

La revanche des passions

PIERRE HASSNER

Le texte qu'on va lire est celui, très légèrement modifié, de la conférence François Furet que j'ai prononcée à l'École des hautes études en sciences sociales en mai 2004. Je remercie chaleureusement Mona Ozouf et Pierre Rosanvallon de m'y avoir invité et de m'avoir autorisé à la publier ici. Elle s'inspire de mon dialogue avec François Furet sur les passions révolutionnaires. Je la dédie à sa mémoire, ainsi qu'à celle des interprètes du XX^e siècle auxquels il se rattache, comme Élie Halévy et Raymond Aron, et, au-delà, aux grands anciens comme Montesquieu, Constant, Tocqueville, qui tous ont su analyser les passions politiques de leur temps, à la fois en les vivant de l'intérieur et en prenant une distance critique par rapport à elles.

P. H.

CRITIQUANT Henry Kissinger pour le caractère trop étroit et traditionnel de ses conceptions géopolitiques, Stanley Hoffmann a écrit : « La carte des passions doit être ajoutée à celle des bases et des ressources ⁽¹⁾. » Je ne prétends certes pas élaborer ici cette « géopolitique des passions » dont je crois, comme Hoffmann, que le besoin se fait sentir de manière urgente. Mais je voudrais procéder à une double démarche préliminaire. D'une part, je voudrais donner quelques indications sur le rôle des passions dans ce qu'on appelle encore les relations internationales contemporaines mais qui, de plus en plus, se situe à l'articulation du local et du global, voire à l'intérieur de leur enchevêtrement.

D'autre part, j'essaierai d'en tirer quelques leçons plus générales quant aux chances de l'ordre mondial dans ce XX^e siècle qui, à bien des égards, apparaît, tel Néron dans *Britannicus*, comme un « monstre naissant ».

En effet, trop souvent si les problèmes sont globaux et si les solutions impliquent une gouvernance ou du moins une solidarité mondiales, celles-ci sont bloquées par des intérêts et des structures de pouvoir étatiques ou non étatiques, mais aussi par la violence des particularismes défensifs ou des universalismes conquérants, fanatiques et rivaux. En face, les avocats de la coopération et de la tolérance n'ont le plus souvent à opposer que des considérations rationnelles ou morales, mais auxquelles manquent la ferveur et la vigueur des passions. Bien souvent, la situation rappelle celle que décrivent les vers fréquemment cités mais toujours plus pertinents de William Yeats :

*Things fall apart ; the center does not hold
Mere anarchy is loose upon the world,
The best lack all conviction and the worst
Are full of passionate intensity ⁽²⁾.*

(1) *The American prospect*, 2001.

(2) William Yeats, « The second coming », in *Michael Robartes and the Dancer*, Dial, 1920.

Certes, il ne s'agit pas de demander aux gouvernements démocratiques et aux organisations internationales d'imiter « l'intensité passionnée » des fanatiques. Mais il s'agit de se rappeler non seulement la leçon de Hegel pour qui rien de grand ne se fait sans passions mais aussi celle de Spinoza selon qui on ne peut vaincre les passions tristes ou mauvaises qu'en leur opposant d'autres passions, positives, ou en utilisant les premières les unes contre les autres.

Il ne s'agit pas, bien au contraire, de nier la distinction de la raison et des passions ni, encore moins, de faire de l'une le simple instrument ou l'esclave impuissant des autres. Mais il en va des passions comme de la nature : on ne leur commande qu'en leur obéissant ou du moins en les connaissant et en apprenant à les apprivoiser, à les sublimer, ou à y puiser force et inspiration.

Je voudrais cependant me garder d'adopter une conception psychologisante ou moralisante des relations internationales. Pour commencer, celles-ci concernent des collectivités et des institutions, étatiques ou non étatiques, et ni au point de vue de la psychologie, ni à celui de l'éthique on ne saurait passer sans médiation de l'individuel au collectif. Surtout, les relations internationales, comme la politique en général, sont faites d'un entrelacement inextricable d'intérêts, d'idées et de passions. Ces dernières sont orientées par des idées, manipulées par des intérêts, suscitées par des situations de supériorité ou d'infériorité, de déclin ou d'ascension, par des mythes de salut ou de catastrophe. Simplement, à l'âge du terrorisme apocalyptique et du fanatisme religieux, de l'*hubris* impériale et du nettoyage ethnique succédant à l'âge du totalitarisme, du fanatisme idéologique, du Goulag et de la Shoah, on ne peut pas ne pas se demander comment et pourquoi des idées, même universalistes, et des intérêts, même objectivement convergents ou conciliables, peuvent amener la violence et le conflit plutôt que le dialogue et la coopération.

On est alors amené à examiner le rôle des passions ou des émotions. Mais, pour comprendre ce rôle, il faut se tourner vers des situations objectives, qu'elles soient spirituelles (perte des repères, ruptures avec la tradition), politiques (effondrement des empires, États tyranniques ou, au contraire, en décomposition), économiques (caractère plus visible

et spectaculaire des inégalités, échec de l'intégration par le travail), ou techniques (explosion des communications, effacement des distances, tendance à la diffusion et à la multiplication de la puissance de destruction, vulnérabilité des sociétés complexes, etc.).

Comme l'écrit Robert Jay Lifton : « *Il n'est pas vrai qu'il n'y ait rien de nouveau sous le soleil. Certes, les émotions humaines les plus anciennes continuent à nous hanter. Mais elles le font dans de nouveaux cadres avec une technologie nouvelle, et cela change tout* »⁽³⁾.

Parmi les éléments de cette technologie nouvelle qui affectent les passions, il y a certes le vertige de la destruction totale à la portée – au moins imaginaire – d'une secte, voire d'un individu. Le Président Bush a raison, pour une fois, de voir l'ultime danger dans la combinaison de la technologie et du fanatisme. Mais il y a surtout la révolution des communications qui entraîne ce qu'Ulrich Beck appelle « la globalisation des émotions »⁽⁴⁾, qui entraîne à son tour celle de la violence.

Plus précisément, écrit-il, « ce qui est nouveau c'est l'enchevêtrement du global et du local au sein des conflits », c'est, dans le cas qui l'occupe, « la globalisation du conflit israélo-palestinien ». Beck parle d'une « compassion cosmopolitique qui pousse à prendre position ». Nous aurons à nous poser la question de la nature et des limites de cette compassion pour la « souffrance à distance »⁽⁵⁾, des possibilités qu'elle entraîne d'une « haine cosmopolitique » qui finit par se passer d'objet concret, et de la « manipulation globalisée » à laquelle elle peut se prêter. Il suffit, pour l'instant, de constater que la globalisation des émotions, ainsi d'ailleurs que la diversification de leurs traductions locales, court-circuite la puissance et les stratégies des États, tout en leur fournissant des occasions de s'exercer d'une manière différente.

L'État, disait Nietzsche, est le plus froid de tous les monstres froids. Mais il peut susciter par ses actions, provoquer par ses manipulations ou encourager par sa faiblesse les plus brûlants de tous les monstres brûlants.

(3) Robert Jay Lifton, *Destroying the World to Save it*, New York, Henry Holt, 1999-2000, p. 3.

(4) Ulrich Beck, « Le nouvel antisémitisme européen », *Le Monde*, 22 novembre 2003.

(5) Luc Boltanski, *La Souffrance à distance*, Éd. Métailié, 1993.

Évolution et dialectique des passions

Ce qui nous intéresse, c'est la dimension affective de la vie sociale et politique. Si nous mettons l'accent sur les passions plutôt que sur les sentiments ou les émotions, c'est parce que ces dernières, combinant l'intensité propre aux émotions et la durabilité propre aux sentiments, sont les plus susceptibles de constituer les forces dynamiques qui affectent l'évolution des sociétés et celle de leurs rapports.

Il existe une classification de trois passions fondamentales qui font agir les peuples et leurs dirigeants. Elle est énoncée par Thucydide et reprise par Hobbes et bien d'autres. Elle distingue la peur, ou la recherche de la sécurité, l'avidité, ou la recherche des biens matériels, et ce que l'on appellera selon les cas et selon les jugements de valeur l'honneur ou la vanité, la recherche de la gloire ou celle de la reconnaissance. On peut y ajouter, d'une part, l'amour et la haine, la cruauté et la pitié, ou des sentiments comme l'amitié et la solidarité, d'autre part des émotions comme la colère, la rage ou le désespoir, enfin, et c'est peut-être l'essentiel, des passions composites résultant de l'évolution des inégalités et de celle du rang des différents acteurs, comme le ressentiment ou le désir de vengeance. Les pires excès viennent sans doute des dominants qui craignent de perdre leur pouvoir et des dominés qui viennent de devenir dominants, de la rage des perdants et de la vengeance des nouveaux gagnants.

La dialectique de l'orgueil, de la peur et de l'avidité ou de la passion d'acquiescer est bien mise en scène par deux analyses (ou, si l'on préfère, par deux mythes fondateurs) qui sont la sortie de l'état de nature chez Hobbes et la lutte du maître et de l'esclave chez Hegel. Chez Hobbes, tout commence par la rareté et tout continue par la recherche indéfinie et toujours insatisfaite du pouvoir, mais le moment central et décisif est l'affrontement des deux passions rivales de l'orgueil ou de la recherche de la gloire (*vainglory*), et de la peur, ou de la recherche de la sécurité. La première aboutit à la guerre, la deuxième à la paix. Mais l'homme ne vit pas que de sécurité. Celle-ci, assurée, rend possible la recherche (indéfinie comme celle du pouvoir) de la richesse, théorisée par Locke.

Chez Hegel, l'enjeu de la lutte fondatrice est, d'emblée, la reconnaissance, concept cen-

tral et ambigu dont le sens, ici, est la reconnaissance de la supériorité de l'un par la soumission de l'autre. Le vainqueur est celui qui a su risquer sa vie, le vaincu celui qui a préféré la servitude à la mort. Mais, bien sûr, le résultat se retourne car, tandis que le maître ne sait que jouir de sa domination et risquer sa vie dans les combats pour la gloire, le vaincu transforme la nature et lui-même par le travail.

Le monde moderne est celui, prosaïque, de la technique et de l'industrie, mais aussi celui de la richesse et de la concurrence. Le bourgeois est l'héritier de l'esclave. Mais sa domination est mise en cause de deux côtés opposés : par la révolte, esthétique ou romantique, contre l'uniformisation prosaïque et par la nostalgie de l'exploit individuel et des vertus guerrières, révolte et nostalgie, qui donneront le fascisme, et, à l'opposé, par la révolte contre l'inégalité fondée sur l'argent et par la pitié pour les masses opprimées, qui donneront le communisme. C'est là le thème du *Passé d'une illusion*. La passion de la domination absolue par la violence et celle, également violente, de l'égalité absolue et de la revanche des dominés seront le thème du XX^e siècle. Elles ont semblé vaincues, avec le triomphe de la démocratie libérale, par le règne du marché et du droit, de l'interdépendance économique et du pluralisme politique.

C'était, semblait-il à certains, après et à travers l'immense parenthèse de deux guerres mondiales et deux révolutions totalitaires, le triomphe de la grande entreprise du XVIII^e et du XIX^e siècles, consistant à remplacer les passions par les intérêts ou, pour employer les termes de David Hume, les passions chaudes ou violentes par les passions froides ou calmes. Albert Hirschman, qui retrace cette entreprise, a pris comme épigraphe de son livre la phrase de Montesquieu : « Il est heureux pour les hommes d'être dans une situation où, pendant que leurs passions leur inspirent la pensée d'être méchants, ils ont pourtant intérêt à ne pas l'être (6). »

C'est cette situation que Francis Fukuyama appelle la fin de l'histoire (7), et que son maître Kojève caractérise comme le retour de l'homme à l'animalité puisqu'elle est caractérisée par la disparition du négatif, de ce qui

(6) Montesquieu, *L'Esprit des lois*, livre XI, chap. 20.

(7) Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York, Free Press, 1992.

produit la création par l'arrachement et l'affrontement à la nature et aux autres individus, par le travail, la révolution et la guerre. C'est la situation prophétisée par Nietzsche, dans son texte sur « le dernier homme ⁽⁸⁾ ». Une autre manière de la caractériser serait, en termes platoniciens, par la disparition du *thumos*, de la partie colérique de l'âme qui est aussi celle, intermédiaire entre la raison et les instincts, du courage et de l'honneur, ou de ce qu'on appellerait aujourd'hui les passions qui forgent l'identité par l'opposition aux autres individus ou aux autres groupes.

Mais ce refoulement du *thumos* est-il vivable à long terme et peut-il fournir la base d'une société ? Fukuyama, en passant de son article ⁽⁹⁾ à son livre, s'efforce de répondre à l'objection en forgeant les concepts de *mesothumia* et *megalothumia*. Le premier indique le désir de reconnaissance, satisfait, dans la démocratie moderne, par la reconnaissance généralisée et réciproque de la dignité de l'individu. Mais le désir de reconnaissance, tel que Hegel l'a placé au centre de la lutte du maître et de l'esclave, est le désir d'être reconnu dans sa différence, et d'être reconnu comme supérieur. C'est ce que Fukuyama appelle la *megalothumia* dont il estime que la démocratie cosmopolitique moderne réussit à l'éliminer au profit de la *mesothumia*. Mais c'est peut-être elle dont le 11 septembre 2001 pourrait signifier le retour en force.

Si, selon René Girard, toutes les sociétés ont été fondées sur le sacrifice ou le bouc émissaire, on a pu voir dans l'économie moderne le dépassement du sacrifice. Mais, nous avertissait Jean-Pierre Dupuy dans *Le Sacrifice et l'envie* ⁽¹⁰⁾, « il n'est pas certain qu'il soit possible de tenir ensemble le refus du sacrifice et le rejet de l'envie ». La sortie du monde sacrificiel s'accompagne du déchaînement de la concurrence. C'est le déferlement des passions modernes dont parle Stendhal : « l'envie, la jalousie et la haine impuissante ». Mais justement celles-ci peuvent ressusciter le *thumos*, la violence, et la recherche du bouc émissaire, voire le sacrifice à la fois meurtrier et suicidaire.

C'est le suprême paradoxe qu'une société issue de la peur de la mort violente, et de la tentative de remplacer les passions par le calcul rationnel et égoïste, puisse aboutir à son contraire, la violence guerrière et suicidaire. Parfois celle-ci peut apparaître comme le simple retour à des instincts naturels, longtemps refoulés par la civilisation moderne. Mais ceux-ci n'ont plus l'innocence ou la brutalité naturelle de l'homme prémoderne pour qui la chasse et la guerre, la cruauté et l'héroïsme étaient le propre de la virilité. Les passions modernes ont un caractère réactif aux autres passions et à elles-mêmes. J'ai souvent parlé de la dialectique du barbare et du bourgeois, dont la dernière manifestation est la guerre asymétrique entre une société avancée, qui cherche à remplacer le risque individuel par la technique, et des individus ou des groupes qui cherchent au contraire à terroriser ou à détruire des populations civiles, voire à anéantir toute la civilisation à commencer par eux-mêmes. Mais, dans leur opposition même, le bourgeois et le barbare sont intimement liés.

Si la modernité a été une immense entreprise d'embourgeoisement du barbare, elle peut aussi produire le mouvement inverse de barbarisation du bourgeois par réaction aux réactions suscitées par l'embourgeoisement, réactions qui peuvent porter simplement à l'envie mais aussi bien au désespoir ou à la vengeance aveugle, expression du ressentiment. Il y a un renversement ou un redoublement des passions sur elles-mêmes : la peur de la peur peut conduire à l'aventure et au déchaînement de la cruauté, la haine de la haine, à la haine des haineux, la pitié pour les victimes, à la cruauté envers leurs bourreaux, l'amour de l'humanité à l'inhumanité envers les ennemis de celle-ci ⁽¹¹⁾, le nihilisme à la « révolte nihiliste contre le nihilisme », le désenchantement au « désenchantement par rapport au désenchantement ⁽¹²⁾ », selon l'expression d'Ernest Gellner, et donc au fanatisme.

C'est pourquoi il devrait être utile de se pencher brièvement sur l'histoire et la dialectique des deux grandes passions hobbesiennes

(8) Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Prologue, 5.

(9) Francis Fukuyama, « La fin de l'histoire ? », in *Commentaire*, n° 47, automne 1989.

(10) Jean-Pierre Dupuy, *Le Sacrifice et l'envie*, Calmann-Lévy, 1992, p. 34-44.

(11) « Par pitié, par amour pour l'humanité, soyez inhumains », dit une pétition à la Convention citée par Hannah Arendt dans *On Revolution*, chap. V, section 4.

(12) Expression d'Ernest Gellner in *Culture, Identity, and Politics*, Cambridge University Press, 1987.

et hégéliennes, la peur et la vanité, mais aussi de celles qui dérivent de leur rencontre, l'humiliation et la colère, le ressentiment et la vengeance.

Entre risque et menace : un nouveau stade dans la dialectique de la peur ?

Partons de la situation créée par les deux grands événements des derniers quinze ans : la fin de la guerre froide et le 11 septembre ⁽¹³⁾. La situation actuelle est relativement inédite et hautement déstabilisante du point de vue de la sécurité tant objective que subjective.

Pendant la guerre froide, le terme utilisé dans la planification stratégique et les écoles militaires occidentales était la menace. Celle-ci, dans un monde bipolaire, était hautement identifiée et concentrée : c'était celle de l'URSS.

Avec la fin de la guerre froide, on lui a substitué la notion de risque, beaucoup plus indéfinie et diffuse : son origine et sa nature pouvaient être multiples, elle n'était ni personnalisée ni ciblée. Le risque pouvait être celui d'une catastrophe totale, mais il n'était pas l'expression d'une intention hostile.

Aujourd'hui, on retrouve la notion de menace, mais avec toute l'ambiguïté et le caractère multiple et insaisissable de celle de risque. Des ennemis nous veulent du mal, mais on ne sait ni d'où ils viennent, ni qui les motive. À cet égard, la menace de l'anthrax et surtout l'épisode de la secte Aoum qui répandait du gaz sarin dans le métro de Tokyo sont encore plus emblématiques et inquiétants que l'attentat du 11 septembre.

Peut-être, dès lors, sommes-nous en train de vivre un nouveau stade dans ce que l'on pourrait appeler la « dialectique de la peur ». On connaît la fameuse formule de Roosevelt : « Vous n'avez rien à craindre, sinon la peur elle-même. » Elle s'accorde parfaitement avec la formule d'Alain selon laquelle la peur est toujours peur de la peur. On peut aussi interpréter l'histoire de l'humanité comme une succession de peurs dont le remède produit à son tour une nouvelle peur. La peur de la mort, des catastrophes naturelles, des grands

fauves produit, notamment selon Lucrèce, l'invention des dieux. Mais, à leur tour, les dieux deviennent source de peur : celle, directe, de la punition, et celle, indirecte, des guerres de religion. Pour éviter celles-ci, on invente l'État séculier. Mais celui-ci, issu de la peur de la mort violente, peut l'infliger à son tour par la peine capitale, par la guerre extérieure, par la terreur du gouvernement despotique. Pour éviter celle-ci, on fait appel à l'État libéral, au droit, à l'équilibre des pouvoirs. L'adoucissement des mœurs contribue à atténuer aussi bien la peur de la violence interindividuelle que celle des châtiements ; les progrès de la science atténuent la peur des épidémies et des catastrophes naturelles ; plus récemment, l'équilibre nucléaire éloigne la peur de la grande guerre. Il semble, comme le remarque Edgar Morin, que les grandes peurs fassent place à une multitude de petites peurs liées à la santé ou à l'environnement.

Assisterait-on aujourd'hui au retour des grandes peurs, dont les événements de Tokyo et de New York seraient les signes annonciateurs ?

On est tenté de le penser, à condition de souligner le caractère à la fois complexe et changeant de ces grandes peurs qui apparaissent et disparaissent en se combinant à d'autres émotions sur fond d'une fragilité essentielle due à la perte de repères. La société du risque, telle que l'a définie Ulrich Beck, est caractérisée justement par cette ambiguïté des dangers en vertu de laquelle des risques assumés quotidiennement et implicitement peuvent soudain se combiner et se transformer en menace absolue, provoquant la panique. Entre catastrophes naturelles, accidents d'une technique autodestructrice et actes criminels, l'hésitation est inscrite dans la nature même de notre société. On peut, en gros, comme l'a indiqué Jean-Jacques Salomon, penser que l'on est passé d'un primat des risques naturels ou vécus comme tels ou comme résultant d'une punition divine, aux risques créés par l'homme lui-même à travers la guerre ou la technique ⁽¹⁴⁾. Mais les changements climatiques et le retour des grandes épidémies entretiennent l'ambiguïté. Il en résulte des conséquences paradoxales : d'une

(13) Les pages suivantes reprennent, en les développant, les analyses de ma conférence sur la signification du 11 septembre prononcée devant la Société française de philosophie en janvier 2002 et parue dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, avril-juin 2002. Elle est reproduite avec l'aimable autorisation de celle-ci dans la revue *Esprit*, août-septembre 2002, et dans mon recueil *La Terreur et l'Empire*, Seuil, 2003, p. 383-402.

(14) Cf. Jean-Jacques Salomon, « Globalisation et société du risque », in *Entre Kant et le Kosovo. Mélanges offerts à Pierre Hassner*, Presses de Sciences Po, 2003.

part, des risques vécus inconsciemment ou assumés comme inévitables par d'autres cultures mais qui font problème aujourd'hui, tels les risques alimentaires ou écologiques ; d'autre part, une catastrophe globale dont le caractère inévitable est affirmé par certains comme démontré et accepté confusément par tous mais généralement refoulé. En troisième lieu, une intentionnalité morale ou religieuse resurgit : certains veulent activement la catastrophe et s'efforcent de la hâter, d'autres l'attribueraient à une causalité maléfique qu'il s'agit de combattre ou d'exorciser.

La peur fait alors alliance avec une autre passion tout aussi violente et tout aussi aveugle : la haine.

Personne n'a mieux pressenti cette alliance que Georges Bernanos, dans les pages prophétiques des *Grands Cimetières sous la lune* que j'ai déjà citées ailleurs mais que je ne me lasse pas de rappeler :

« La peur, la vraie peur, est un délire furieux. De toutes les folies dont nous sommes capables, elle est assurément la plus cruelle. Rien n'égale son élan, rien ne peut soutenir son choc. La colère qui lui ressemble n'est qu'un état passager, une brusque dissipation des forces de l'âme. De plus, elle est aveugle. La peur, au contraire, pourvu que vous en surmontiez la première angoisse, forme, avec la haine, un des composés psychologiques les plus stables qui soient. Je me demande même si la haine et la peur, espèces si proches l'une de l'autre, ne sont pas parvenues au dernier stade de leur évolution réciproque, si elles ne se confondront pas demain dans un sentiment nouveau, encore inconnu, dont on croit surprendre parfois quelque chose dans une voix, un regard. Pourquoi sourire ? L'instinct religieux demeuré intact au cœur de l'homme et de la science, qui l'exploite follement, fait lentement resurgir d'immenses images, dont les peuples s'emparent aussitôt avec une avidité furieuse, et qui sont parmi les plus effrayantes que le génie de l'homme ait jamais proposées à ses nerfs si terriblement accordés aux grandes harmoniques de l'angoisse ⁽¹⁵⁾. »

Dans *Ville panique*, Paul Virillio cite des textes surprenants de Pierre Mac Orlan qui, également, anticipent de manière saisissante

sur les images de destruction apocalyptique du 11 septembre ⁽¹⁶⁾.

Pour revenir à Bernanos, la manipulation de la peur conduisant à une haine inexpiable est amplement illustrée par ce qu'on pourrait appeler le « génocide préventif » ou la « crainte réciproque du massacre », selon la logique : « Il faut les tuer avant qu'ils ne nous tuent » pratiquée au Rwanda et en ex-Yougoslavie. Par certains aspects, sa pertinence ne saurait être exclue pour des affrontements plus proches de nous et de notre thème, comme le conflit israélo-palestinien, où la peur et l'horreur devant les attentats chez les Israéliens, l'humiliation impuissante devant la répression chez les Palestiniens, la soif de vengeance chez les uns et les autres alimentent tous les jours la montée aux extrêmes. Surtout, la dialectique du terrorisme et du contre-terrorisme à l'échelle mondiale, en commençant par l'attentat du 11 septembre et la « guerre au terrorisme » du Président Bush, risque de s'inscrire dans la version catastrophique de ce que nous avons appelé plus haut la « dialectique du bourgeois et du barbare ».

Mépris et défi, humiliation et ressentiment

Ce qui se joue ici, sous cette forme moderne de la lutte du maître et de l'esclave, c'est, dans le cadre d'une hostilité qui peut rapidement se transformer en haine, l'affrontement entre un *ethos* du calcul rationnel, fondé sur l'intérêt bien entendu et, en dernière analyse, sur la recherche de la survie, sur l'acquisition ou la conservation des biens et la peur de la souffrance et de la mort, et un *ethos* de la fierté, de l'honneur ou de la gloire fondé sur les vertus martiales et guerrières, sur l'acceptation, voire la recherche, de la mort infligée ou subie, et parfois sur le vertige de l'automutilation et de l'autodestruction. Cet *ethos* peut n'être que l'expression d'une culture guerrière traditionnelle ou se teinter d'un romantisme esthétique à la recherche du geste grandiose ou d'un nihilisme exprimant la haine non seulement de l'autre mais de soi et du monde. Toujours est-il qu'il s'oppose avec violence et mépris à une modernité où il ne voit que matérialisme, corruption et décomposition. Le « *Mad Mullah of Somaliland* » qui s'oppose

(15) Georges Bernanos, *Les Grands Cimetières sous la lune*, Plon, 1938, p. 83-84.

(16) Paul Virillio, *Ville panique*, Galilée, 2004.

aux Anglais au début du xx^e siècle, leur déclare : « Je vaincrai car vous aimez la paix et j'aime la guerre. » Ben Laden s'écrie : « Nous avons des milliers de jeunes qui aiment la mort autant que les jeunes Américains aiment la vie. » Hafez-el-Assad déclare à Henry Kissinger qui lui prédit qu'un jour il devra, comme Sadate, négocier avec les Israéliens : « *Détrompez-vous, la guerre ultime aura pour enjeu non le territoire mais la souffrance. Les Israéliens deviennent des bourgeois comme vous. Ils ne savent plus souffrir et mourir. Nous, nous savons. La victoire appartiendra à ceux qui sauront le plus longtemps souffrir et mourir.* » À ces déclarations d'inspiration guerrière traditionnelle ou religieuse fait écho le « Vive la mort ! » des fascistes italiens et espagnols ou le mépris des nazis pour l'Amérique (et déjà des intellectuels allemands de 1914 pour l'Angleterre) au nom de l'opposition entre un peuple de héros et un peuple de marchands. Dans un livre stimulant au titre absurde, Avishai Margalit et Ian Buruma ont recueilli les thèmes de cette haine de l'Occident⁽¹⁷⁾. D'autres, comme Paul Berman, suggèrent un mouvement cohérent là où il y a des défis rivaux⁽¹⁸⁾.

Tout au long du xx^e siècle, ces défis ont été relevés et ces prophéties ont été démenties. C'est en grande partie, certes, à cause de la technique moderne qui met en cause le principe de Machiavel selon qui la *virtu* guerrière est plus importante que la richesse. Mais c'est aussi parce que, le dos au mur, les sociétés libérales et bourgeoises peuvent retrouver un esprit de résistance et de combat qui puise dans des ressources culturelles précapitalistes (qu'elles soient aristocratiques ou, comme aux États-Unis, celles de la conquête de l'Ouest ou celles de l'Amérique sudiste et fondamentaliste, celle de *made in Texas* ou celle des prêcheurs de haine), mais aussi et surtout dans le réveil du *thumos*, ou de l'honneur, dans un réflexe de dignité ou de fierté blessée, dans un désir de résistance indignée et de vengeance ou de revanche. La deuxième Intifada mettait ses espoirs dans le retrait israélien du Liban pris comme un aveu de faiblesse, Ben Laden dans le retrait américain de Somalie et jadis du Vietnam. Il n'est pas

exclu que ces espoirs ne soient confirmés à la longue ; mais en attendant il est certain qu'ils sous-estiment toujours la possibilité de mobilisation défensive des sociétés individualistes et libérales.

L'élément tragique de cette dialectique tient à ce qu'elle ne s'arrête pas là. Cette mobilisation défensive, bourgeoise et libérale peut tomber dans deux pièges, opposés mais, en un sens, convergents.

Le premier est la barbarisation du bourgeois, sous le coup de la peur, de la colère, du sentiment d'avoir été trahi. Certains aspects de la réaction à la barbarie des attentats suicides dirigés contre les populations civiles vont dans ce sens. La renaissance des sentiments de solidarité nationale dans des populations naguère essentiellement individualistes, salutaire en soi, peut mener à une acceptation de pratiques ou d'attitudes qui le sont moins, tels le traitement des prisonniers de Guantanamo ou d'Irak, surprenantes pour un pays qui paraissait excessivement légaliste, ou les pratiques de l'armée israélienne dans les Territoires occupés, telles que la destruction de maisons, les représailles sur la population civile ou simplement les vexations infligées à celle-ci.

Aux États-Unis, toute une campagne idéologique encourage ces attitudes, en proposant, comme un éditorialiste réputé, George Will, d'exécuter les prisonniers suspects de terrorisme plutôt que de les juger ou de les maintenir en détention, en annonçant que le « *leadership* exige un État païen » et que la modernité ne change rien à cet égard⁽¹⁹⁾, en évoquant « les guerres sauvages de la paix⁽²⁰⁾ », en citant le Président à la mode, Theodore Roosevelt, incarnation des vertus martiales, qui disait : « Si nous ne gardons pas les vertus barbares, acquérir les vertus civilisées ne nous servira à rien⁽²¹⁾. »

Certes, il est question de vertus et d'*ethos* plutôt que de passions. On peut même trouver des justifications juridiques ou philosophiques à l'idée que règles ou restrictions à la destruction guerrière ne s'appliquent qu'entre États qui les appliquent en retour et dont on recon-

(19) R. D. Kaplan, *Warrior Politics : Why Leadership Demands a Pagan Ethos*, New York, Random House, 2001.

(20) M. Boot, *The Savage Wars of Peace*, New York, Basic Books, 2002.

(21) Cité par David Healy, *US Expansionism : the Imperial Urge in the 1980*, University of Wisconsin Press, 1970, p. 115.

(17) Avishai Margalit et Ian Buruma, *Occidentalism*, Londres, The Penguin Press, 2004.

(18) Paul Berman, *Terror and Liberalism*, New York, Norton, 2003.

naît la légitimité alors que, face aux barbares – c'est-à-dire, hier, à la fois les pirates ou les bandits et les sauvages ou les colonisés, et, aujourd'hui, les fanatiques ou les terroristes – tout est permis. Mais ce qui se fait jour, bien souvent, à travers ces discours et ces pratiques, c'est ce que Freud appelait le « retour du refoulé », c'est-à-dire une agressivité dont il disait bien qu'elle était d'autant plus déchaînée chez les civilisés une fois les tabous levés, qu'elle avait été réprimée ou sublimée.

Heureusement, jusqu'à présent, les sociétés libérales – qu'il s'agisse de l'Italie devant les Brigades rouges, d'Israël devant la deuxième Intifada, ou des États-Unis devant Al-Quaïda et Saddam Hussein – ont le plus souvent résisté, à des degrés divers, à cette tentation ou à ce vertige de la passion vengeresse. Mais elles n'en sont que plus exposées à tomber dans le deuxième piège qui correspond davantage à leur nature mais qui, en même temps, est l'image symétrique de l'erreur commise par leurs ennemis : c'est de penser faire céder l'adversaire en faisant appel essentiellement à la crainte de la souffrance ou à l'espoir de la prospérité.

Certes, la recherche de la paix ne saurait se dispenser ni de la force punitive, ni de l'attrait matériel. Mais si elle se fonde exclusivement sur une psychologie utilitariste ou calculatrice, behavioriste ou pavlovienne, elle risque d'aboutir à une autre barbarie, mécanique et impersonnelle. Au moment de la guerre d'Algérie, Raymond Aron avait répondu à ceux pour qui la victoire militaire française démontrerait aux Algériens qu'ils avaient intérêt à renoncer à l'indépendance : « C'est oublier l'expérience de notre siècle que de croire que les hommes sacrifieront leurs passions à leurs intérêts. » Au moment de la guerre du Vietnam, Thomas Schelling avait suggéré d'interpréter les bombardements sur ce pays comme une forme de « *compellence* », une manière d'influencer les décisions de l'adversaire en affectant son calcul des coûts et des bénéfices, de la punition et de la récompense. Deux autres auteurs américains, Karl Deutsch et Kenneth Boulding, lui avaient répondu que cette psychologie néo-benthamicienne négligeait les réactions non utilitaires à l'emploi de la force, la manière dont celui-ci peut renforcer la résistance au lieu de l'affaiblir.

Comme l'écrit Boulding, « *la faiblesse fondamentale de l'analyse de type économique appli-*

quée à des symptômes sociaux essentiellement non économiques est précisément qu'elle néglige les aspects du comportement humain qui ne sont pas économiques, mais qui sont "héroïques" ou, plus exactement, créateurs d'identité. Dans la mathématique de l'identité personnelle, les pay-offs négatifs renforcent fréquemment l'engagement existant »⁽²²⁾.

Il se peut que cette erreur ait été commise à la fois par les auteurs des attentats anti-américains et anti-israéliens, pensant faire fléchir des adversaires embourgeoisés, et par ces derniers, pensant priver les terroristes de leur soutien uniquement à coup de punitions, en négligeant l'humiliation et le désir de vengeance qu'elles susciteraient.

Nous arrivons ainsi à ce qui est peut-être l'essentiel, si on en croit l'éditorialiste américain Tom Friedman : « *The single most unappreciated force in world affairs is humiliation* »⁽²³⁾. Il est frappant à cet égard de constater une convergence, récente, entre analystes venus des horizons les plus différents. La psychologue suédoise Eva Lindner consacre toutes ses activités à ce thème du caractère central et décisif de l'humiliation. Dans *Bloody Revenge : Emotions, Nationalism and War*, Thomas J. Scheff identifie *pride and shame*, la fierté et la honte, comme les passions fondamentales (*master passions*) et la honte non reconnue et non assumée comme la source fondamentale du ressentiment et de la haine⁽²⁴⁾. Véronique Nahoum-Grappe retrace le chemin qui mène « du désir de vengeance à la haine politique »⁽²⁵⁾.

Le politiste Roger D. Petersen, examinant la violence ethnique en Europe de l'Est, en identifie la source dans trois passions, la peur, la haine et le ressentiment, et désigne ce dernier comme l'élément central⁽²⁶⁾. Réciproquement, le philosophe israélien Avishai Margalit définit la « société décente » par l'absence d'humiliation structurelle ou organisée⁽²⁷⁾. Enfin, peut-être la convergence la plus

(22) Kenneth Boulding, *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, novembre 1970, p. 184-185.

(23) Thomas Friedman, *International Herald Tribune*, décembre 2003.

(24) Thomas J. Scheff, *Bloody Revenge : Emotions, Nationalism and War*, Westview Press, 1994.

(25) Véronique Nahoum-Grappe, *Du désir de vengeance à la haine politique*, Buchet-Chastel, 2003.

(26) Roger D. Petersen, *Understanding Ethnic Violence*, Cambridge University Press, 1992.

(27) Avishai Margalit, *The Decent Society*, Harvard University Press, 1996.

intéressante se trouve-t-elle, à propos de Hitler et du nazisme, entre le romancier Georges Bernanos, déjà cité, qui, en 1940, dans *Les Enfants humiliés*, voyait dans l'humiliation et le ressentiment de Hitler, face aux Juifs, l'exemple de cette « colère des imbéciles » qui « remplit le monde », et l'historien Philippe Burrin, qui, soixante ans plus tard, dans *Ressentiment et apocalypse*, trouve la clef de l'antisémitisme nazi dans cette déclaration de Hitler en 1939 : « *J'ai souvent été prophète au cours de ma vie et, la plupart du temps, on s'est moqué de moi. Au temps de ma lutte pour le pouvoir, ce sont surtout les Juifs qui ont ri de la prophétie selon laquelle je prendrais la tête de l'État et du peuple tout entier et, entre autres, mènerais à bien les solutions du problème juif. Je crois que ces rires retentissants d'alors restent depuis dans la gorge des Juifs* »⁽²⁸⁾. »

Sans confondre les formes, les degrés et les expressions du ressentiment, comment ne pas voir sa marque dans le fait que de l'Asie à l'Afrique, sans parler de l'Amérique latine, à travers tout le sud de la planète, l'attentat du 11 septembre a suscité (quelle que fût la désapprobation pour la méthode employée, voire la compassion pour le sort des victimes) une certaine dose de satisfaction devant le fait que la toute-puissante Amérique fût frappée à son tour ?

De la *Schadenfreude* au sentiment d'un équilibre rétabli, du ressentiment et de l'esprit de vengeance à l'idée de l'*hybris* punie, la frustration des exclus fondée sur le spectacle permanent d'une puissance et d'une richesse auxquelles ils n'ont pas accès, s'est fait sentir un peu partout. Plus profondément et plus gravement, si l'inégalité, l'exclusion et l'oppression ne sont pas les causes directes de l'action d'Al-Qaïda dont la motivation est d'abord religieuse (chasser les infidèles des lieux saints de l'Islam), politique (remplacer les gouvernements arabes actuels par une contre-élite fondamentaliste), avec des éléments de nihilisme métaphysique (détruire un monde moderne corrompu et impie), elles sont à l'origine de l'adhésion que Ben Laden recueille à des degrés divers chez les jeunes exclus ou déshérités et de la profusion de candidats à l'assassinat suicide chez qui (certainement dans le cas de nombreux Palesti-

niens) le désespoir, l'humiliation et le sens de l'injustice occupent une place dominante.

Le 11 septembre et ses suites doivent donc être vus dans une optique double, dont il ne faut à aucun prix perdre de vue l'une des facettes. D'une part, la lutte du fanatisme, du « parti des purs », d'un totalitarisme religieux et guerrier succédant aux totalitarismes idéologiques, contre le même adversaire : le pluralisme, le relativisme, le règne de l'argent, la corruption des mœurs et, plus généralement, contre la modernité et la démocratie à la fois. D'autre part, une réaction contre l'inégalité et l'anarchie produites par cette même modernité et cette même démocratie sous les espèces de la globalisation libérale, action qui se nourrit, selon les interprétations, de l'envie et du ressentiment ou de la révolte contre l'injustice.

Dans les deux cas, les musulmans et plus particulièrement les Arabes se trouvent en première ligne. D'une part, ce que Hegel appelait le « fanatisme de l'Un », l'horreur devant l'évolution des mœurs, en particulier pour le statut de la femme, le refus de la distinction du spirituel et du temporel sont plus vivants que dans les autres religions monothéistes. De l'autre, les musulmans et plus particulièrement les Arabes sont rongés par l'humiliation et le ressentiment à l'idée du contraste entre leur grandeur passée – culturelle, politique et religieuse – et leur déchéance présente. Ce sentiment est exacerbé par l'existence même d'Israël et plus encore par l'occupation des Territoires palestiniens, qui est vécue comme un scandale, politique et religieux. Le terrorisme trouve alors des adeptes dans la mesure où il est présenté à la fois comme une arme contre les infidèles devant aboutir à une contre-mondialisation – celle de l'*umma* islamique –, et comme une défense du territoire contre les occupants étrangers.

C'est là que la géopolitique et l'analyse des passions se rejoignent. Il y a une double interprétation de la scène mondiale en termes bipolaires, qui est résumée par le titre d'un article de Charles Krauthammer : « *The Real New World Order. The American and the Islamic challenge* »⁽²⁹⁾. Effectivement, la ligne de tension majeure, sur le plan mondial, oppose deux grandes forces dont chacune se

(28) Philippe Burrin, *Ressentiment et apocalypse*, Seuil, 2003.

(29) Charles Krauthammer, « The Real New World Order. The American and the Islamic challenge », *The Weekly Standard*, 12 novembre 2001.

voit comme défensive ou du moins mue par une volonté de revanche menant une contre-offensive contre une agression : le fondamentalisme islamique contre ce qu'il interprète comme une agression constante de l'Occident, allant des croisades à l'impérialisme américain en passant par la colonisation, la création d'Israël et la globalisation, et l'entreprise impériale américaine contre ce qu'elle interprète comme l'agression permanente du terrorisme et de « l'axe du mal » révélée par l'attentat du 11 septembre. Mais on ne comprend pas cet affrontement si on ne tient pas compte des innombrables tiers qui en sont les arbitres involontaires : des populations et des États qui craignent la violence ou la répression des uns et des autres, qui sont souvent attirés par la promesse de liberté et de prospérité incarnée par les États-Unis et l'Occident mais hantés par leur arrogance, humiliés par leur supériorité ou soucieux avant tout de conserver leur identité ou d'utiliser les grands affrontements planétaires pour leurs propres ambitions et confrontations locales, nationales ou régionales.

Même à l'intérieur des deux camps, il y a un conflit entre ceux qui font avant tout confiance au *hard power* de la force militaire ou des sanctions économiques et appliquent la maxime *oderint dum metuant* (« qu'ils nous haïssent pourvu qu'ils nous craignent ») et ceux qui préfèrent mettre l'accent sur le *soft power* ⁽³⁰⁾, sur l'influence par la séduction, par le prosélytisme, par la prédication et par l'argent, et qui craignent que la haine et la peur, loin de se contrebalancer, ne s'unissent dans l'alliance mortelle prophétisée par Bernanos.

L'autre conflit bipolaire, plus classique, souvent évoqué, qui risque d'opposer un jour une Chine montante et l'empire américain, peut également être interprété en termes de dialectique des passions. Sur le plan des intérêts, il y a entre les États-Unis et la Chine une relation complexe faite d'interdépendance portant à la coopération (les États-Unis ayant besoin des investissements financiers chinois pour soutenir le dollar, la Chine ayant besoin du commerce avec les États-Unis), mais aussi peut-être au conflit pour le pétrole ou au partage. Mais la logique de l'acquisition et de

la prospérité peut être mise à mal par celle du ressentiment et de la vengeance à laquelle aspirent bien des Chinois pour les avanies et les humiliations subies de la part de l'Occident et du Japon, et par la crainte américaine du défi chinois à l'hégémonie des États-Unis. Comment ces deux logiques se combattront ou se compenseront-elles ?

On touche ici au problème fondamental de la politique : comment aboutir, devant la multiplicité des passions contradictoires, à un équilibre ou à une hiérarchie stable, plutôt qu'à une escalade et à des combinaisons explosives ? La philosophie classique et la religion chrétienne parlent de domination des passions par la raison, ou de leur sublimation dans un amour supérieur ou dans la révolte contre l'injustice : l'*eros* et le *thumos* trouveraient là un rôle d'éclaireur et d'entraîneur par rapport à la raison. La philosophie moderne parle de la substitution des intérêts aux passions ou de celle des passions calmes et consensuelles de l'économie aux passions violentes et conflictuelles de la religion et de la politique. Les deux voies ont montré à la fois leur force et leurs limites respectives. Notre époque peut-elle trouver une autre formule qui permettrait d'éviter une polarisation et une alternance désastreuse entre embourgeoisement et barbarisation ?

Passions et institutions

Pour commencer non à résoudre ce problème mais à réfléchir à la manière de l'approcher, nous devons retourner aux questions posées en commençant : celle du rapport entre psychologie et éthique individuelles et collectives, et celle de l'impact des technologies de la destruction et de la communication sur les rapports de l'État et de la globalisation.

De Spinoza à Freud, nous avons appris que la manière de ne pas être esclave de nos passions est d'en prendre conscience. La question est de savoir si cela s'applique aux passions collectives comme aux passions individuelles et, en ce cas, quelles sont les médiations sociales et politiques indispensables. Les auteurs comme Thomas Scheff, qui mettent le ressentiment et l'humiliation au centre de leur interprétation de la violence, mettent le concept de reconnaissance (*acknowledgment*) de ce ressentiment et de cette hu-

(30) Distinction due à Joseph Nye in *Bound to lead : the Changing Nature of American Power*, New York, Basic Books, 1990, reprise dans *The Paradox of American Power*, Oxford University Press, 2002.

miliation au centre de leur prescription pour leur dépassement. On pourrait dire que la reconnaissance de ses propres passions est la condition de la reconnaissance des autres, ou mieux que, dans un renversement lévinasien de la lutte hégélienne pour la reconnaissance, la reconnaissance réciproque de l'autre comme autre et la reconnaissance de soi se conditionnent mutuellement.

D'où la prolifération, aujourd'hui, des commissions « Justice et Réconciliation » qui essaient de recréer une communauté divisée par la haine, le crime et le ressentiment en substituant le cercle vertueux de l'aveu et du pardon au cycle infernal de la vengeance. Il est frappant de constater combien, dans un monde en voie de sécularisation, le recours à des notions à la fois religieuses et thérapeutiques tend à envahir ou à remplacer la politique.

Mais un triple problème se pose. Premièrement cette reconnaissance réciproque est-elle purement bilatérale ou horizontale, ou suppose-t-elle un cadre, celui d'une communauté et d'une autorité qui joue le rôle du prêtre, du médecin, de l'arbitre ou du médiateur ? Deuxièmement, les acteurs peuvent-ils en être non seulement des individus mais des groupes ethniques sociaux et nationaux, voire des entités abstraites ou bureaucratiques comme des personnes morales, États, entreprises ou banques ? Dans ce dernier cas, on se demande où passe la frontière entre le compromis des intérêts, dicté par l'équilibre des forces, et la réconciliation des consciences menant à l'apaisement des passions. Et, troisièmement, dans une synthèse des deux interrogations précédentes, y a-t-il un cadre ou une autorité, juridique, morale ou politique, qui légitime, organise et garantit ce rituel de la repentance et de la réconciliation quand il transcende les frontières d'une communauté nationale ?

La gestion des passions collectives a, traditionnellement, été exercée par l'alliance ou le conflit de l'État et de la religion, qui procédaient tant bien que mal sur le plan collectif aux trois opérations classiques sur le plan individuel : déviation ou canalisation, sublimation ou dépassement, refoulement ou répression. Ce dispositif théologico- ou idéologico-politique, tout à la fois juridique, policier et mythique, a fait place pour un temps, nous l'avons vu, à une socialisation horizontale par l'économie et le travail ou, si l'on préfère, par la société civile et le marché. Mais, parfois à

l'arrière-plan, l'État territorial-national conservait ses trois dimensions – celle de la fonction, administrative ou bureaucratique, celle du pouvoir, politique et policier, et celle de la légitimité, élective ou traditionnelle. Aujourd'hui ces dimensions tendent à se séparer, la société tend à se mondialiser en même temps qu'à se fragmenter, les frontières sont à la fois transcendées par la circulation des images et de messages qui transmettent, pêle-mêle, des modèles de consommation et des sollicitations directes ou indirectes aux passions les plus opposées – de la pitié à la haine – et aucune synthèse ne s'annonce à un niveau supérieur.

Ce qui est en cause, avant tout, c'est la dialectique, thématisée déjà par Bergson dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*, et reprise par Karl Popper, de la société ouverte et de la société fermée. À la fois les passions collectives et leur gestion ont partie liée avec la société fermée. Comme le dit Cornelius Castoriadis : « *La haine a deux sources qui se renforcent mutuellement l'une l'autre : 1) la tendance fondamentale de la psyché à rejeter (et ainsi à haïr) ce qui n'est pas elle-même, 2) la quasi-nécessité de la clôture de l'institution sociale et des significations imaginaires qu'elle porte* ⁽³¹⁾. » C'est cette clôture qui permet au pouvoir de détourner les passions violentes soit vers un bouc émissaire intérieur, soit vers l'extérieur. « Les hommes peuvent s'aimer entre eux à l'intérieur d'une communauté », dit Freud, mais « à condition qu'il y en ait une autre qu'ils puissent haïr ⁽³²⁾. » De Platon à Rousseau, on retrouve la même analyse sur le patriotisme, élargissement de l'amour de soi mais fondé sur l'exclusion des étrangers. Pour Rousseau, « la commisération naturelle, perdant de société à société presque toute la force qu'elle avait d'homme à homme, ne réside plus que dans quelques grandes âmes cosmopolites qui franchissent les barrières imaginaires qui séparent les peuples et, à l'exemple de l'être souverain qui les a créés, embrassent tout le genre humain dans leur bienveillance ⁽³³⁾ ».

Aujourd'hui, l'opposition entre l'intérieur et l'extérieur, et donc entre l'homme et le

(31) Cornelius Castoriadis, « Les racines psychiques et sociales de la haine », in Rada Ivekovic et Jacques Poulain (dir.), *Guérir de la guerre et juger la paix*, L'Harmattan, 1998, p. 257-258.

(32) Sigmund Freud, *Malaise dans la civilisation*.

(33) Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

citoyen, est mise en question par la crise de l'État et par la révolution des communications. Cependant, le tableau qui en résulte, pour l'instant, n'est pas tellement différent de la dualité décrite par Rousseau. Il y a les cosmopolites par choix ou par nécessité : d'une part les *French Doctors* « embrassent tout le genre humain dans leur bienveillance » et prennent le parti des victimes sans reconnaître de frontières ; d'autre part les sans-État, les « réfugiés sur orbite » que la peur ou la faim chasse de chez eux. Mais il y a aussi les sédentaires, que la peur de perdre leur identité ou leur travail et la méfiance envers l'étranger amènent au repli et au refus d'accueillir ceux qui cherchent un asile et une nouvelle communauté.

De plus en plus, cependant, des communautés transnationales et nomades, fondées sur des réseaux souvent mafieux ou fanatiques, s'organisent, notamment grâce à l'Internet. D'autre part, les communautés qui voudraient se replier sur elles-mêmes, notamment au nom de l'ethnicité ou de la tradition, ne peuvent éviter la multiplicité des socialisations sauvages, notamment par les médias, qui introduisent en leur sein des conflits qu'elles ne peuvent plus contrôler, même si elles peuvent les manipuler.

Entre des institutions défaillantes ou en crise au niveau des États et des institutions embryonnaires ou incohérentes au niveau mondial, les passions peuvent se donner libre cours. Le droit international et les organisations, gouvernementales ou non gouvernementales, à travers lesquelles une communauté mondiale tente de s'esquisser peuvent fournir des îlots de paix et de tolérance mais non une autorité capable d'encadrer, de diriger ou de réprimer les passions violentes.

Au contraire, celles-ci épousent ce que le sociologue hollandais Abram de Swaan appelle « des cercles croissants d'identification et de désidentification collective ⁽³⁴⁾ », ou encore des processus concomitants de civilisation et de dyscivilisation, de solidarités et de haines à distance, d'inclusion globale ou d'exclusion par la cruauté d'autant plus acharnée à déshumaniser l'adversaire qu'il est plus proche ou plus familier. Les deux types de processus peuvent coexister discrètement, ou,

brusquement, révéler à la fois leurs liens occultes et leur contradiction insupportable. C'est qu'ils sont à la rencontre de deux réalités : celle, éternelle, des guerres et des révolutions et celle, nouvelle, des techniques de communication, des cassettes à l'Internet, de la télévision à la photo numérique. Rien ne peut plus garantir que les fragmentations géopolitiques et sociales et les ignorances volontaires sur lesquelles repose l'harmonie et la bonne conscience des sociétés ne soient de plus en plus fréquemment révélées et remises en cause par des confrontations inopinées et traumatisantes. La combinaison de l'hyperterrorisme fanatique, du conflit palestinien-Israélien, de la guerre d'Irak et des génocides qui se relaient de l'Afrique au Caucase produit une situation globale qui rappelle les descriptions de Thucydide sur la peste à Athènes et surtout sur la *stasis*, la guerre civile commencée à Corcyre puis diffusée à l'ensemble de la Grèce. « *A la faveur des troubles, on vit s'abattre sur les cités bien des maux, comme il s'en produit et s'en produira toujours tant que la nature humaine restera la même, mais qui s'accroissent ou s'apaisent et changent de forme selon chaque variation qui intervient dans les conjonctures. En temps de paix et de prospérité, les cités et les particuliers ont un esprit meilleur parce qu'ils ne se heurtent pas à des nécessités contraignantes ; la guerre, qui retranche les facilités de la vie quotidienne, est un maître aux façons violentes et elle modèle sur la situation les passions de la majorité* ⁽³⁵⁾. »

En même temps cette majorité vit dans la société globalisée, celle où l'aspiration à la liberté des modernes, c'est-à-dire à leurs jouissances mais aussi au respect de leur individualité, peut produire des anticorps par rapport aux excès de la révolution et de la guerre, de la vertu et de la terreur, de la conquête et de la gloire. J'ai évoqué Thucydide dans ma recherche de modèles pour l'histoire philosophique illustrée par François Furet. Je voudrais évoquer également Benjamin Constant. Albert Thibaudet avait fait, avec Thucydide, la campagne de 14-18. On pourrait, de même, reparcourir l'après-guerre froide, de 1989 à 2004, avec Thucydide, mais aussi avec Constant. François Furet, après la chute du communisme, avait analysé « le passé d'une illusion ». Mais l'humanité a connu, depuis,

(34) Abram de Swaan, articles dans *Theory, Culture and Society*, avril-juin 1994, janvier 1995, mai 1997, avril-juin 2000.

(35) Thucydide, *La Guerre du Péloponèse*, livre III, LXXXII, 2.

plusieurs illusions dont nous pouvons déjà parler au passé. Certaines, comme le désordre et la montée actuelle des affrontements sans loi (qui, eux, n'appartiennent, hélas, pas au passé), se prêtent davantage à l'analyse thucydidienne. D'autres relèvent peut-être plus d'une interprétation inspirée de Constant.

La plus récente, dans cette hécatombe de plus en plus accélérée des illusions, est celle de l'empire américain, du moins en tant qu'empire à la fois militairement conquérant, éclairé et bienveillant. Sa brève trajectoire reproduit de manière presque hallucinante celle de l'impérialisme athénien selon Thucydide. Comment ne pas penser à l'avertissement de Périclès dans son *Oraison funèbre* : « Il s'agit de la perte d'un empire et du risque attaché aux haines que vous y avez contractées. Or cet empire, vous ne pouvez plus vous en démettre, au cas où la crainte, à l'heure actuelle, pousserait vraiment certains de vous à faire, par goût de la tranquillité, ces vertueux projets. D'ores et déjà, il constitue entre vos mains une tyrannie, dont l'acquisition semble injuste, mais l'abandon dangereux ⁽³⁶⁾. » Mais, surtout, c'est tout le déroulement récent qui est anticipé par le bilan triomphal de l'*Oraison funèbre* suivi aussitôt par la peste, par la proclamation face aux Méliens fondée sur l'arrogance de la puissance, par l'*hybris* qui consiste à préférer Alcibiade à Nicias, enfin par le désastre de l'expédition de Sicile.

Impossible de savoir si les suites en seront un retrait des États-Unis dans un isolationnisme étroit, un durcissement de leur empire aux dépens de leurs libertés et de celles des autres ou un retour au *soft power* des globalistes par rapport au *hard power* des hégémonistes. Peut-être une synthèse ou un moyen terme sont-ils en train de s'esquisser. Mais il est utile de se souvenir que l'effondrement du triomphalisme impérial américain a été précédé par un effondrement tout aussi spectaculaire et presque aussi rapide, celui de l'empire soviétique.

Dans le cas de celui-ci, comme dans le cas américain, il ne s'agit pas d'une défaite militaire classique. Il ne s'agit même pas d'une guerre. Mais il s'agit, pour la chute de l'URSS, d'une perte de confiance ou d'assurance de la part des élites, de la conscience surprenante

d'un déficit de légitimité, ou, en tout cas, d'une absence d'énergie, qu'on attribuera au manque de passion ou au manque de volonté, dans la défense de son pouvoir, et dans l'exercice de la violence terroriste sur laquelle, en dernière analyse, ce pouvoir était fondé. S'y ajoutait l'aspiration, partagée par les populations, au modèle occidental, à la sécurité et aux jouissances privées promises par celui-ci. Toutes explications qui confirment les idées de Benjamin Constant sur l'esprit des modernes, propre de Moscou à Pékin, en passant par Téhéran, à miner l'esprit de conquête comme le fanatisme. On peut penser qu'à long terme cela vaudrait à plus forte raison pour tempérer les tentations autoritaires, militaristes ou répressives de ce qui reste la démocratie américaine.

Rien n'est dit, cependant, comme la violence de la guerre contre la Tchétchénie et la volonté de puissance de Vladimir Poutine, à l'intérieur comme à l'extérieur, et la volonté d'ordre du peuple soviétique et sa nostalgie impériale, le montrent de jour en jour. Aux États-Unis, les tendances profondes, démocratiques et bourgeoises, légalistes et pacifistes, d'une moitié de l'Amérique peuvent certes s'affirmer victorieusement si le syndrome post-irakien vient rejoindre le syndrome post-vietnamien, mais elles peuvent aussi se heurter plus que jamais à l'autre Amérique, celle qui s'affirme au grand jour depuis le 11 septembre et que l'humiliation irakienne peut, comme ce dernier, renforcer dans son esprit de revanche par rapport à ses ennemis et dans sa rancune par rapport à ses alliés infidèles.

Surtout que, entre les deux empires, nous avons eu le temps d'assister à la défaite, confirmée pour l'une, annoncée pour l'autre, de deux autres illusions, de sens inverse. La première est celle d'un monde pacifié gouverné par la sécurité collective et la mondialisation heureuse, le monde de l'ONU, de la paix par le droit, du nouvel ordre mondial et de la fin de l'histoire. La seconde est celle d'une construction européenne qui, prenant le contre-pied des guerres et des révolutions du passé, bâtirait l'Europe de la mesure et de la tolérance, fondée sur le mariage de l'interdépendance, du pluralisme et du droit. L'une et l'autre ont du mal à affronter la violence, intérieure et extérieure, à s'affirmer politiquement face aux égoïsmes nationaux, et surtout à susciter les passions, les sacrifices, l'accep-

(36) *Ibid.*, livre II, LXIII.

tation du risque, à la mesure des idées qui les inspirent.

Le nouvel ordre, pour réussir, devrait soit être précédé d'une improbable réforme intérieure de tous les États, soit se transformer en gouvernement mondial, ce qui, comme le dit Kant, risque de ne se faire que par la violence et d'aboutir à une tyrannie. L'Europe politique peut encore se faire, mais elle risque de ne trouver l'énergie qui l'aiderait à surmonter les nombreux obstacles qui la bloquent qu'en faisant appel aux passions négatives, en se construisant contre les États-Unis, contre les immigrés, contre la Turquie ou contre l'Islam. Pour l'instant, les expériences du siècle passé et du début de celui-ci montrent que si les passions sans modération deviennent criminelles et suicidaires, la modération sans passion est impuissante et risque au mieux d'aboutir au monde décrit par Nietzsche dans son texte sur le *Dernier Homme*.

Comment combiner passion et modération ? Des passions modérées ne sont pas des

passions et en tout cas risquent d'être impuissantes et fades. Une modération passionnée risque d'être aussi utopique ou du moins aussi rare que les philosophes-rois ou les rois-philosophes. Et, pourtant, n'est-ce pas la vocation de la philosophie ? N'est-ce pas aussi ce qui inspirait les pères fondateurs de l'Union européenne comme ceux des États-Unis, le Camus de *L'Homme révolté* comme la lignée de penseurs libéraux que nous avons évoqués à propos de François Furet ? En tout cas, à l'heure où nous sommes menacés par l'escalade de la peur et de la haine, du mépris et du ressentiment, mais aussi par la paralysie impuissante, où il nous faut combattre à la fois le fanatisme et le scepticisme, à la fois l'aventurisme et la passivité, il n'y a pas d'autre voie que l'alliance rare, fragile et souvent conflictuelle de la modération et de la passion.

PIERRE HASSNER