

## Triomphe du modèle domestique et paupérisation du politique

\*

En janvier 62 (av. J.-C.), Catilina trouve la mort, “percé de coups” nous rapporte Salluste, après avoir valeureusement livré combat. L’homme, un temps allié à César, avait fait trembler la république romaine. Que voulait-il ? Quel était son programme ? La chose était assez simple en vérité: suivant une vieille tradition, il convenait de (ré)concilier l’aristocratie (classe d’où était issu Catilina) et la plèbe sans laquelle aucun projet politique - fût-il trompeur - n’était pragmatiquement réalisable. Catilina n’était sans doute ni pire ni plus recommandable que bien des démagogues (au sens où nous l’entendons aujourd’hui) qui ont bâti leur carrière, avec plus ou moins de bonheur, sur l’escroquerie intellectuelle (et, à l’occasion, pécuniaire), sur le faux-semblant, sur l’esbroufe et sur la corruption. Catilina demeure cependant digne d’intérêt dans la mesure où il incarne la figure désormais légendaire du parvenu satisfait de lui-même, libre de moeurs et volontiers provocateur, animé dans tous les domaines d’un insatiable appétit de conquête(s) qu’il lui faudra relancer à tout moment dans la crainte irréfragable d’un subit arrêt sur image.

Cicéron, consul et orateur - en bon Académicien - tempère dans un premier temps (Première Catilinaire) tant d’ardeur parfois échevelée.<sup>1</sup> Il calcule, raisonne (même processus en la circonstance), suppute, décide: renvoyer l’agitateur, mais ne point le condamner; le livrer en somme à ses démons (quand bien même il retrouverait ses complices de conjuration), l’abandonner à ses fantasmes de pouvoir, sinon de puissance; le laisser enfin en compagnie de ces rassemblements hétéroclites qui jamais ne feront une république, une “chose commune”.

Salluste et Cicéron décrivent avec précision les forces qui soutiennent l’entreprise de Catilina. Ce sont des parvenus, des surendettés, des déclassés, des soldats perdus,<sup>2</sup> des épaves (tout ce que la république a suscité et réprouvé tout à la fois), prêts à tout pour récupérer un rudiment de privilège, à défaut de dignité. Aristocrates ruinés, prolétaires indigents se rejoignent dans ce combat incertain. En d’autres temps (le nôtre), on aurait pu sans trop forcer la note évoquer un processus fascisant; mais, anachronisme pour anachronisme, “populisme” correspondrait sans doute mieux à ce qui était alors réellement en jeu. Or, la politique qui, par définition et par vocation, n’a de sens que par rapport au peuple, est aussi constamment menacée dans son exercice, mais aussi dans son existence même, par cette excroissance de la souveraineté populaire qui a nom “populisme”. Le “populisme” est, à tous les sens du terme, la politique du pauvre, puisqu’il prétend restituer au “pauvre” sa dignité et ses moyens au moment même où il n’a de cesse d’appauvrir (financièrement, moralement, culturellement) celui auquel il prétendait consacrer toutes ses forces et apporter toutes ses convictions. Catilina incarnait à sa manière (il ne sera, cela va sans dire, ni le premier ni le dernier) une entreprise de paupérisation du politique: tout d’abord, en réduisant l’action politique à une affaire de prestige personnel; ensuite, en considérant le champ politique comme un terrain domestique et en érigeant en conséquence l’aventure individuelle en modèle de tout gouvernement de la cité.

---

<sup>1</sup> Avant de se rallier, dans la Quatrième Catilinaire, contre César mais avec Silanus, à la condamnation à la peine de mort. Je renvoie à Salluste, Cicéron, *L’affaire Catilina*, trad. par Germaine Roussel de Salluste, *La conjuration de Catilina* et Cicéron, *Les Catilinaires*, U.G.E., 10/18, 1964.

<sup>2</sup> Essentiellement des vétérans de l’armée de Sylla qui, en tant que dictateur perpétuel, fit trembler la république sur ses bases avant d’abdiquer en 79 av. J.-C.

Catilina, d'après ce que nous savons, n'était pas non plus étranger à une certaine mise en scène de sa personne, à un exhibitionnisme plutôt assumé, à l'affichage peu embarrassé de sa vie privée. Ce sont là en vérité choses de peu d'importance tant qu'elles ne contribuent pas à la volonté délibérée d'en faire un argument de vente politico-médiatique. Cicéron ne manquait pas de relever ces manques, même s'il n'en faisait pas le centre de sa diatribe: cette paupérisation-là, cette "peoplelisation" ou "pipolisation" dirions-nous aujourd'hui dans notre approximatif français, n'était pas au coeur de sa charge. Que Catilina se soit volontiers exhibé avec ses favoris, ses hétaires, dans de fins banquets où le discours philosophique n'était pas forcément le bienvenu, cela ne représentait pas aux yeux de l'orateur le symptôme terminal du déclin politique. Il est vrai que bien d'autres s'y sont livrés avec plus ou moins de constance, sans que le crédit qui leur était attaché en fût pour autant terni à jamais; tout au contraire, la mise en scène spectaculaire du plus intime a pu, en certaines époques, faire partie intégrante des techniques de gouvernement.<sup>3</sup> La difficulté est d'une autre nature: elle concerne en réalité une forme de pensée que l'on pourrait, à nos risques et périls, analogiquement rapprocher de ce que nos voisins italiens ont depuis presque trente ans théorisé sous l'appellation de *pensiero debole*. « La pensée faible, déclare Gianni Vattimo (l'un des promoteurs avec avec P.A. Rovatti, de ce courant de pensée) est plutôt une théorie philosophique de l'affaiblissement comme sens de l'histoire de l'être. »<sup>4</sup> L'inspiration heideggerienne est revendiquée; Nietzsche - lui-même volontiers "heideggerisé" pour les besoins de la cause - y joue sa partie. Un certain post-modernisme prend ainsi ses aises. Sans doute convient-il d'entendre désormais que, dans le sillage de la récusation convenue des "grands récits" que le XIX<sup>e</sup> siècle s'était attaché à élaborer (Hegel, Marx, entre autres), mais tout autant dans le déni des autorités métaphysiques qui avaient promu l'étant suprême au détriment de l'Être condamné à un oubli fatal, surgit la volonté affirmée d'un pragmatisme de bon aloi, encore que non dépourvu de souci existentiel,<sup>5</sup> néanmoins guidé par une *phronêsis* bien inspirée, sachant clairement et distinctement assigner au politique la tâche qui lui revient en son lieu même, son *topos*, en renonçant à toute utopie, toute uchronie, toute atopie (à entendre ici comme étrangeté ou bizarrerie). Cette politique apparemment "raisonnable" ou "raisonnée", aux antipodes de toute rêverie vespérale, volontiers adossée au fameux "désenchantement" qui, depuis quelques décennies, inspire les meilleures plumes, se révèle finalement assez conforme à l'idéal volontiers conforté de nos jours de "gestion" tranquille et sans histoire de nos affaires courantes. A cet égard, Paolo Rossi avait ironiquement et poétiquement posé le diagnostic lorsqu'il déclarait qu'à ses yeux, la pensée faible « apparaît comme une variété, amoureusement cultivée en serre, d'une herbacée luxuriante qui s'était diffusée dans toute l'Europe ».<sup>6</sup> Certes, une pensée "faible" qui insiste sur l'affaiblissement de l'être dans le cadre d'une philosophie de l'histoire revue à la sauce heideggerienne n'est pas *a priori* un symptôme d'appauvrissement ou de paupérisation de la pensée, d'autant qu'à la différence de l'*arte povera* les matériaux qui alimentent la réflexion ne sont pas les déchets dont on fera à l'occasion oeuvre d'art, mais bien plutôt les vestiges d'une tradition qui, pour décriée qu'elle soit, n'en demeurent pas moins les

<sup>3</sup> La discrétion, face à la vie privée des puissants, est plutôt chose récente. Les "favorites", sous l'ancien régime, s'inscrivaient tout naturellement dans le système d'influence qui présidait à l'octroi des charges. Nul monarque ne songeait à dérober au regard du peuple celle qui était officialisée deuxième dame de France; il importait, au contraire, de l'introniser et de la montrer (au moins pour un temps).

<sup>4</sup> Interview de Vattimo du 29 mars 1993 à Turin, in Anne Staquet, *La pensée faible de Vattimo et Rovatti: une pensée-fable*, Paris, L'Harmattan, 1996, p.173.

<sup>5</sup> R. Rorty n'hésitait pas à se réclamer lui-même de cette *weak thought* (*Essays on Heidegger and others*, Cambridge University Press, 1991, p.6).

<sup>6</sup> P. Rossi, "Antichi, moderni, postmoderni", *Il Mulino*, 1988 (cité par A. Staquet, *op. cit.*, p. 96).

reliefs d'une aventure qui doit susciter une *pietas*.<sup>7</sup> On ne pourra pour autant s'empêcher de discerner dans ce courant de pensée, sinon un appauvrissement de la velléité philosophique, du *philosophischen Drang*, du moins ce qu'il faudra bien considérer comme une relative "paupérisation" intellectuelle dans la mesure où la reprise lancinante du thème heideggerien de l'oubli de l'Être qui, par surprise, au sein même du triomphe planétaire de la technique, pourrait trouver une issue improbable dans l'*Ereignis* dont serait porteur, à son insu, le *Gestell*, nous assignerait la tâche de héraut trompetant tout autant que de faraud bien berné. C'est ici, qu'on le veuille ou non, que l'"affaiblissement" de la pensée rejoint la "paupérisation" du citoyen soudain dépossédé de ses droits élémentaires.

On ne pourra s'empêcher - mais par un autre biais - de retrouver en cette occasion le modèle domestique qui anime de nos jours certaines perceptions coutumières du politique. L'"affaiblissement" est aussi à sa manière un "appauvrissement": ce peut être une manière de se débarrasser de ses scories, de s'épurer ou de se purifier; de se désencombrer surtout de ses ornements, de son strass, de jeter par-dessus bord tout témoignage de luxe ou de clinquant et, dans la perspective d'une ascèse quasiment cynique, renoncer dès lors à tout artifice perturbateur d'une nature réputée bien ordonnée. Cet appauvrissement-là ne peut être que volontaire, non assujéti à une condition sociale d'emblée défavorisée. Il représente à bien des égards le contraire de la prolétarisation qui suppose, quant à elle, une dépendance immédiate. Cet appauvrissement revendiqué comme mode de vie inspiré d'un naturalisme immédiat ne reconnaît comme dépendance à combattre que la gloriole et l'écran de fumée.<sup>8</sup> Le clochard - fût-il philosophe à la manière de Diogène - n'est certainement pas un prolétaire: la dépendance dont il veut se déprendre est sans doute tout à la fois intellectuelle, morale et sociale; elle n'est nullement économique, à moins de supposer que l'assaut déjà mené contre une certaine forme de "société de consommation" ait pressenti les linéaments d'une envahissante "aliénation". Toutefois, cet appauvrissement, en vertu d'un idéal de transparence déjà bien installé, ne laisse pas d'être accompagné de l'affichage sans vergogne de sa propre "nature" volontiers hédoniste, par l'étalage - dans sa version moderne ou postmoderne - de ses amours, de ses relations mondaines, voire de ses connivences. Attitude cynique là encore, mais d'une autre manière, puisque le mouvement cynique, depuis la Grèce ancienne, s'est toujours partagé entre ces deux versants apparemment contradictoires mais finalement assez complémentaires: ascétisme/hédonisme, discrétion/exhibition, renoncement/affirmation. Or, cet appauvrissement est traditionnellement inséparable d'un retrait du politique: à la différence de la perspective platonicienne ou aristotélicienne, le cynisme n'a pas vocation à former le bon citoyen, à instruire une pédagogie civique. Le repli sur une vie conforme à la nature exige l'autarcie du sage, qui n'est pas celle du citoyen accompli; la liberté, l'*éleutheria*, est ici l'attitude de celui qui a rompu tous les liens qui le rattachent aux valeurs communes de la cité, qui n'est plus l'esclave de la coutume ou de la loi, et qui prétend ne dépendre que de lui-même au fil des circonstances auxquelles il doit forcément s'adapter<sup>9</sup>. De la proclamation, parfois insistante, de la citoyenneté du monde, on ne doit pas inférer que l'on est partout chez soi, mais bien plutôt que l'on n'est nulle part chez soi, dans la

<sup>7</sup> Voir la traduction par A. Staquet (*op. cit.*, p.166) de G. Vattimo, "Dialettica, differenza, pensiero debole" (G. Vattimo, P.A. Rovatti (éd), *Il pensiero debole*, Milan, Feltrinelli, 1983).

<sup>8</sup> La *doxa* (gloriole) et le *tuphos* (écran de fumée) dans la littérature cynique.

<sup>9</sup> Le thème de l'adaptation aux circonstances (*péristasis*) est fort insistant dans la littérature cynique. On le trouve suggéré chez Diogène Laërce (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, VI, 22 et 63) et développé dans les diatribes de Télès transmises par Stobée (voir Télès et Musonius, *Prédications*, trad. A.J. Festugière, Paris, Vrin, 1978, p.20 *sq.*): il faut adapter sa conduite aux circonstances comme un acteur s'adapte aux différents rôles qu'il est appelé à jouer, comme le marin qui navigue suivant le vent et selon les conditions du moment, comme le soldat qui s'adapte à son équipement.

marge symbolisée par le *pistos*, la jarre dans laquelle Diogène se réfugie. C'est dans cette désaffiliation volontaire qu'appauvrissement revendiqué et paupérisation du politique se rejoignent.

\*

La mise en relation de ces diverses figures (affaiblissement, appauvrissement, paupérisation) rencontre, semble-t-il, son lieu d'exercice privilégié dans ce que j'ai appelé le modèle domestique du politique qui effectue de nos jours un retour fracassant sur la scène politico-médiatique, alors même que la pensée politique moderne (au moins depuis David Hume, Adam Smith et quelques autres) n'avait eu de cesse d'en dénoncer les méfaits. « Les familles particulières sont les vrais modèles des Républiques », affirmait Richelieu dans son *Testament politique*. Thomas Mun écrivait de son côté: « Il en est de même du trésor d'un royaume que du bien d'un particulier qui, ayant une très grande quantité de marchandises, ne cesse pourtant pas de faire son commerce avec ce qui lui reste d'argent comptant et d'acheter encore tous les jours d'autres marchandises. »<sup>10</sup> Selon Locke, « un royaume s'enrichit ou s'appauvrit de la même manière qu'un fermier et pas autrement. »<sup>11</sup> Il rejoint d'ailleurs ainsi, par un autre biais, son adversaire de toujours, Filmer, qui déclarait quant à lui: « Si nous comparons les devoirs naturels d'un père avec ceux d'un roi, nous constatons qu'ils sont tout un, sans la moindre différence à l'exception de leur ampleur et de leur étendue. Comme le père vis-à-vis d'une seule famille, de même, le roi, comme père d'une multiplicité de familles, élargit ses soins de manière à préserver, nourrir, vêtir, instruire et défendre la république entière. »<sup>12</sup> C'était précisément contre l'analogie famille/nation, contre l'assimilation négociant/royaume, que Hume, dans le manifeste inaugural de ses *Discours politiques* de 1752 introduisait une distinction fondamentale entre “circonstance particulière” et “sujet général”, “délibération particulière” et “raisonnement général”<sup>13</sup>: c'était là manière de suggérer que le rôle de conseiller du Prince ne saurait revenir au négociant ou au banquier, dont le calcul est nécessairement limité à une série de circonstances particulières et dont le mode de penser, suffisant peut-être pour assurer un enrichissement progressif ou pour éviter une faillite, se révèle inapte à l'administration générale des affaires d'un pays. En somme, inscrit dans la tradition d'une économie politique construite et prodiguée sous la forme du conseil<sup>14</sup>, Hume donne congé à cette tradition en refusant de confondre conseil et recette. La politique est chose trop sérieuse et trop grave pour être abandonnée à un mode de calcul qui peut se révéler pertinent lorsqu'il se déploie dans le cadre d'intérêts privés, mais dont il est avéré qu'il est complètement inadapté, et même injuste, quand on prétend en faire une règle de gouvernement. Ce qui est alors combattu, c'est bien l'idée qu'une nation serait comme une grande famille ou une vaste entreprise qui devrait équilibrer son budget à l'intérieur, sa balance commerciale à l'extérieur. Il s'agissait, à l'époque de Hume, de dénoncer comme ruineuses, aberrantes, absurdes, toutes les mesures contraignantes qui pesaient sur les échanges et qui, dans le respect de trains de mesures que Smith rapportera plus tard à ce qu'il appelle le “système

---

<sup>10</sup> Thomas Mun, *Traité du Commerce*, trad. de l'anglais par L.V., A Paris, chez Gervais Clousier, 1674, p.51.

<sup>11</sup> *Some Considerations on the lowering of interest* (1691), *Works*, London, 1823 (reprinted by Scientia Verlag Aalen, Darmstadt, 1963, vol. V, p.19).

<sup>12</sup> Robert Filmer, *Patriarcha*, in Franck Lessay, *Le débat Locke-Filmer*, Paris, PUF, “Léviathan”, 1998, p.161 (trad. de F. Lessay).

<sup>13</sup> Voir *Discours politiques*, trad. F. Grandjean, éd. bilingue, Mauvezin, T.E.R., 1993, p.10-11.

<sup>14</sup> Rappelons que l'expression “économie politique” est introduite par Antoine de Montchrestien, auteur d'un *Traité de l'économie politique* (1615) en forme, pour l'essentiel, de conseils et de suppliques.

mercantile”, reposent sur le dogme de l’équilibre budgétaire et de la balance du commerce. Contre la représentation effectivement “mercantiliste” d’un stock fini de richesses (un jeu à somme nulle) obligeant les nations européennes à “entreprendre” (au sens guerrier du terme) les unes sur les autres, puisque ce que l’un gagne est forcément perdu par l’autre, il s’agit de considérer qu’à une concurrence reposant sur la rivalité, la “jalousie”, doit se substituer, dans une économie en voie de mondialisation (déjà), une concurrence conçue comme émulation: ce que l’un gagne n’est pas forcément perdu pour l’autre. Il se trouve que nous traversons maintenant une époque qui, tout en ayant en apparence entériné cette vision des choses, ne cesse, dans les pratiques qu’elle développe comme dans l’idéologie qui en soutient les procédures, de faire retour à ce que les pionniers du “libéralisme” avaient cru pouvoir définitivement évacuer. Le discours du “management” qui imprègne aujourd’hui la sphère publique, jusque dans les secteurs de l’éducation et de la santé, représente la pointe avancée de l’emprise du modèle domestique dans le champ politique: il n’est plus seulement question de réduire l’intervention de l’Etat à peau de chagrin en transférant dans le secteur privé l’essentiel de ses fonctions traditionnelles, sans en exclure (conformément au dogme monétariste élaboré par l’école de Chicago) éventuellement les plus “régaliennes”; il s’agit bien désormais de considérer l’Etat comme une entreprise privée, de ramener le citoyen au statut de consommateur (et, éventuellement, de travailleur) “atomisé” ou “communautarisé”, en réduisant toujours plus les liens de solidarité qui sont au fondement même du tissu social, en substituant au gouvernement des hommes l’étrange notion de “gouvernance” censée rationaliser administrativement les relations sociales dans le cadre de stratégies par objectifs prioritairement soumises à un impératif d’efficacité.<sup>15</sup>

C’est ici que se révèle avec éclat la paupérisation du politique qui n’est autre, en l’espèce, que le symptôme de ce “mépris” du politique, des politiques et de la politique, dont on nous rebat les oreilles depuis plus d’une décennie. Ladite paupérisation condense et renforce à sa manière les processus d’affaiblissement et d’appauvrissement précédemment évoqués auxquels il lui est loisible, au demeurant, de s’alimenter lorsque viennent sur le devant de la scène la fragmentation des objectifs induite par un post-modernisme militant (en lieu et place d’un projet de société politiquement construit), la nécessité de s’adapter aux circonstances (en lieu et place d’un volontarisme politique correctement ajusté), ce mélange de retenue et d’hédonisme susceptible, grâce à la participation de chacun, de réduire, par un nouveau tour de dénégation, la dimension conflictuelle propre à toute société (et précisément reconnue comme telle en régime démocratique) en ramenant l’*agôn* à une saine concurrence déployée au sein d’un concours de forces correctement orienté.

De l’affaiblissement de la pensée au retrait du politique (induit par l’appauvrissement volontaire), de ce retrait au mépris du politique (appuyé sur l’apologie de la gestion), la pente pourrait presque sembler fatale. Le triomphe du modèle domestique du politique, qui, accessoirement, fait mine d’ignorer que l’on est toujours le domestique de quelqu’un, représente la paupérisation suprême du politique, l’étape ultime d’un processus de dépolitisation qui conduirait à l’anesthésie de la citoyenneté, à la fragilisation de la démocratie, à l’indifférence généralisée.

Du populisme initialement évoqué<sup>16</sup> à la domesticité insolemment imposée, il se peut, après tout, que la conséquence ne soit pas totalement incongrue.

\*

---

<sup>15</sup> Pour une étude précise et pertinente de la notion, je renvoie à l’article d’Albert Ogien: “La gouvernance, ou le mépris du politique” dans *Cités*, n°32, 2007, p.137-155.

<sup>16</sup> A propos du “clientélisme”, on ne saurait, encore aujourd’hui, se passer du maître-ouvrage de Fustel de Coulanges, *La cité antique* (Paris, Champs-Flammarion, 1984).

Doit-on pour autant en conclure que le salut – une restauration de la primauté du politique – doive être recherché du côté d’une revalorisation de l’utopie, si décriée après la destitution globale des ”grands récits” et la promotion postmoderne du fragmentaire ?

La question mérite d’être posée tant il apparaît que le genre (théorique, littéraire, cinématographique) aujourd’hui dominant relèverait plutôt de la dystopie, de la contre-utopie, qui, portant à incandescence certains traits accusés ou larvés de l’organisation sociale, met en scène un devenir catastrophique et désespérant (le contraire justement du Principe espérance) dont la vertu critique (par anticipation) se démarque fondamentalement de la vertu critique (par contraste projeté) ordinairement attribuée à l’utopie en tant que telle. Lorsque le principe de responsabilité (qui n’a certes rien de scandaleux) se substitue au principe d’espérance, une certaine forme de renoncement se profile à l’horizon quelles que soient par ailleurs les ”précautions” alléguées. A certains égards, une théologie bien tempérée vient prendre la place d’un messianisme laïcisé.

On pourrait aller plus loin et considérer qu’utopie et dystopie sont comme les deux faces d’une même pièce où s’inscrit en creux, mais de façon différenciée, la critique, voire le rejet, de l’organisation sociale en vigueur. Dans les deux cas, le procédé mis en œuvre entretiendrait une connivence avec le ”négatif” au sens photographique du terme.

Quoi qu’il en soit, en première approche, le genre de l’utopie met en place un registre dans lequel la valorisation du politique prend le contre-pied du marasme social. Loin de constituer un appauvrissement, l’utopie – surtout dans son versant positif – se propose de rehausser la dignité de l’instance politique dans tous les compartiments de la vie sociale. D’un certain point de vue, l’utopie relève de l’omni-politique, met en exergue sa toute-puissance souhaitée jusque dans le contrôle parfois tatillon des conduites individuelles. Raison pour laquelle on n’a pas manqué d’y dénoncer à l’occasion les prémices d’une entreprise totalitaire.

Cependant, à y regarder de plus près, cette précellence de l’instance politique sur toute autre forme d’organisation sociale n’est pas étrangère à une certaine conception bien déterminée du pouvoir politique. Pour le dire en un mot, ladite conception nous orienterait vers une variante du paternalisme, fût-il d’obédience pastorale, plutôt que vers la mise en œuvre d’un contrat ou d’une convention, élaboré ou souscrit de manière volontaire ou spontanée : « La communauté établie par la nature, écrivait Thomas More<sup>17</sup>, rend les conventions inutiles ».

Nous savons bien, de plus, que le propre de l’utopie est, entre autres, de prêcher la frugalité et de dénoncer le luxe ostentatoire. C’est ainsi, pour prendre cet exemple, que la contestation du luxe chez un auteur comme Fénelon prend place dans une conception générale du gouvernement où les liens directs du souverain avec ses sujets sont proposés comme exigence préalable à toute mesure politique. Le moralisme sévère professé par Fénelon – quelles que soient les/ou à cause des préoccupations humanitaires qui l’animent (la misère du peuple face au luxe insolent de Versailles) – s’appuie sur la relation directe du gouvernant aux gouvernés, sur la fusion de la vertu et de l’austérité et, en dernière instance, sur un modèle domestique de l’économie politique lié à l’ascétisme chrétien : chaque peuple y est considéré comme ”une grande famille” et le roi ”comme un père de famille”.<sup>18</sup> L’univers de Fénelon, que Bayle critiquera le premier avec l’énergie que l’on sait, est finalement – comme le plus souvent dans la littérature utopique – refus de l’économie monétaire développée.<sup>19</sup> La représentation idyllique d’une petite société patriarcale

<sup>17</sup> *L’Utopie*, trad.. Marie Delcourt, Paris, GF-Flammarion, 1987, p.200.

<sup>18</sup> *Les aventures de Télémaque*, Paris, Garnier (reprise de l’éd. de 1824), liv. XVII, p.458 ; liv. XVIII, p.477.

<sup>19</sup> Ou même, tout simplement, de l’économie monétaire : « Là où tout le monde mesure toutes choses par l’argent, écrit le maître du genre, il est à peine possible d’établir dans les affaires publiques un régime qui soit à la fois juste et

voudrait correspondre à une réalité passée et passablement idéalisée où l'apologie de la simplicité rejoint le mythe de l'âge d'or,<sup>20</sup> temps où l'abondance des avantages extérieurs permet une vie simple et sans problème, où le travail est réduit à un minimum d'effort, où la propriété n'a pas forcément de place, où la justice elle-même se révèle à l'occasion inutile. D'où, ce conseil de Mentor à Idoménée pour la république de Salente : « Veillez vous-même, vous qui n'êtes roi, c'est-à-dire pasteur du peuple, que pour veiller jour et nuit sur votre troupeau ».<sup>21</sup>

Même lorsqu'il s'agit d'une *fabula* comme *La nouvelle Atlantide* de Francis Bacon, qui n'a d'autre vocation que d'instaurer une politique de la cité savante sans se préoccuper plus avant des institutions politiques et sociales telles qu'on les entend communément, c'est encore la figure d'un Père s'adressant à ses fils qui vient sur le devant de la scène et qui perpétue l'œuvre du fondateur Solomona dans le temple dont il contrôle la bonne organisation afin de mener à bien la tâche collective de réforme du savoir.

L'utopie occupe ainsi dans la littérature une place apparemment paradoxale : l'omniprésence de l'Etat dont la vocation doit tendre à corriger les imperfections des gouvernements installés, à redresser le bois courbe des institutions coutumières, en n'hésitant pas – pour ce faire – à imaginer d'autres modes d'organisation sociale, fait remonter à la surface la priorité de l'instance politique, mais en lui conférant une allure quelque peu traditionnelle (selon les cas, une image inversée de la monarchie absolue ou la réactivation de la mythique constitution de Lycurgue) toujours orientée vers l'installation, puis le maintien, d'un pouvoir paternel veillant certes à garantir la survie économique, n'hésitant pas à mettre l'accent sur le volontarisme éducatif, ne s'interdisant pas rigueur, sévérité, sens de la punition et, le cas échéant, contrôle de la vie privée.

Cette figure tutélaire du Père, qui caractérise l'utopie (le "métaphysicien" de *La cité du soleil*, le Père de la Maison de Salomon dans *La nouvelle Atlantide*, Idoménée conseillé par Mentor dans *Les aventures de Télémaque*, etc.), nous confronte à une variante du modèle domestique du politique qui serait difficilement réductible – contrairement à ce qui a parfois été suggéré – à une sorte d'esquisse de l'Etat-Providence, ne serait-ce que parce que l'ascèse qui y est communément recommandée, sinon imposée, rendrait problématique toute velléité de généreuse redistribution. Cette variante du modèle domestique se distingue cependant de celle évoquée dans la première partie de cet exposé : le privé (qu'il s'agisse de l'entreprise ou de toute autre structure boutiquière) ne constitue pas réellement, dans le cas présent, un modèle pour le public ; c'est bien l'Etat – donc une instance éminemment politique – qui détient les clefs de l'organisation économique et sociale, mais un Etat qui assimile la nation à une grande famille et ne conçoit ainsi sa relation aux gouvernés que sur le mode d'une autorité paternelle à la fois bienveillante et sévère. Or, il se trouve que l'instance politique est, en la circonstance, négation même *du* politique (que l'on peut entendre comme des relations horizontales entre citoyens responsables). Le volontarisme affiché n'est donc, dès cet instant, que le maintien forcé de la conformité à une norme donnée une fois pour toutes, et nullement l'expression d'une décision mûrie en réaction à des circonstances forcément variables et fluctuantes et susceptibles de convoquer, de ce fait, un recours à la *phronêsis* (qu'on entendra aussi bien comme discernement que comme prévoyance, les deux n'étant pas séparables) ponctuellement requise.

---

prospère » (*L'Utopie*, éd. citée, p.128). Ce qui entraîne la suppression de la propriété privée, dont on sait qu'il s'agit d'un thème récurrent dans le genre de l'utopie (qu'il s'agisse de *La cité du soleil*, du *Supplément au voyage de Bougainville* ou de *Un voyage en Icarie*).

<sup>20</sup> « Lorsque vous régnerez, mettez toute votre gloire à renouveler l'âge d'or », enjoint Minerve à Télémaque (*op. cit.*, liv. XVIII, p. 488).

<sup>21</sup> Liv. X, p. 272.

\*

Il est vrai que nous serions alors tout autant éloignés de l'utopie-eutopie, dont l'eschatologie a été le plus souvent remplacée par la perspective apocalyptique qui anime de nos jours la dystopie, que de la "gouvernance" managériale qui caractérise de plus en plus l'idéologie du néolibéralisme. Or, tout ceci a un nom qu'il n'est nullement honteux de prononcer : démocratie. En l'occurrence, le seul *topos* (à la fois lieu idéal et refrain inévitablement accommodé à bien des tonalités) qui demeure quelque peu vivace, avec ses hésitations – voire ses contradictions (comme c'est le cas, depuis son invention grecque, pour ce qui concerne le choix éventuel/ou la composition entre égalité arithmétique et égalité géométrique), avec son agonistique revendiquée (l'affrontement des idées) et son triomphe souhaité du verbe (le débat) sur la confrontation purement physique, avec l'ambition de faire participer les citoyens (le proprement politique) à l'élaboration des décisions (de l'instance politique) et le refus, enfin, d'une allégeance quelconque aussi bien à un pouvoir tutélaire qu'aux seules puissances économiques et financières.

Didier Deleule  
Professeur émérite de philosophie comparée  
des sciences sociales  
(Univ. Paris Ouest Nanterre-La Défense)