porte. On éprouve de la colère face à une *injustice* ; non pas face à n'importe quelle injustice, mais face à une injustice *évidente* et humainement *évitable*. En bref, la colère s'éveille face aux injustices politiques flagrantes. Elle n'est pas suscitée par un mal quelconque : une catastrophe naturelle (un séisme, par exemple) peut éveiller tristesse, désespoir, douleur, mais non la colère –du moins autant que nous continuerons à lire ces

<sup>3</sup> Au sujet de l'« ordre explicateur » comme dispositif pédagogique voir J. Rancière, Id..

<sup>4</sup> H. Arendt, *¿Qué es la política?*, Paidós, 1997, Barcelona, p. 67.

<sup>5</sup> « Violent mécontentement accompagné d'agressivité » (Petit Robert) ; « Enfado muy violento en que el que lo experimenta grita, se agita y se muestra agresivo. » (Diccionario de Español María Moliner).

<sup>6</sup> <http://www.elpais.com/diccionarios/castellano/c%0F3lcra#>.

catastrophes comme des produits de la « Nature »<sup>7</sup>. Une injustice commune n'est pas non plus la cause de la colère : un licenciement arbitraire, un crime ou un cas de corruption, par exemple, peuvent nous indigner, nous fâcher ou nous faire réagir, mais il ne s'agit là que de faits qui confirment les lois tout en les mettant à l'épreuve — cependant, au cas où les lois ne marcheraient pas, alors la colère pourrait s'éveiller. Voici alors la cause de notre colère : des événements dépendant du pouvoir collectif — des hommes et des femmes et non pas de la Nature — qui ont cependant été abandonnés à l'impuissance et livrés à l'arbitraire d'un petit nombre (l'élite gouvernementale, l'establishment, la « main cachée » du marché, les patrons, etc.). Ce sont des faits injustes et flagrants pour lesquels il n'y a pas de lois ni d'actions qui puissent rétablir la justice.

La colère est liée au sens de justice et c'est l'absence absolue de lois et de pouvoir rétablissant cette justice qui réveille cette passion violente. Suivant Arendt, « en certaines circonstances, la violence — l'acte accompli sans raisonner, sans parler, et sans réfléchir aux conséquences — devient l'unique façon d'équilibrer les plateaux de la justice. » ; « la fureur [la colère], et la violence dont elle s'accompagne parfois — mais pas toujours —, font partie des émotions *humaines* 'naturelles', et vouloir en guérir l'homme n'aboutirait qu'à le déshumaniser »<sup>8</sup>. Alors, son origine est tant viscérale qu'humaine. La colère est le premier indice de ce qu'on n'a pas perdu notre humanité et qu'on reste en rapport à la pluralité. Elle est le signe de ce qu'on peut encore être « touché » par ce qui se passe autour de nous, que nous ne sommes pas devenus insensibles aux injustices de ce monde. Être touché par l'émotion de la colère, sans pouvoir se retirer dans l'immobile froideur du raisonnement, est un principe de mouvement (une é-motion) contre l'injustice<sup>9</sup>.

Mais ce n'est qu'un principe ; un bon principe, mais pas plus qu'un principe. Afin de maintenir son potentiel de mouvement, la colère requiert de garder son lien à la pluralité. « La colère l'a mis hors de soi », exemplifiait le dictionnaire. Certes, la colère nous trouble, nous jette hors de nous, nous mobilise parce qu'elle est d'origine extérieure, plurielle et émotive (origine partagée par la vocation pratique). De ce fait, son importance politique et son potentiel de mouvement requièrent de maintenir le rapport à la pluralité — pluralité qui est source de pouvoir, de changement, de rétablissement de la justice et de réactivation des droits. En revanche, lorsque la colère perd son lien à la pluralité, elle devient simple violence isolée, oublie son origine et ne s'alimente que du sentiment d'impuissance et de la violence.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> En ce sens, Arendt soutient que « [n]ous avons commencé à agir à l'intérieur de la nature comme nous agissons à l'intérieur de l'histoire. » (*Crise de la culture*, Gallimard, 1972, Paris p. 80). C'est le problème politique sur lequel les organisations écologistes attirent notre attention.

<sup>8</sup> « Sur la violence », in *Du mensonge à la violence*. Calmann-Lévy, 1972, Paris (MI), p. 163.

<sup>9</sup> *Id.*

<sup>10</sup> La colère n'est pas indignation, même si toutes les deux partagent un sentiment de révolte face à des actions qui heurtent « la conscience morale, le sentiment de la justice. » (Petit Robert). L'indignation peut paraître plus raisonnable que la colère — et pourquoi pas, plus rationnelle aussi. Car elle renvoie à une dignité (une qualité, un statut) offensée. En ce sens, au contraire de la colère, l'indignation risque d'être tout simplement restauratrice, et, au cas extrême, autoritaire. Un patron ou

Pourquoi la violence s'éteint-elle et est domestiquée ? Pourquoi le mouvement commencé par cette émotion ne continue pas, ne s'articule pas, ni ne s'appuie sur la pluralité des pairs (les amis, les collègues, les voisins ou n'importe qui) ? Il se peut que les réponses soient diverses selon les cas. Je vais examiner trois dispositifs particuliers<sup>11</sup> qui détruisent tant le potentiel actif de la colère que la vocation pratique de l'étudiant : le *mythe de la complexité*, le *mirage historiciste* et le *faux réalisme (anti)politique*. Ces dispositifs asphyxient l'action, opèrent une séparation entre la théorie et la praxis et engendrent une croyance invétérée en l'incapacité et l'impuissance à changer nos sociétés. Certes, c'est nous qui soutenons qu'on a affaire à un mythe, à un mirage et à une fausseté ; de nombreuses institutions d'enseignement affirment, en revanche, que ce qu'elles apprennent est la vérité de la complexité sociale, la vérité de l'histoire et la vérité de la réalité.

## 2. Le mythe de la complexité et la dénonciation de la décadence

Pour qu'il se fixe dans notre système de croyances, le mythe de la complexité tient en un énoncé simple : les sociétés sont de plus en plus complexes, donc, les changer ne peut pas être chose facile. Et si l'on veut plus de précision : la modernité postindustrielle et mondialisée, avec sa spécialisation et sa technologisation progressives, est aujourd'hui tellement complexe qu'il n'est pas possible d'y produire de changements, à tout le moins à court ou moyen terme<sup>12</sup>. Ceci suppose qu'on doit avoir une connaissance complexe, une technique spéciale, une compréhension des connexions multiples, avant de songer à n'importe quel changement. Et ce, même –et surtout– si lesdits changements sont nécessaires. La légitimité morale des demandes sociales n'est pas mise en cause –c e ne serait pas politiquement correct. Mais c'est aux techniciens d'en juger la faisabilité. Sans cette connaissance, sans science et sans technique, on reviendrait aux temps d'obscurantisme, c'est-à-dire, au cas extrême, on risquerait de subir l'aveugle destruction totalitaire<sup>13</sup>. Le mythe de la complexité dénonce ainsi notre incapacité et nous mène à l'impuissance.

Or, le mythe de la complexité a besoin d'un complément. Il ne suffit pas d'évoquer le développement techno-scientifique ainsi que la spécialisation

---

un instituteur qui ne sont pas obéis peuvent bien s'indigner ou se fâcher, mais ils n'éprouveront pas de la colère. Nous nous indignons en face des situations où l'autre (qu'il soit individu, groupe, institution ou entreprise) ne nous prête pas le respect dû à notre fonction, statut, lieu social, enfin, à notre dignité. En un mot, l'indignation est demande d'autorité : « savez-vous à qui vous adressez ? » (Cette question est apparemment universelle. G. O'Donnell la trouve en Argentine —“¿Usted sabe con quién está hablando?”—, Roberto da Matta au Brésil —“Você sabe com quem está falando?”— et l'écrivain Albert Cossery en Égypte ou en France —« sais-tu qui je suis ! » —; cf. Guillermo O'Donnell, *Contrapuntos. Ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*, Paidós, 1997, Buenos Aires, pp. 165-166 et Albert Cossery, *La violence et la dérision*, Jean-Cyrille Godefroy, 1981.

<sup>11</sup> Dans cette démarche, j'essaie de suivre les propos de Marie-Claire Caloz-Tschopp dans *Résister en politique, résister en philosophie. Avec Arendt, Castoriadis et Ivekovic*, La Dispute, 2008, Paris.

<sup>12</sup> Cf. Danilo Zolo, *Democracia y complejidad. Un enfoque realista*, Nueva Visión, 1994, Buenos Aires.

<sup>13</sup> Au sujet des nouvelles interprétations politiques savantes qui lient les demandes sociales au risque totalitaire, voir J. Rancière, *La haine de la démocratie*, La Fabrique éditions, 2005, Paris.

permanente et de plus en plus ésotérique. Il faut expliquer en plus pourquoi la complexité s'accompagne de la croissance constante de la pauvreté et de la radicalisation des inégalités sociales. Les pénuries du monde ne doivent pas apparaître comme signe d'échec de la science. Il faut un complément du mythe parce qu'il faut séparer les deux processus –le développement techno-scientifique et la paupérisation des conditions sociales du grand nombre– à défaut de quoi on risque de voir le grand nombre faire sa propre science : associer les deux processus et en conclure que la sortie de l'injustice sociale doit être simple, que la science n'a rien à dire et que tout homme peut opiner.

Le complément de la complexité est le mythe de la *décadence* de nos sociétés. Il n'y a qu'une seule raison pour laquelle le progrès techno-scientifique est accompagné par une régression sociale : la décadence morale, culturelle, politique et sociale (mais pas technique) des sociétés individualistes modernes. C'est la faute de l'individu moderne, c'est-à-dire de chacun de nous. Ici, le mythe de la décadence opère une asymétrie : tandis que pour les élites l'individualisme caractérise la vertu de comprendre la complexité de tout domaine social (l'art, la science, les principes de la justice, la signification de la démocratie, etc.), pour le grand nombre l'individualisme est le vice de l'égoïsme, du consumérisme avide, du désintérêt pour le bien commun, de la culture du spectacle, etc.<sup>14</sup>. L'individualisme est ainsi le droit (le privilège) des savants et non pas de n'importe qui. Le progrès tient au petit nombre, la décadence au grand nombre.

Le mythe de la complexité et la dénonciation de la décadence engendrent l'impuissance. Et l'institution académique en est le premier responsable. L'Académie enseigne non seulement la complexité mais, surtout, la foi aveugle dans le mythe de la complexité. En ce sens, on abandonne la condition d'étudiant lorsqu'on a bien compris non pas la complexité en soi mais son mythe : on comprend qu'on n'est plus un citoyen quelconque à qui on doit expliquer la complexité des choses, mais on est un membre de l'élite capable d'expliquer ladite complexité. Également, la colère s'éteint lorsqu'elle reconnaît sa propre ignorance à l'égard de la complexité. Ce mythe générateur d'impuissance se rapporte aux deux mythes suivants.

### 3. Le mirage du poids de l'histoire

Le mirage de l'histoire nourrit le mythe de la décadence. Il s'agit d'une distorsion réductionniste du regard du passé consistant à ne voir le présent que comme le résultat inexorable des faits et des actions du passé. C'est une forme de « réalisme » qui en expliquant l'injustice par ses causes historiques, la justifie<sup>15</sup> et produit l'impuissance. Sa réussite doit à son ancrage dans notre habituel, regard du

---

<sup>14</sup> Je suis ici J. Rancière, *La haine de la démocratie*, La fabrique éditions, 2005, Paris.

<sup>15</sup> L'enchaînement chronologique et narratif peut nous mener à la justification de tout événement. Suivant les mots d'Arendt, « toute historiographie est nécessairement une guérison et de nombreuses fois une justification » (« A reply to Eric Voegelin » in *Essays in understanding 1930-1954. Formation, Exile, and Totalitarianism*, Schocken Books, New York, 2005, p. 403, ma traduction).

passé ou, plutôt, à notre « double expérience » du passé. Elle est « double » parce qu'elle nous présente les événements historiques d'une part comme des faits *figés* et, de l'autre, comme des faits *cohérents* dans un récit. « Figés », parce que nous constatons que tout ce qui a été et qui est advenu ne peut plus être autrement et ne peut pas non plus ne pas avoir été<sup>16</sup>. « Cohérents », parce qu'ils apparaissent à nos yeux dans un ordre successif, suivant la continuité du temps, et dans une narration ordonnée qui *enchaîne* les différents faits dans une unité ayant un sens. Les événements apparaissent donc si logiquement connectés que l'on oublie que les choses auraient pu se passer autrement. On néglige ainsi la potentialité, la contingence qui régit la sphère des affaires humaines ; on néglige le caractère contingent, et pour ainsi dire *injustifié*, des événements historiques. Dans le cas extrême, le récit historique nous amène à penser l'histoire en termes causaux.

Somme toute, la fixation et la cohérence nous empêchent de repérer la potentialité qu'à chaque moment portent les affaires humaines, l'indétermination propre des choses politiques (Abensour). Nous oublions ainsi que l'histoire dépend du pouvoir de la pluralité et nous commençons à penser l'histoire par ses « causes », « déterminations », « précédents », « tendances » ou « processus » historiques, etc.. C'est comme si, en visitant le passé à la recherche des affaires humaines, nous découvriions que le pouvoir des hommes de décider sur leurs propres affaires n'a été rien d'autre qu'un *mirage*.

Accepter cette perspective réductrice impliquerait d'accepter que le pouvoir des hommes puisse être déplacé de la Terre, en vertu de causes ou de déterminations historiques. Cela impliquerait aussi que dans le monde commun et partagé, certaines réalités surviennent qui, même si elles sont sous la responsabilité des hommes, ne dépendent pas de leur pouvoir<sup>17</sup>. Autrement dit, accepter le mirage du poids de l'histoire, c'est accueillir l'impuissance chez nous.

#### 4. Le faux réalisme politique

Le réalisme politique dominant se vante d'une connaissance de la « réalité » qui rassure son efficacité pratique. De même que le mythe de la complexité et que le mirage de l'histoire, ce réalisme politique s'attribue la neutralité politique et l'autonomie à l'égard de la morale. En effet, le réalisme politique nous informe sur les choses *telles qu'elles sont* au-delà de ce qu'elles *devraient être*. En conséquence, il peut y avoir des réalismes de gauche ou de droite, révolutionnaires ou défenseurs de l'État, réactionnaires ou progressistes. Machiavel est le nom de leur héros – pour ceci il faut certes payer un prix : ne point s'intéresser à ce qu'il a fait et écrit. Le réalisme politique suppose que la politique est lutte de pouvoir, rapport de forces, où le triomphe appartient à ceux qui possèdent plus de ressources et les utilisent de

---

<sup>16</sup> Contrairement au futur, où rien n'existe encore et où par conséquent, il est possible d'agir, l'irréversible reste dans le passé. Contrairement au présent, où tout se perd trop vite pour nos capacités de perception et de compréhension, dans le passé les faits apparaissent irréversibles et figés.

<sup>17</sup> Notre critique du mirage de l'histoire n'est pas, certainement, une critique de toute forme de compréhension de l'histoire ni une apologie du volontarisme.

la manière la plus astucieuse – l’astuce est aussi une ressource. Plus on est réaliste, plus de possibilités on aura de réussir en politique. Et réussir signifie ici l’emporter sur ceux ayant moins de ressources ou ne les utilisant pas de façon réaliste. L’emporter implique arriver au pouvoir et s’y maintenir. D’où l’idée que « pouvoir » est synonyme de capacité de s’imposer, de commander et d’être obéi.<sup>18</sup>

Dans cette perspective, le pouvoir coïncide avec des ressources manipulables : depuis les armes jusqu’à l’« image » en passant par les biens matériels, par les moyens de propagande et par l’idéologie. Les analystes du réalisme peuvent bien calculer et comparer les ressources des forces concurrentes de même que les techniciens du réalisme sont prêts à conseiller les différents partis à maximiser l’utilisation de leurs ressources. Dans la pratique, le réalisme indique ce qu’on peut et ce qu’on ne peut pas. En un mot, on mesure le pouvoir d’agir, la potentialité, en termes matériels. La politique est ainsi réduite à la possession, et « pouvoir » devient « avoir ».

Mais cette vision ne pourrait pas rendre complètement compte de ce qu’est la politique. À la rigueur, si le rapport de domination (commandement) était la seule expérience politique possible, alors toute domination – à vrai dire, la première et originelle – serait irrévocable et éternelle. Mais cela n’arrive pas. Et la possibilité que les dominés renversent le pouvoir et, si l’on veut, deviennent dominants, exige une potentialité, un *pouvoir autre*, indépendant des rapports de domination et de la possession de ressources. Ce potentiel changement nous amène à examiner ce qu’Arendt a appelé la « *prééminence* fondamentale du pouvoir sur la violence »<sup>19</sup>.

Dans le paragraphe suivant je vais développer l’idée de prééminence du pouvoir, dont l’oubli est, à mon sens, l’effet plus important d’un enseignement érigé sur le triple dispositif de la complexité, du poids de l’histoire et du réalisme politique. Il s’agit d’un oubli qui d’une part sépare la théorie de la praxis et, de l’autre, nous montre un triomphe de la théorie sur la pratique du fait de son ancrage dans les esprits et des gouvernants et des gouvernés.

## 5. La prééminence du pouvoir selon Arendt

Notre analyse doit dissocier le pouvoir de la pluralité des trois registres qui semblent le dissoudre et même le transformer en son contraire (l’impuissance) : le registre de la *techno-science*, le registre de l’*histoire précédente* et le registre de la *domination*. Voici les trois voies qui expliquent en même temps produisent l’impuissance, trois voies par lesquelles s’opère la séparation entre théorie et praxis. Il s’agit du simple expédient de « démontrer » que le savoir avance (la techno-science, l’histoire, la science politique, la sociologie) tandis que la société décline et se dégrade entre l’ignorance et l’impuissance. Une réponse à cette triple ruse exige de récupérer la *prééminence du pouvoir* sur la science, sur l’histoire et sur la violence et

---

<sup>18</sup> Pour une perspective critique proche de celle que nous proposons ici, voir Miguel Abensour, « Philosophie politique critique et émancipation ? », in *La philosophie et l’émancipation de l’humanité*, Journée de philosophie à l’UNESCO, 2002, Paris.

<sup>19</sup> *MIT*, p. 151.

la domination. Pour être bref, je vais me consacrer au dernier aspect, à savoir, la prééminence du pouvoir sur la violence et la domination ; ensuite, je reprendrai partiellement les deux autres aspects.

Qu'est-ce que le pouvoir et que signifie qu'il ait une prééminence ? Selon Hannah Arendt —à laquelle nous nous rapportons pour cette question— « [l]e pouvoir correspond à l'aptitude de l'homme à agir, et à agir de façon concertée »<sup>20</sup> et il dure autant qu'une pluralité d'hommes et de femmes demeurent « réunis par l'action et la parole »<sup>21</sup> créant ainsi un espace d'apparence pour de nouvelles actions et de nouvelles paroles. « Le pouvoir n'est jamais une propriété individuelle ; il appartient à un groupe et continue à lui appartenir aussi longtemps que ce groupe n'est pas divisé. »<sup>22</sup> Autrement dit, autant il y a d'espace d'apparence, autant il est du pouvoir et vice-versa, autant on est puissant, autant il est possible d'apparaître.

À cet égard, le pouvoir ne dépend pas de l'obtention ou de l'accumulation de ressources matérielles, du rang ou du titre, de la force du nombre assemblé ou de la puissance (ou l'astuce) individuelle. Le pouvoir dépend de la mise en scène d'un public, d'un espace public, par le biais de l'action et le discours. Le pouvoir est la capacité la plus indépendante qu'il existe : c'est l'autre nom de la liberté, de la capacité de créer par l'action de nouveaux commencements. Le pouvoir se distingue ainsi tant de la violence, qui a besoin d'instruments (armes, gaz ou, en cas de violence symbolique, des mots instrumentalisés) et peut être exercée par un seul individu, que de la domination, qui est un rapport hiérarchique de commandement-obéissance dépendant de la manipulation et de la violence.

De ceci, nous pouvons dégager que le pouvoir est *pluriel* et *potentiel*. Il est *pluriel* parce que, comme on a affirmé, il s'agit d'une capacité collective — de « plusieurs » et non pas d'un seul individu<sup>23</sup>. Il est *potentiel* parce qu'il ne peut ni se matérialiser, ni se posséder, ni s'emmagasiner. Le pouvoir n'est pas une chose ni une ressource. Il ne s'« actualise » qu'en tant que potentialité par les actions qui, elles, réouvrent toujours à nouveau la potentialité d'autres actions. Or, du fait qu'il ne se matérialise pas, et qu'il ne peut pas être agrippé, tout pouvoir qui ne se manifeste pas, se perd<sup>24</sup>.

Or, le pouvoir a aussi un caractère *prééminent*. Il a de la vis-à-vis de n'importe quelle organisation d'un régime ou d'une société —qu'elle soit violente ou consensuelle, simple ou complexe, etc.. Pour éviter de confondre cet aspect avec l'idée chronologique de ce qui « précède », il convient de revenir sur les termes utilisés par Arendt : il s'agit de la « *prééminence* fondamentale du pouvoir sur la violence » ; c'est aussi une prééminence vis-à-vis d'un gouvernement quelconque,

---

<sup>20</sup> *MV*, p. 144.

<sup>21</sup> Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calmann-Lévy, 1983, Paris (*CHM*), p. 259.

<sup>22</sup> *MV*, p. 144.

<sup>23</sup> À propos de la pluralité Arendt dit aussi : « Le seul facteur matériel indispensable à l'origine de la puissance est le rassemblement des hommes. » (*CHM*, p. 261)

<sup>24</sup> *CHM*, p. 251.

idée illustrée à plusieurs reprises par Arendt avec la phrase de Madison qui dit que « Tout gouvernement repose sur l'opinion »<sup>25</sup>.

Voyons ce dernier caractère. L'idée de prééminence du pouvoir, même si elle se légitime par plusieurs arguments (impossible de les développer ici), peut être affirmée en tant que *postulat* théorique et pratique<sup>26</sup>. Elle nous permet d'élaborer une critique des trois dispositifs de l'impuissance tout en encourageant l'action collective. En un mot, la prééminence du pouvoir ouvre la voie à une critique pratique. Or, qu'est-ce qu'Arendt nous enseigne de cette prééminence du pouvoir ? :

*« Les moyens de la violence deviennent inutiles quand on n'obéit plus aux ordres, et le facteur décisif n'est plus alors une question d'obéissance au commandement, mais un problème d'opinion : celle du nombre plus ou moins grand de ceux qui sont du même avis. Tout dépend du pouvoir qu'il y a derrière la violence. (...) l'obéissance civile (...) n'est que la manifestation extérieure du soutien et du consentement. »*<sup>27</sup>

Voici qu'Arendt retourne le sens commun : ce n'est pas que la domination — être obéi — dépend de la violence mais, au contraire, c'est la violence qui dépend de la domination. D'abord, on domine (on est obéi) ; ensuite, on devient capable de mobiliser la violence. Or, de quoi dépend-elle l'obéissance — et par conséquent, la violence ? Elle dépend, nous dit Arendt, de l'opinion, du soutien, du consentement. En bref : la violence dépend du pouvoir. « Tout dépend du pouvoir qu'il y a derrière la violence ». Le pouvoir de la pluralité a une prééminence sur la violence et sur la domination.<sup>28</sup>

Alors, le pouvoir n'est que l'opinion de la pluralité. Et cette opinion peut changer en ayant pour conséquence le renversement de la situation, en l'occurrence, elle peut faire que les armes changent de mains :

*« Dans une confrontation où la violence seule s'oppose à la violence, le gouvernement a toujours bénéficié d'une supériorité absolue ; mais cette supériorité n'existe que pour autant que la structure du pouvoir gouvernemental demeure intacte — c'est-à-dire aussi longtemps que l'on obéit aux ordres et que l'armée, ou les forces de la police, sont prêtes à faire usage de leurs armes. Quand ce n'est plus le cas, la situation se renverse brusquement. Non seulement la rébellion n'est plus réprimée, mais les armes elles-mêmes changent de mains ».*<sup>29</sup>

Il est certain que la violence est toujours dépendante. Du fait de sa nature instrumentale, la violence n'est rien par elle-même ; elle a besoin d'être utilisée et orientée de même que tout instrument nécessite d'être pris, employé, manœuvré. Elle arrive, pour ainsi dire, nécessairement après la force ou le pouvoir pour cette seule et simple raison : il faut toujours un minimum de force pour prendre une arme et un groupe de subordonnés pour dominer au moyen des baïonnettes une opposition nombreuse. Lorsque la violence intervient dans la sphère des affaires humaines (ce qu'on appelle « violence *politique* » ou « domination » au moyen de la

---

<sup>25</sup> Cf. *MI*<sup>2</sup>, pp. 141, 151.

<sup>26</sup> Je prends l'idée de « postulat » de M-C Caloz-Tschopp, *op. cit.*

<sup>27</sup> *MI*<sup>2</sup>, p. 149, c'est moi qui souligne (traduction modifiée).

<sup>28</sup> De même, on peut affirmer que l'impuissance dépend du pouvoir. Si le pouvoir ne dépend que du pouvoir, alors le manque de pouvoir, l'impuissance, dépend du pouvoir.

<sup>29</sup> *MI*<sup>2</sup>, pp. 148-149, c'est moi qui souligne.

violence), sa dépendance du nombre devient plus évidente. Parce qu'il ne suffit pas un fusil pour maintenir assujettie une pluralité d'individus et parce qu'un seul individu ou un petit nombre n'a assez de force pour lever l'arsenal nécessaire à l'imposition du joug.

L'histoire nous enseigne que le cours de toute domination, même la plus violente, peut être inversé. C'est sur ce fait fondamental que repose la réponse qui peut être apportée au « réalisme » politique. Il est dans notre histoire une quantité de régimes où le petit nombre subjugué la majorité au moyen des armes, de la terreur, du mensonge et de la propagande. Tout cela constitue une réalité peu discutable.

Néanmoins, si nous nous limitons à une telle description, nous devrions en conclure que toute domination est éternelle et irréversible. En effet, rien ne peut inverser le cours d'une réalité décrite ainsi, d'une réalité réduite à la terreur et à la peur, au mensonge et à l'impuissance. À moins qu'à un moment donné, ceux qui obéissaient arrêtent d'obéir et ceux qui avaient une opinion en adoptent une autre. C'est-à-dire, à moins qu'on commence à parler du pouvoir et qu'on reconnaisse la prééminence du pouvoir sur la violence et sur la domination. Mais les changements d'« obéissance » et d'opinion ne sont pas pris en compte dans les descriptions « réalistes ». Pourtant, les changements et la possibilité qu'ils aient lieu (la liberté) font également partie de la réalité.

Derrière la violence et la domination il apparaît toujours une instance prééminente et décisive, l'instance du pouvoir, qui peut faire que les armes changent de mains, c'est-à-dire, que les hommes changent d'opinion. C'est dans le domaine du pouvoir où *se renversent les situations*. Postuler ceci, l'idée de prééminence du pouvoir, c'est sauver de l'oubli le pouvoir de la pluralité, hommes et femmes, et travailler contre la brèche que les institutions d'enseignement ouvrent entre théorie et praxis. C'est aussi récupérer des vocations pratiques et soutenir des émotions colériques.

## Conclusion

Au cours de ces pages, on a essayé d'associer la colère plurielle, la prééminence du pouvoir et nos inquiétudes sur la manière dont nous apprenons à penser la politique et sur l'influence des institutions académiques à l'égard de la vocation pratique des étudiants. On a réfléchi sur la signification de la colère et sur les dispositifs qui la rendent impuissante. Ces dispositifs –le mythe de la complexité et la décadence, le mirage de l'histoire et le faux réalisme politique– sont mis en circulation depuis les claustrales académiques. Ce sont les mêmes dispositifs qui tout en ouvrant une distance entre théorie et pratique détruisent la vocation pratique des étudiants. Il en découle l'oubli de cette expérience qu'on peut reconnaître facilement dans l'action : la prééminence du pouvoir.

À mon avis, l'enseignant devrait constamment récupérer de l'oubli la prééminence du pouvoir. Aussi, nous devrions nous souvenir de cette prééminence dans les moments de colère, pour que celle-ci ne meure pas. Et cette émotion qui

nous jette hors de nous, nous devrions la suivre dans son mouvement vers l'extérieur en nous engageant avec nos égaux en vue d'engendrer des espaces de pouvoir. Il faut que la colère soit plurielle pour qu'elle actualise la prééminence du pouvoir. C'est la seule façon d'éviter qu'elle ne devienne impuissance.

On pourrait objecter que c'est trop demander. Cependant, il ne faut plus d'effort pour ces buts que pour soutenir et répandre les trois dispositifs de l'impuissance –on l'a déjà dit, *tout* dépend d'un pouvoir prééminent. Il s'agit alors de réorienter ces énergies de manière à tenir une attention tenace vers ce qui se passe autour de nous... et il s'agit aussi, dis-je pour conclure, de ne pas oublier l'inquiétude de La Boétie :

« je désirerai seulement qu'on me fit comprendre comment il se peut que tant d'hommes, tant de villes, tant de nations supportent quelquefois tout d'un Tyran seul, qui n'a de puissance que celle qu'on lui donne (...) Chose vraiment surprenante (et pourtant si commune, qu'il faut plutôt en gémir que s'en étonner !) c'est de voir des millions de millions d'hommes, misérablement asservis, et soumis tête baissée, à un joug déplorable, non qu'ils y soient contraints par une force majeure, mais parce qu'ils sont fascinés et, pour ainsi dire, ensorcelés par le seul nom d'un, qu'ils ne devraient redouter, puisqu'il est *seul*, ni chérir, puisqu'il est, envers eux tous, inhumain et cruel. (...)

Mais, ô grand Dieu ! qu'est donc cela ? Comment appellerons-nous ce vice, cet horrible vice ? N'est-ce pas honteux, de voir un nombre infini d'hommes, non seulement obéir, mais ramper, non pas être gouvernés, mais tyrannisés (...) ? Souffrir les rapines, les brigandages, les cruautés, non d'une armée, non d'une horde de barbares, contre lesquels chacun devrait défendre *sa vie* au prix de tout son sang, mais d'un seul (...) Nommerons-nous cela lâcheté ? (...) Si deux, si trois, si quatre cèdent à un seul ; c'est étrange, mais toutefois possible ; peut-être avec raison, pourrait-on dire : c'est faute de cœur. Mais si cent, si mille se laissent opprimer par un seul, dira-t-on encore que c'est de la couardise, qu'ils n'osent se prendre à lui (...) ? Deux hommes et même dix peuvent bien en craindre un, mais que mille, un million, mille villes ne se défendent pas contre un seul homme ! Oh ! Ce n'est pas seulement couardise, elle ne va pas jusque-là (...) Quel monstrueux vice est donc celui-là que le mot de couardise ne peut rendre, pour lequel toute expression manque, que la nature désavoue et que la langue refuse de nommer ?... »<sup>30</sup>

## Références

Chercheur du Conseil National de Recherches Scientifiques et Techniques (CONCIET/Argentine), Institut de Recherche Gino Germani, Université de Buenos Aires.

---

<sup>30</sup> La Boétie, Étienne de, *Le Discours de la Servitude Volontaire*, Petite Bibliothèque Payot, sous la responsabilité de M. Abensour, 2002, Paris, pp. 194-197.

- “Dire la vérité en politique. Penser l’Argentine avec Hannah Arendt”, en *Philosophie politique et état de la démocratie*, sous la responsabilité de Laura Brondino, Jorge Dotti et Patrice Vermeren, L’Harmattan, 2007, Paris, pp. 329-361.
- « Memorias de la transición : la sociedad argentina ante sí misma (1983-1987) », *Cultura y Política*, Ed. Departamento de Política y Cultura – Universidad Autónoma Metropolitana (México), primavera 2009, N° 31, 2009 (pp. 9-26).
- « Le mensonge organisé pendant la dernière dictature argentine. Penser la société avec H. Arendt ». *Tumultes*, N° 30, mai 2008, Editions Kimé, Paris, pp. 195-214.