

LA MORALE ET LA LANGUE FRANÇAISE

*Rapport de l'Académie
des Sciences morales et politiques*

sous la direction de

Gérald Antoine

Rapporteur général : Jean-Paul Clément

Rapporteurs :

des origines à 1500 : Geneviève Hasenohr et Nathalie Koble

XVI^e-XXI^e siècles : Anne Auchatraire et Agnès Steuckardt

LE PRESENT RAPPORT A ETE EDITE PAR
LES PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE
DANS LA COLLECTION DES CAHIERS DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES
EN OCTOBRE 2004

[RETOUR AU SOMMAIRE](#)

Ont collaboré à cet ouvrage

Gérald Antoine, membre de l'Institut, agrégé de grammaire et docteur es lettres, a enseigné l'histoire de la langue française en Sorbonne. Il a d'autre part créé l'Académie d'Orléans-Tours et travaillé auprès du Ministre de l'Education nationale, puis du président de l'Assemblée nationale.

Jean-Paul Clément, correspondant de l'Institut, président de la Société de Chateaubriand, directeur de la Maison de Chateaubriand.

Anne Auchatraire, agrégée de philosophie, ancienne élève de l'Ecole Normale Supérieure.

Geneviève Hasenohr, membre correspondant de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres.

Nathalie Koble, agrégée de lettres modernes, archiviste paléographe, maître de conférences à l'Ecole Normale Supérieure.

Agnès Steuckardt, ancienne élève de l'Ecole normale supérieure Fontenay-Saint-Cloud, agrégée de Lettres classiques, docteur en Sciences du langage, maître de conférences à l'université de Provence.

[RETOUR AU SOMMAIRE](#)

AVERTISSEMENT

Deux difficultés se sont rencontrées sur notre route. Le lecteur risquant de les éprouver à son tour, mieux vaut l'en prévenir dès le départ.

L'une tient aux circonstances : un premier tandem de chercheurs n'ayant pu, faute de loisirs,, nous accompagner jusqu'au bout, un second dut prendre le relais. Il en résulte quelques variations d'écriture, voire de contenu entre les chapitres. Mais au fait, en ces temps de standardisation, la diversité peut être une source d'agrément.

L'autre difficulté, plus sérieuse, tient à l'organisation interne de l'ouvrage. Le refus de l' « esprit de système » a peut-être été poussé trop loin, et la logique est loin de régner en maîtresse absolue sur l'ordonnance des chapitres.

Vingt mots-clés du vocabulaire de la morale ont été retenus. Voici le schéma de distribution qui a présidé à leur mise en place. Empirisme et rationalité s'y conjuguent :

I Un quatuor très uni : *droiture, honneur, mérite vertu.*

II Quatre couples de termes apparentés : *morale-éthique ; droit-devoir ; justice-équité ; confiance-fidélité.*

III Deux couples antithétiques : *tolérance-fanatisme ; mémoire (devoir de)-opportunisme.*

IV Une triade moins homogène : *légitimité-responsabilité-sanction.*

V Un moyen à toutes fins : *ambition.*

[RETOUR AU SOMMAIRE](#)

SCIENCES MORALES ET LANGUE FRANÇAISE

« *Morale et langage sont des sciences particulières mais universelles* »

Pascal, *Pensées*, n°613

Il est des sujets qui s'imposent à la fois parce qu'ils importent en eux-mêmes et parce qu'ils occupent le premier rang sous les feux de l'actualité. Celui qui nous intéresse ici appartient sans nul doute à cette catégorie privilégiée. Il lui appartient, et même triplement, par chacun de ses composants. Qui n'est prêt à le reconnaître aujourd'hui, après une trop longue période d'incertitude : si la survie de l'humanité au XXI^e siècle exige la sauvegarde et la restauration de biens matériels proprement élémentaires : air, eau, ressources minérales, végétales et animales, elle exige tout autant, sinon d'abord, la sauvegarde et la restauration - voire l'inventive récréation de biens moraux - de valeurs éthiques, comme on dit à présent : l'intégrité spirituelle de l'homme est pour le moins aussi gravement menacée que son intégrité physique. Voilà pour le premier volet du diptyque « sciences morales » ou « morale » tout court.

Quant à la « langue française », qui n'est pas seulement *notre* langue, il ne se passe pas de semaine sans qu'un ou plusieurs livres, articles ou colloques soient consacrés, cinq siècles après Joachim du Bellay, à sa défense et à son illustration.

Cependant, il y a plus encore : par le fait, le thème du présent rapport ne comprend pas deux, mais trois termes, le troisième fût-il réduit à une simple conjonction : « et ». Sous ses apparences de « mot-outil » (comme l'appellent les linguistes) se cache la clé de l'ensemble des problèmes en cause : « et » n'est sans doute qu'un « outil » - mais un outil de relation, et dans le cas présent chargé de mettre en rapport *morale* et *langue (française)*. Afin de rendre plus manifestes le poids comme le sens de ce rapport, qu'il me soit permis d'inscrire côte à côte deux citations que sépare à peu près un demi-millénaire. Elles sont d'une portée capitale et confèrent à notre entreprise sa pleine légitimité.

Montaigne, dans *l'Apologie de Raimond Sebond*, hasarde cet aphorisme qui, de prime abord, peut décontenancer : « La plus part des occasions des troubles du monde sont grammairiennes ». Le poète Joë Bousquet, sur son lit de souffrances (la guerre de 1914-1918 l'avait à jamais blessé), ne craint pas, pour sa part, de proposer cet axiome, lui aussi surprenant à la première lecture, mais on ne peut plus pénétrant à la seconde : « le langage n'est pas contenu dans la conscience, il la contient ».

« Donner un sens plus pur » aux mots de la morale

L'une et l'autre formules s'appliquent de manière flagrante au domaine des concepts et des termes moraux. Chacun de ceux-ci, érodé par un trop long et fréquent usage, y a perdu de sa clarté originare et trop souvent suscité, pour reprendre les mots de Montaigne, des « occasions de troubles ». Songeons par exemple au premier terme de la trinité morale sur quoi se fonde notre République et relisons à son propos les inquiétantes analyses de Paul Valéry. Leur titre à soi seul traduit l'essentiel : « Fluctuations sur la Liberté ». Et que dire des toutes premières lignes :

« Liberté : c'est un de ces détestables mots qui ont plus de valeur que de sens, qui chantent plus qu'ils ne parlent; qui demandent plus qu'ils ne répondent ; de ces mots qui ont fait tous les

métiers, et desquels la mémoire est barbouillée de Théologie, de Métaphysique, de Morale et de Politique ; mots très bons pour la controverse... » (Valéry, *Œuvres*, Ed. Pléiade, t. II, p. 951-969)

Face à la « liberté », périlleusement partagée en effet entre métaphysique, morale et politique, et toujours à titre d'exemples (pris à demi hors de la liste retenue dans ce premier volume), pourquoi ne pas ranger le couple «raison – justice » qu'ont choisi de faire voisiner, sur un mode également incisif et cruel, La Fontaine et Pascal ? - Ce dernier, dans la même *Pensée* (« Imagination »), nous invite à réfléchir sur l'authentique signification de cette plaisante raison qu'un vent manie et à tous sens «, puis aussitôt après sur cette non moins «plaisante justice » que les magistrats déguisent sous « leurs robes rouges, leurs hermines dont ils s'emmailotent en chats fourrés » : ah ! il en irait d'autre sorte, s'ils avaient la véritable justice ».

De manière étrangement parallèle, « le bon » La Fontaine, à coup sûr plus ami de la vérité que de la bonté, n'a pas craint de faire voisiner ces deux distiques :

*La raison du plus fort est toujours la meilleure :
Nous l'allons montrer tout à l'heure*

et

*Selon que vous serez puissant ou misérable,
Les jugements de cour vous rendront blanc ou noir.*

Le premier de ces deux constats désabusés non dépourvus de cynisme (comment peut-on encore parler de la « morale » des *Fables* ?) ouvre un apologue qu'on nous fit apprendre dès notre plus jeune âge. Le second sert de clause aux « Animaux malades de la peste » : il nous enseigne que la peste la plus mortelle dont nous sommes tous frappés est au bout du compte l'injure faite à la morale véritable par la fausse justice des hommes. Rien depuis lors n'a changé : tel « jugement de cour » tout récent s'applique à faire, en ses attendus, un soigneux départ entre deux registres étrangers l'un à l'autre : le « moralement blâmable » et le « judiciairement punissable ». Tout se passe dès lors comme si Justice et Morale devaient être disjointes avec grand soin.

Cette « morale » assidûment proposée par notre grand fabuliste, dont le temps présent a rajeuni l'énoncé sans altérer son esprit, suffirait à nous inspirer une première démarche : pourquoi ne point procéder à l'inventaire, au moins global, des modes d'emploi et des valeurs de ce terme *morale*, envisagé non pas en soi mais dans le tissu des différents ordres de discours, dans la variété des époques et des situations, en s'en tenant pour commencer à la langue française ? - Montaigne encore, dans *l'Apologie de Raimond Sebond* déjà citée (Montaigne, *Essais*, Ed. Pléiade, p. 651), avait formé ce souhait. Il se bornait (si l'on peut dire) à l'Antiquité grecque et romaine et aux ouvrages de philosophie; il disait «mœurs » plutôt que «morale », mais l'insistance, la singulière ferveur en même temps que la précision du propos sont telles qu'il peut nous servir de sûr garant :

« combien je desire que, pendant que je vis, ou quelque autre, ou Justinus Lipsius, le plus sçavant homme qui nous reste (...), eust et la volonté et la santé, et assez de repos pour ramasser en un registre, selon leurs divisions et leurs classes, sincèrement et curieusement, autant que nous y pouvons voir, les opinions de l'ancienne philosophie sur le sujet de notre estre et de nos mœurs, leurs controverses (...). Le bel ouvrage et utile que ce seroit ! »

Commençons par «Morale» !

Le lecteur trouvera, sous la première rubrique du présent rapport, « ramassés en un registre », les usages types du mot de « morale » et de son homologue plus courant depuis Aristote chez les philosophes et les théoriciens : « éthique ». Très loin de viser si peu que ce soit à l'exhaustivité - il y faudrait toute une vie riche du repos auquel aspirait Montaigne ! – ce « registre » évoque cependant, « selon leurs divisions et leurs classes », les modes d'existence et de signification de la *morale*, considérée s'il se peut en elle-même, mais le plus souvent mise en rapport avec la religion ou sa négation, la philosophie, la psychologie, la sociologie, la politique. Dans chacun des cas la perspective historique précède l'examen du présent et la supputation de l'avenir..

L'itinéraire chronologique de la « morale », comme de son homologue l' « éthique » est *mutatis mutandis*, comparable à celui de tous les mots-thèmes et témoins qui peuplent le champ des « sciences morales » - disons plus généralement : des idées et sentiments d'essence morale. On le reconnaîtra sans peine sous chaque rubrique. Seront seulement ici détachés quelques moments et aspects, les uns plus révélateurs, les autres non dépourvus d'interrogations de la vie et des contenus du mot-clé « morale ».

Un arpentage sommaire met en relief le sommet du Grand Siècle, partagé entre la « morale chrétienne » (Pascal use de la formule dans ses *Pensées*), la morale de la raison et celle, doutant d'elle-même, des libertins ; l'Age des Lumières, assez vives pour éclairer l'Europe entière, en proie au tumultueux et complexe débat entre foi et incrédulité, d'où la morale ne pouvait sortir indemne ; l'époque romantique sonnait le rappel du spiritualisme et des exigences morales, celles-ci pouvant aller, chez un Hugo comme chez un Balzac, jusqu'à la mystique et à « l'ivresse » (Cf. Balzac, *Facino Cane*, in *La Comédie humaine*, Ed. Pléiade (1965), t. VI) ; la fin du XIX^e siècle et l'ensemble du XX^e enfin où les sciences ne se contentent plus d'être exactes ou naturelles, mais entendent devenir de plus en plus « humaines » - à la fois sociales, morales et politiques : dans tous les domaines la quête d'une connaissance en forme de système l'emporte sur celle d'une espérance et d'une foi.

Quant à l'ébauche d'un bilan en forme d'ouverture sur le destin du nouveau siècle, au lieu de la lier à l'axiome plus ou moins apocryphe de Malraux : « *le prochain siècle sera religieux ou ne sera pas* », on préférera recourir à l'annonce très réellement publiée par Péguy : « *la révolution sociale sera morale ou ne sera pas* » (Péguy, *Œuvres en prose complètes*, Ed. Pléiade (1987), t. I, p. 729). Elle se trouve répercutée à travers la phrase célèbre et non moins attestée de Bergson, parlant des progrès et de l'extension des sciences et des techniques : « *le corps agrandi attend un supplément d'âme (...); la mécanique exigera une mystique* » (Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Ed. Alcan, p. 330). Une proposition voisine, moins connue, plus modeste et concrète, mériterait de lui être jointe :

« *Il faut toujours en revenir à la conception de créateurs moraux qui se représentent par la pensée une nouvelle atmosphère sociale, un milieu dans lequel il ferait meilleur vivre* ».

L'annonce de Péguy, les appels de Bergson n'ont rien perdu de leur acuité, ni de leur actualité. Une observation aujourd'hui de plus en plus répandue les confirme, sur un mode soit résigné, soit véhément, toujours douloureux. Tous les idéaux dont se sont nourries et soutenues les générations qui ont précédé la nôtre dans l'ordre métaphysique comme dans l'ordre humain – social, civique, politique, etc. – sont profondément ébranlés. « *Dieu est mort* », proclamait Nietzsche ; l'homme tenu pour enfant de Dieu l'est à son tour, chaque jour plus près de retourner à son frère

l'animal. Cette fois, ce n'est pas à l'aimable La Fontaine, mais au sarcastique Boileau qu'il est loisible de remonter :

*De tous les animaux qui s'élèvent dans l'air,
Qui marchent sur la terre, ou nagent dans la mer,
De Paris au Pérou, du Japon jusqu'à Rome
Le plus sot animal à mon avis, c'est l'homme.* (Boileau, début de la *Satire VIII*)

Ce dernier peut-il espérer vaincre sa sottise ? – Oui, s'il accepte de mettre en œuvre puis en pratique un nouveau Contrat à la fois social et moral, capable d'épouser, chemin faisant, les incessants mouvements du monde.

Pour une vraie « Nomenclature »

Les responsables du présent rapport, soumis, hélas ! à toutes les contraintes que jadis l'auteur des *Essais* souhaitait épargner à Juste Lipse ou à tel de ses pairs, ne pouvaient prétendre embrasser dans toute son étendue le domaine de la morale. Dès lors que faire, sinon imaginer une sorte de prologue où soit mise en évidence l'étroite interaction de la morale et de la langue, sous les dehors d'un défilé de mots-thèmes appartenant à l'univers de l'éthique, vivants échantillons choisis au sein de l'immense champ lexical et sémantique que nous et nos successeurs ne sont près d'explorer ni en son entier, ni sous tous les angles requis.

Le risque est de voir cette tentative se réduire, une fois mise sur le papier, à l'élaboration d'un extrait d'inventaire ou de lexique. Peut-être n'y a-t-on pas toujours échappé. Du moins une résolution prise d'entrée de jeu a-t-elle nourri l'espoir de déjouer le piège : il était exclu d'envisager un répertoire venant s'ajouter à tant d'autres. L'intention était de sélectionner des mots tenus pour caractéristiques et déterminants ; ainsi le travail à accomplir devait-il avoir précisément comme objectif l'identification exacte desdits caractères et, par voie de conséquence, celle du rôle, des finalités de chacun dans la conscience des individus et des groupes sociaux, au fil de leurs expériences morales. Bref, il s'agit d'une *Nomenclature*, au sens où l'entendent, depuis longtemps déjà, les hommes de science. On possède en la matière d'illustres garants, en tête desquels figurent le Suédois latinisant Linné et, sous un jour plus démonstratif encore, le Français Lavoisier. Sans doute ceux-ci ne s'intéressent-ils qu'à des domaines relevant des sciences dites alors naturelles qu'ils entendaient convertir en sciences exactes ; mais il est grand temps d'appliquer en les transposant selon les besoins, leurs méthodes d'analyse aux plus humaines des sciences, d'ordinaire baptisées « sciences morales », ou « sciences des mœurs ». Telle est au fait, la seule part d'originalité qu'ait le droit de revendiquer l'ensemble des vingt chapitres ci-après. (Encore la perception d'un rapport entre « sciences naturelles » et « sciences morales » n'est-elle pas neuve. Citons par exemple le livre publié en 1837 sous le titre *Morale physiologique*. Il est l'œuvre d'un agronome doublé d'un physiologiste et d'un moraliste : Girou de Buzareingues, précurseur de l'interdisciplinarité.)

Le souvenir de Linné ne doit guère être tenu que pour un symbole ancestral. Sa nomenclature est, on le sait, toute latine et les spécialistes n'ont pas manqué de critiquer le détail de ses modes d'application. Ce qui demeure, c'est le parti choisi de classer et de définir chaque sujet - plante ou animal - soumis à son observation, en serrant au plus près ses caractères, tels du moins que les connaissances de l'époque lui permettaient de les appréhender.

La démarche de Lavoisier, dans son inspiration comme dans sa progression, relatée par lui-même avec une simplicité pleine de charme, nous touche de manière beaucoup plus directe. Le « Discours préliminaire » sur lequel s'ouvre son *Traité élémentaire de Chimie* (1789), sans omettre

sa mention de Condillac, est d'une lucidité, d'une modernité telles qu'on se sent le devoir de reproduire de larges extraits de son début :

« Je n'avois pour objet lorsque j'ai entrepris cet ouvrage, que (d'insister) sur la nécessité de réformer & de perfectionner la Nomenclature de la Chimie.

C'est en m'occupant de ce travail, que j'ai mieux senti l'évidence des principes qui ont été posés par l'Abbé de Condillac (...) : nous ne pensons qu'avec le secours des mots ; les langues sont de véritables méthodes analytiques (...), l'art de raisonner se réduit à une langue bien faite. Et en effet tandis que je croyois ne m'occuper que de Nomenclature, tandis que je n'avois pour objet que de perfectionner le langage de la chimie, mon ouvrage s'est transformé insensiblement entre mes mains, sans qu'il m'ait été possible de m'en défendre, en un Traité élémentaire de Chimie.

(...) Comme ce sont les mots qui conservent les idées & qui les transmettent, il en résulte qu'on ne peut perfectionner le langage sans perfectionner la science, ni la science sans le langage... »

Comment ne pas dire ici en écho : *« on ne peut perfectionner le langage sans perfectionner la science morale, ni la science morale sans le langage »*. Comment aussi ne pas se rappeler l'avertissement de Joël Bousquet cité au départ : *« Le langage n'est pas contenu dans la conscience, il la contient »*. Cela doit s'entendre en particulier de la conscience morale et des mots qui la contiennent. C'est bien pourquoi il faut d'abord s'assurer de leur entière maîtrise, puis observer comment le respect, voire le dépassement des règles morales achèvent de donner valeur à leurs moyens d'expression.

Cette assertion réciproque vaut aussi bien – faut-il l'ajouter ? – fût-ce dans des proportions et moyennant des approches diverses, pour chacune des autres sciences ou disciplines qualifiées d'humaines. Depuis un demi-siècle environ, des philosophes comme Michel Foucault, des ethnologues et des sociologues comme Paul Lazarsfeld se sont engagés, de manière plus ou moins délibérée, dans cette voie. Ici comme là elle se révèle toutefois encombrée d'hésitations et d'embûches. Les principales tiennent à la difficulté qu'éprouve le chercheur à oublier durant le temps qu'il faut sa spécialité et à solliciter, comme jadis Lavoisier, les puissances à la fois incitatrices et clarificatrices de la langue, en leur laissant le soin d'assigner leur juste place et leur véritable sens aux conceptions dont il se croyait le maître. L'exemple de Paul Lazarsfeld ferait, à cet égard, étrangement preuve. L'auteur donne à la deuxième partie de sa *Philosophie des sciences sociales* ce titre prometteur : *« Le Langage des sciences sociales »*. Or, à l'exception d'une brève rubrique baptisée *« Classification des termes »*, où il nous est dit qu'elle constitue une exigence majeure, mais *« aussi malheureusement une tâche qui n'a pas de fin »*, toute la suite (cent pages et plus) est employée à croiser, de manière au reste fort instructive, méthodologie et typologie avec l'empirisme de situations sociales méticuleusement analysées.

Une autre difficulté est à prévoir, du côté des usagers - on veut dire : les usagers à la fois de la morale et de la langue qui sont retenus comme témoins, spécialement lorsqu'il s'agit de la période contemporaine. Combien de locuteurs, victimes de la paresse ou de la pudeur, atteints par la contagion de la *« langue de bois »*, du *« politically »*, mais aussi bien du *« socially correct »*, ne risquent-ils pas de pécher par une insuffisance allant jusqu'aux confins du mutisme ?

Il appartient aux enquêteurs d'avoir conscience puis raison de ces entraves. Le découragement devant *« une tâche qui n'a pas de fin »*, pour reprendre les mots de Lazarsfeld, ne

saurait nous atteindre : le maintien du « moral », dans une civilisation opprimante, fait de plus en plus partie de la morale !

La présente recherche ne suffit pas

Ces conditions étant acceptées, il reste à évaluer les délais nécessaires, les méthodes et contenus souhaitables. Après une saison de réflexion et d'échanges, il est apparu que l'ampleur du sujet - en compréhension comme en extension - commandait de prévoir un travail d'investigation échelonné sur deux laps de temps distincts, chacun ayant son objectif. Ce volume contient seulement les fruits de la première campagne de recherches, à savoir : un spécimen de la nomenclature évoquée plus haut. Il se limite à une vingtaine de mots-vedettes appartenant au domaine de la morale. Leur choix procède d'un double mouvement. D'une part le patronage de l'Académie des Sciences Morales et Politiques nous a naturellement incités à donner la préférence à des vocables relevant des unes et des autres, c'est-à-dire de la morale tant privée que publique. (Cette mise en parallèle se trouve déjà chez Louis de Bonald : « ... la politique et la morale, ou, si l'on veut, la morale publique et la morale privée ... » *Mélanges*, t. I, p. 100) En contrepartie, nous avons laissé place à une certaine liberté de tri parmi les composants du vocabulaire moral auxquels la situation présente, dans le cadre national ou mondial, confère un supplément d'intérêt, voire de valeur ou de sens. L'ensemble est loin, dès lors, de représenter une structure : il est partagé entre cohérence et diversité.

Marquons ici les éléments de cohérence. Le plus clair est la présence de couples faits soit de similitudes, soit d'oppositions. L'un d'eux - *Morale - Ethique* - prend figure de clef de voûte dominant tout le reste. Un autre couple majeur : *Droit - Devoir* retiendra d'autant plus l'attention que la « morale » actuellement en vogue multiplie les chartes de « droits », sans trop se préoccuper de mettre en regard celles des devoirs sans le respect desquels les droits ne sont rien. Ce couple, notons-le, est de nature également « morale » et « politique ». De même en va-t-il de l'opposition : *fanatisme - tolérance*, aussi lourde de passé que surchargée de valeurs présentes, acceptées ou refusées : elle aussi appartient à la morale à la fois privée et publique, mais beaucoup plus à celle-ci qu'à celle-là. Remarquons, à la suite d'autres, (Ici encore L. de Bonald peut offrir d'utiles références. Celles-ci portent toutefois la marque d'un très sensible conservatisme : « *Fanatisme* et *superstition* ont perdu de leur vogue en passant de la langue philosophique dans le *langage révolutionnaire*. On voyait la *superstition* et le *fanatisme* dans la religion, et dans une certaine religion. Ils se montrés dans la politique et même dans la philosophie ... » *Mélanges*, t. I, p. 128) que la Révolution l'a fait passer, dans une large mesure, de l'ordre spirituel vers le politique. La double perspective - morale et politique, *alias* morale privée et morale publique - constitue elle-même un mode de distribution praticable à divers degrés. Face à *morale - éthique, droit - devoir, fanatisme - tolérance*, à cheval sur les deux versants (c'est le cas le plus général), on rangera des termes comme *ambition, honneur, droiture, vertu...* qui, eux, relèvent prioritairement de l'éthique individuelle. A l'intérieur de ce sous-ensemble apparaissent d'autres configurations que les grammairiens baptisent champs lexico-sémantiques. Ainsi : *vertu - sagesse - droiture* que le sens rapproche et que les variations de l'usage séparent seulement par des nuances ; ainsi encore, mais sous un autre angle : *ambition - honneur(s)*, l'une se donnant l'autre pour but. Mais le terme *d'ambition* suggère une autre forme de connexion qui nous rappelle à l'ordre à la fois moral et politique : l'ambition se manifeste de fait avant tout comme un trait de caractère, de comportement propre à l'individu, spécialement à celui qui, détenant déjà une part ou une espérance de pouvoir, transforme cette espérance en désir et volonté. Cependant son objectif intéresse le plus souvent la collectivité ; cette *ambition* est en effet désir de conquête, militaire, ou civile, ou spirituelle. Dans tous les cas, elle vise à un us - ou abus - de pouvoir. John Courtney Murray hasardait naguère cette définition : « *la politique est le lieu où se rencontrent le monde du pouvoir et celui de la morale, où*

se déroule la réconciliation concrète du devoir de réussir qui repose sur l'homme d'Etat et du devoir de justice qui repose sur la nation civilisée qu'il sert. » (C. Muray, *Morality and modern war*, cité in *Commentaire*, n° 102, p. 204)

L'auteur nous offre ici la version la plus optimiste, pour ne pas dire idéaliste, de la « rencontre » entre l'ambition, tenue pour un « devoir » de l'homme seul - et la collectivité qu'il a reçu mission de « servir ». Mais si, à l'inverse, cet homme d'Etat est un despote et un fanatique, l'ambition en lui n'est plus un devoir mais une passion; il ne sert plus la nation mais la dessert, et celle-ci au terme sera vouée à l'injustice et à l'incivilisation.

Sous l'une et l'autre face l'analyse, on le voit, implique l'intervention d'au moins six des termes qui font l'objet des chapitres ci-après : *morale - éthique, droit - devoir, fanatisme* - et pour commencer, ne l'oublions pas : *ambition*. Elle implique aussi plusieurs mots-thèmes de première importance, mais qui sont absents de ce premier volume. On a déjà mentionné, pour la continuité - et l'actualité - de ses valeurs, le couple *raison - justice* dont un seul des deux termes est ici étudié. Joignons-y, pour sa portée encore plus symbolique, le couple : *mystique - politique* tenu entièrement à l'écart des pages qui suivent. Des textes célèbres, là encore, s'imposent à la mémoire. Cette fois ils sont de Péguy, dans *Notre jeunesse* :

« *Tout commence en mystique et finit en politique.*

[...] l'essentiel est que [...] la mystique ne soit point dévorée par la politique à laquelle elle a donné naissance. » (Péguy, *Notre jeunesse* in *Œuvres en prose*, Ed. Pléiade (1967), t.II, p. 518)

Tout serait-il vraiment dit, et faut-il en rester là ? - Un fervent admirateur du poète d'*Eve*, avait récemment, sur ce seul point, sa déception : « *Que faire ? Renoncer à la politique, sous prétexte qu'elle ne sera jamais qu'un produit dérivé, un sous-produit de la mystique ? Nous serions bien avancés (...). Il (Péguy) a bien perçu les données du problème, mais il a flanché devant l'obstacle et la distinction fulgurante débouche sur la mélancolie et l'impossibilité de l'action politique....* » (J. Julliard, *Deux ou trois choses que je sais de Charles Péguy*, in *Commentaire*, n° 102, p. 335)

La situation présente de la morale politique en France apporte aux craintes de Jacques Julliard une confirmation cruelle. Rappellerai-je certain sketch dû à un humoriste des années 30 ? Il mettait en scène deux automobilistes victimes d'un accrochage sans gravité. Ils « s'expliquent »; le ton monte ; ils passent aux injures. Or quelle est la pire, celle qui les pousse à en venir aux mains ? - « Député ! Il m'a appelé *député* ! ». Le public s'enchantait de cette roserie. Elle n'est par le fait qu'une version populaire, méchamment hilare des imprécations péguystes. Le résultat, nous l'observons aujourd'hui : c'est une dégradation progressive de la « politique », dont l'élite intellectuelle et morale de la nation a pris trop souvent le parti de se détourner. Puissent les pages qui suivent donner le signal d'un indispensable sursaut, en rappelant le sens et plus encore les valeurs des signifiants d'une *politique* vraie qui peut et doit devenir, dans son ordre, non point semblable mais comparable à ce qu'est la mystique dans le sien. C'est là, notons-le, une manière de rejoindre la conception de l'acteur, donc de l'action politique selon J. Courtney Murray, elle-même très proche de celle qu'avance J. Julliard : « *La politique véritable commence dans l'au-delà de cette distinction (entre mystique et politique) - Où donc ? - Dans la mise en accord de la « conviction » et de la « responsabilité* ». »

L'architecture et le contenu des rubriques consacrées aux mots-thèmes en définitive retenus nous ont causé beaucoup moins d'incertitudes. Non à l'image, mais à la ressemblance d'un article de dictionnaire historique, chacune entend partir des origines et conduire le lecteur, époque par époque,

jusqu'à la plus récente. Les divisions adoptées respectent les habitudes des historiens de la langue : viennent d'abord l'ancien et le moyen français (jusqu'au XV^e siècle inclus) suivent les cinq siècles qui vont de 1500 à nos jours, chaque « siècle », au sens large, colorant la fresque de son empreinte. - Là encore on a cru pouvoir reproduire les étiquettes en usage : Renaissance ; Classicisme ; Age des Lumières ; du Romantisme à la « Fin de siècle » ; de la « Belle époque » à la Modernité.

Ce qui caractérise davantage notre entreprise, c'est le dessein arrêté et constamment poursuivi d'une part de renvoyer aux ouvrages qui traitent à loisir de tels aspects jugés importants mais ici seulement indiqués, d'autre part de prolonger, autant que faire se peut, la description de la situation présente par un appel à la réflexion sur le futur proche : les sciences morales, plus que d'autres, travaillent sur des réalités vivantes, donc mouvantes; la langue où elles s'incarnent va du même train.

Quant à l'étoffe même des articles, elle est faite comme il se doit des exemples, tirés d'auteurs pour la plupart destinés à illustrer les essais de définitions : c'est à eux qu'il revient de témoigner et de faire preuve. Le choix des sources est sans doute l'épreuve la plus délicate et la plus exposée aux critiques. Comment ne pas s'en remettre, de prime saut, au jugement des écrivains réputés « moralistes », puisqu'il s'agit de morale ? - A l'expérience, cependant, ils occuperaient plutôt les derniers rangs. Non que leur apport soit négligeable : le penchant à la concision de l'aphorisme, de la « maxime » les rend le plus proches, précisément, de la définition. Mais il est indispensable d'aller plus loin, en donnant corps aux subtilités de l'esprit. A cet enrichissement contribuent d'un côté les textes émanant des « hommes d'école » - philosophes, psychologues, sociologues, etc., de l'autre ceux qui appartiennent davantage à la littérature - à tous ses genres et à toutes ses tendances, mais en accordant la meilleure place aux écrits dont la condition humaine et les tableaux de mœurs, c'est-à-dire les réalités de la vie morale forment la principale substance, exposée en plein jour ou sous-jacente.

Le plus bel accueil sera réservé aux œuvres-phares. Disons par exemple, en partant du XVII^e siècle : les *Pensées* de Pascal ; les *Sermons* et les *Traité*s moraux de Bossuet ; *l'Essai sur les mœurs* et le *Dictionnaire Philosophique* de Voltaire, mais aussi son *Traité sur la tolérance* et son *Mahomet ou le Fanatisme* ; *l'Emile* de Rousseau, en même temps que *la Nouvelle Héloïse* ; les *Misérables* de Hugo ; le meilleur de Balzac sur les cinq versants de *la Comédie humaine* ; les *Mystères* et les proses de Péguy... et « bien d'autres encor ! ». (On voudra bien excuser ce libre emprunt au *Cygne des Fleurs du Mal*)

Hormis ces grands principes exploratoires, au demeurant peu contraignants, le lecteur s'apercevra très vite que nul calcul de fréquences, ni non plus aucun appétit d'anthologie n'a présidé à un choix, pour dire le vrai, toujours éprouvant.

Ce que je tiens à ajouter avec insistance, c'est une sollicitation destinée à celles et ceux qui auront la patience d'aller jusqu'au bout de chacun des chapitres, sans omettre les pages intitulées « Pour aller plus loin » - ce qui déjà résonne comme une invitation. Puissiez-vous être nombreux à nous aider à compléter ces esquisses en les mettant sous le regard de vos disciplines respectives, des informations spécifiques qu'elles apportent, mais aussi des questions qu'elles laissent en suspens. Vos réponses seront les meilleures chances offertes à un ouvrage par nature initiateur, aussi peu définitif et sûr de soi que possible.

En vue d'une autre enquête

Il est temps de dire un mot de la seconde campagne de recherche annoncée (v. supra). - Plus ambitieuse que la première, elle demandera plus de temps et des concours d'origines plus diverses. Ici l'on part de la langue pour tenter de définir quelques-uns des composants appartenant à l'univers de la morale ; les textes sont cités à titre d'exemples et d'illustrations ; ils portent en eux-mêmes les marques de leur origine soit philosophique ou religieuse, soit socio-politique, soit avant tout littéraire. - Durant la seconde étape tout s'ordonnera à partir des dites origines - donc des disciplines humaines - et de leurs porte-parole, pour converger vers les apports moraux de chacune, non plus seulement définis et caractérisés, mais méthodiquement analysés au sein de chaque secteur de connaissances exploré.

Plus concrètement l'on peut dire : dans cette nouvelle perspective, la première place reviendra aux disciplines où la morale a sa part : métaphysique, sciences sociales et politiques, histoire et spécialement histoire de la langue et de la littérature, - chacune étant appelée non plus simplement à fournir des exemples, mais à faire découvrir les rapports qu'elle entretient avec la morale. Est-il besoin de le préciser : ce sont les représentants le plus largement reconnus dans ces divers ordres qui auront mission de porter témoignage. Selon la règle fixée au départ, on ne sortira point toutefois du domaine d'expression français.

Sans doute est-il d'ores et déjà permis de l'avancer, sans de trop grands risques d'erreur : le plus délicat sera de faire parler, sans les trahir, les métaphysiciens et leurs contestataires ; le plus intéressant au regard de nos préoccupations de citoyens, sera de mettre en débat les sociologues « de droite » comme « de gauche » ; le plus original et peut-être le plus instructif sera de découvrir, siècle après siècle, la pensée « morale » et « politique » de nos plus grands écrivains - d'un côté ceux qui furent, de manière ostensible, quasi-officielle - auteurs de chefs-d'œuvre en même temps qu'acteurs politiques - tels Chateaubriand, Lamartine ou Hugo -, de l'autre ceux dont le génie fut à la fois, qu'ils le voulussent ou non, littéraire, moral et politique - ainsi Montesquieu, Voltaire ou Balzac.

Le champ d'investigation ainsi proposé est immense, ou plutôt sans limites. La difficulté, une fois de plus, sera de faire des choix. Ceux-ci ne sauraient être opérés qu'avec la participation des représentants de tous les savoirs intéressés. Si économes soient-ils, l'ampleur de la tâche sera considérable. Ce qui soutiendra les énergies, c'est la pensée qu'un tel travail transdisciplinaire mis au service des sciences morales et de la langue n'a jamais encore vu le jour.

Deux résolutions-clés

Faut-il songer à conclure, - ce qui reviendrait dans le cas présent à refermer ce qui ne veut être que précaire ouverture ? - Tenons-nous en à deux résolutions qui n'ont cessé d'être à l'arrière-plan de notre propos. La première touche avant tout à la morale, la seconde à la langue.

De tous côtés se perçoit la même plainte, de jour en jour plus criante. Les grands crédos qui soutinrent la conscience de nos pères, dans les divers ordres - religieux, philosophique, moral et politique - sont en train de vaciller : notre tradition judéo-chrétienne, de croyance enracinée devient de plus en plus référence historique ; la libre-pensée ne sait plus que faire de sa liberté, ni même si elle possède encore un sens ; les mœurs, croyant s'affranchir, renvoient l'homme à la pire servitude ; quant aux idéaux politiques, on ose à peine y aller voir : d'un côté le marxisme - lui aussi

«commencé », dans l'esprit de ses pionniers, en une nouvelle « mystique » - s'est dévoyé en quelle « politique » !

De l'autre le libéralisme s'est pris aux pièges de Janus - et d'abord à celui du langage.

Devant une telle somme - très incomplète - de défaites accumulées, que faire ? - Là encore, on ne perçoit de tous côtés qu'une seule voix : notre époque attend de nouvelles bases éthiques ; il est urgent de les fonder.

L'appel n'est pas neuf. On a cité plus haut Bergson et ses *Deux sources* ; mais il est désormais chargé d'angoisse : notre génération se découvre « vide », souffre de « morbidité incurable » et cultive à terme « un désir d'anéantissement » (Cf. Michka Assayas, *Les années vides* (L'Arpenteur, 1990) ; G.-H. Chesterton, *Hérétiques* (trad. Bradley), p. 16 et *passim*). La poésie elle-même tend à se nourrir de silence et d'absence.

Les responsables politiques conscients des devoirs liés à leur charge comme les plus avertis parmi les hommes de science et de culture se tiennent en alerte et sonnent le ralliement des volontaires. A peu de distance un Ministre des Affaires étrangères en Espagne, un Ministre de la Recherche en France (dans les deux cas il s'agit d'une voix de femme) se sont prononcés. L'un appelle son peuple divisé à « un réarmement éthique » ; l'autre, ouvrant des travaux de bioéthique, affirme : « L'éthique doit rester prioritaire » (Les propos du ministre espagnol, Anna Palacio, ont été recueillis dans *Le Figaro* du 15 septembre 2003 ; ceux du ministre français, Claudie Haighneré, dans *La Croix* du 29 janvier 2003). - Un artisan de la promotion mondiale de la culture croit enfin pouvoir écrire, de manière parallèle mais plus audacieuse : « le développement culturel est allé de pair avec une régression de la conscience » (Cardinal Paul Poupard in *Le Figaro* du 29 décembre 2002). Disons en usant de mots plus à la mode : toute une jeunesse qui rêvait de « s'épanouir » se retrouve exténuée.

A quand donc l'indispensable invention d'une nouvelle morale et sa mise en œuvre, à travers une éducation non seulement initiale mais permanente, soutenue par la volonté de ceux qui ont en charge l'avenir de la collectivité ?

La seconde résolution s'intéresse de plus près à la langue - singulièrement le français - dans sa relation avec la morale.

Osons d'abord le répéter, avec un supplément d'attention porté au sens des mots : comme Lavoisier a fait de sa constante recherche d'une plus grande exactitude et propriété des termes la source et la substance de la chimie moderne, ainsi les ouvriers d'une nouvelle éthique devenue nécessaire devront-ils s'appuyer sur une morale rigoureuse du langage, impliquant tout autant l'exactitude et la propriété dans les termes, mais également (car il s'agit ici d'une science de la condition et des relations humaines) la clarté et la netteté dans leurs modes d'assemblage.

La vraie conclusion de cet essai n'est point à chercher ailleurs : sans doute, comme a pu l'affirmer Bonald, « il est peu de sciences sur lesquelles on ait autant écrit que sur la politique et sur la morale. » (L. de Bonald, *Mélanges*, t. I, p. 95) ; mais il est aussi peu de « sciences » sur lesquelles on ait écrit avec autant de conventions et de clichés, d'à peu près et de faux-fuyants, d'enflure et de vide. Il est temps que les sciences morales et politiques - morale en tête - aient pour premières règles la justesse scrupuleuse des mots, la clarté, la netteté - pourquoi ne pas dire : l'honnêteté ? - des tours dont elles usent - bref, les impératifs d'une langue vraiment libre, c'est-à-dire en pleine surveillance et possession d'elle-même, tant il est vrai que morale de la langue, langue de la morale et morale tout court ont l'incessant devoir de se répondre.

Mais pourquoi ne point revenir à ce qui fut avancé au départ : c'est la langue de la morale qui contient la morale et c'est d'elle, si l'on veut aller au fond des choses, qu'il faut partir. Laissons à une plume illustre le soin de le rappeler. Ecrivant en juillet 1767 à son ami le sculpteur Falconet, Diderot terminait ainsi :

« *C'est de l'idiome d'un peuple qu'il faut s'occuper quand on veut en faire un peuple juste, raisonnable et sensé* ». (C'est à l'amitié de Gunnar von Proschwitz que je dois de connaître cette remarquable lettre. Diderot, plus perspicace que Chénier, déplore qu'on veuille faire des « penser nouveaux » avec une langue immuable : « C'est donc l'idiome qu'il faut réinstaurer, travailler, étendre, à moins qu'on ne veuille comme à la Chine faire servir le soulier de l'enfant au pied de l'homme. » L. Versini a publié ce texte *in* éd. de Diderot, *Œuvres*, t. V, p. 741-748)

[RETOUR AU SOMMAIRE](#)

UN QUATUOR TRES UNI :

DROITURE – HONNEUR – MERITE – VERTU

CHAPITRE I

1 – DROITURE

La vertu sans faux pas

ORIGINES

Attesté dès le XII^e siècle, *droiture* est en ancien français d'emploi aussi fréquent que l'adjectif dont il dérive, *droit*, son synonyme dans bon nombre d'emplois.

Dans un sens concret, *droiture* désigne le côté droit ou la direction en ligne droite, en particulier dans la locution *a droiture*, d'emploi courant jusqu'au XVIII^e siècle :

« *Estes vous poignant a droiture
un vallet par mi une rue.* »

(Le Mantel maltaillé).

Le substantif concurrence également *droit* dans la langue juridique, dans laquelle il connaît de nombreux emplois spécialisés : la *droiture* peut désigner la tutelle ; dans le *Coutumier de Normandie* elle signifie la redevance due par un vassal à son seigneur et, par extension, elle se rapporte à tout type de taxe.

Dès les premiers textes, *droiture* a également des acceptions abstraites et donne lieu à de nombreux emplois métaphoriques dans le vocabulaire moral. Selon le contexte, le substantif signifie la règle, la direction, ou se rapporte à ce qui convient, au respect de la justice, en concurrence avec loyauté :

« *Dame vous en irés
a vo seignor et si ferés
che qu'il vorra, car c'est droiture.* »

(Le Prestre et le chevalier)

Dans un contexte religieux, la *droiture* paraît faire référence à la cérémonie qui accompagne les enterrements chrétiens, comme dans cet exemple de la *Mort Artu*, qui relate la mort de Gauvain :

« *Quant li commons de la vile sot que li cors monseigneur Gauvain estoit aportez, si i vint tant de gent que nus ne les porroit nombrer. Et quant vint a eure de tierce que li cors ot eü sa droiture, il le mistrent en la tombe avec Gaheriet, son frere.* »

D'emploi courant, *droiture* a donné naissance à des dérivés très usités au Moyen Age. Si le verbe *droiturer* et l'adverbe *droiturement* connaissent des emplois concrets et figurés, les autres dérivés ne retiennent de leur origine que la dimension morale ou juridique : l'adjectif *droiturel* caractérise une personne ou une chose juste, légitime, en concurrence avec *droiturier*, qui qualifie une chose conforme au droit ou un homme agissant selon la justice.

HISTOIRE

1.) Le mot *droiture* s'emploie au XVI^e siècle, comme en ancien français, en concurrence avec le substantif *droit*, et renvoie au principe moral qui fonde l'acte juste :

« *Plus juste cause de douleur naître ne peut entre les humains que si du lieu dont par droiture ils espéraient grâce et bénévolence ils reçoivent ennui et dommage.* » Rabelais, *Gargantua*, I, 31.

Au principe, s'articulent d'une part son application, c'est-à-dire sa mise en œuvre par la règle juridique, d'autre part la disposition chez la personne à appliquer ce principe.

Dans le système féodal, *droiture* a pu désigner par métonymie une redevance due au seigneur et ce sens est conservé dans la langue classique. « En matière de fief », explique Furetière, « on appelle *droiture* le droit qui est dû aux seigneurs féodaux et censuels par les nouveaux acquéreurs » ; le seigneur auquel ce droit est dû est appelé *droiturier*.

Mais le XVI^e utilise le mot plus largement, surtout au pluriel, comme synonyme de *droits* :

« *Mais quoi ? Ils ont leurs lois faites pour eux.
Que veux-je comparer les droitures
Des Dieux à nous, humaines créatures ?* »

(Des Masures, *Œuvres poétiques*, 1566)

L'acception de « disposition à se conduire sans s'écarter des règles du devoir, de la morale », selon la définition donnée par le *Dictionnaire de l'Académie* dans sa dernière édition, se rencontre dès le XVI^e siècle.

« *Quatre ou cinq pieds de terre infidèle et obscure
N'étaient de ce guerrier convenable tombeau
Mais l'élément prochain, plus grand, plus clair, plus beau,
Plus propre à sa valeur, sa bonté, sa droiture.* »

(L'Estoile, *Registre-journal du règne de Henri III*, « Défaite du seigneur Strozzi sur mer », 1582)

Cet emploi se développe au XVII^e siècle, sans que le mot *droiture* prenne une importance majeure dans le vocabulaire moral. Corneille ne l'emploie pas, et il ne se rencontre qu'une fois dans les *Maximes* de La Rochefoucauld, une fois chez Molière, trois fois dans les *Caractères* de La Bruyère ; Furetière note : « *Ce mot est de peu d'usage* ».

Cette disposition à se conformer aux règles morales relève du « cœur » : la collocation *droiture du cœur* est mentionnée par les dictionnaires de Richelet, de Furetière et de l'Académie. Dans le discours chrétien, comme dans le mythe de l'âge d'or, cette « droiture de cœur » est naturelle à l'homme originel :

« L'imagination des poètes est qu'il n'y a eu de la foi et de la justice parmi les hommes que dans le premier âge du monde, qu'ils appellent le siècle d'or, durant lequel, disent-ils, le cœur de l'homme garda sa droiture, sa pureté, son innocence. » (Esprit, *La fausseté des vertus humaines*, 1678, chapitre 26)

« Cette parole nous renvoie à l'institution primitive de notre nature : Dieu a fait l'homme droit, dit le Sage, et cette droiture consistait en ce que l'esprit étant parfaitement soumis à Dieu, le corps aussi était parfaitement soumis à l'esprit. » (Bossuet, *Traité de la concupiscence*, 1694, chapitre 7)

Droiture garde une relation synonymique privilégiée avec *équité*, *justice*, entendus comme disposition de la personne ; depuis sa première jusqu'à sa huitième édition, le *Dictionnaire de l'Académie* définit *droiture* : « Équité, justice, rectitude ». Comme le suggère le dernier synonyme, *droiture* couvre cependant une catégorisation plus large de la disposition à agir moralement.

« Quand vous aurez trouvé des talents et de la vertu dans un homme, servez-vous-en avec confiance ; car les honnêtes gens veulent qu'on sente leur droiture. » (Fénelon, *Les Aventures de Télémaque*, 1699, livre 18)

Abordant *droiture* par antonymie, l'*Encyclopédie* de Diderot-d'Alembert complète *justice* par *vérité* et *décence*.

« Obliquité : Il se dit de toutes les actions qui s'écartent de la vérité, de la justice, de la décence, en un mot de tout ce qui est considéré comme règle de droiture parmi les hommes. » (*Encyclopédie*, article « Obliquité », 1751-1772)

Le *Grand dictionnaire du XIX^e siècle* indique avec précision les différences qui séparent *droiture* de *justice* et d'*équité* d'une part, et de *rectitude* d'autre part. « La *droiture* et l'*équité* diffèrent de la *justice* en ce qu'elles ont un caractère moins social, plus individuel, elles ont leur source dans le moral de chaque homme ; mais l'*équité* est plus douce et la *droiture* a quelque chose de plus inflexible. L'homme équitable suit naturellement la direction de sa conscience ; l'homme droit est ferme dans cette direction » (article « Droiture »). Se dessine ainsi entre *équité* et *droiture* une hiérarchie dans le degré non de hauteur morale, mais de cette douceur, qui, d'après André Comte-Sponville, rend « l'humanité plus humaine » (*Petit traité des grandes vertus*, 1995). Moins douce qu'*équité*, *droiture* l'est cependant plus que *rectitude*, en effet, « quand on parle du cœur, de l'homme moral, c'est presque toujours *droiture* qu'on emploie ; cependant on se sert aussi quelquefois du mot *rectitude*, et alors on ajoute à l'idée quelque chose d'absolu, d'inflexible » (*Grand dictionnaire du XIX^e siècle*, article cit.). Dans les romans du XX^e siècle, les portraits associent volontiers *droiture* à *bonté*, *dévouement*, *humanité*, comme pour contrebalancer l'intransigeance de cette vertu :

« Et cet homme était un juste dont la droiture et l'humanité ne pouvaient faire de doute pour qui l'avait approché. » (Déon, *La carotte et le bâton*, 1960)

2.) Le mot *droiture* s'est employé dès l'origine concurremment dans le sens moral et dans un sens spatial, toujours sous-jacent. En ancien français, *a droiture* signifie dès le XII^e siècle « directement ». Cette locution est encore enregistrée par Furetière, qui la rapproche de la locution *en droiture*, en usage dans le vocabulaire de la navigation :

« À droiture : Directement. Il ne se dit que des lettres et des nouvelles. Ce Banquier n'a pas pu écrire à droiture, à cause de la guerre, mais il a fait l'affaire par ses correspondants. On

appelle aussi sur la mer, Aller en droiture, quand on navigue sans être détourné de sa route, ni par les vents, ni par autres nécessités. » (Furetière, article « Droiture », 1690)

Au XVIII^e siècle, *en droiture* supplante à *droiture* non seulement dans le vocabulaire de l'échange épistolaire mais aussi pour signifier « directement », « en droite ligne », plus généralement :

« Craignant qu'il ne s'imaginât que je le suivisse en effet, je le perdis de vue et repris en droiture le chemin de mon collègue. » (Varenne, *Mémoires du Chevalier de Ravanne*, 1740)

Dans le *Grand Dictionnaire universel du XIX^e siècle*, ce sens est déjà enregistré avec la mention « vieilli » ; la locution reste utilisée dans un style soutenu, sinon archaïsant :

« L'historien avait commencé par remonter le courant, reconnaître tous les affluents, éliminer les bras qui s'égarèrent / je veux dire, ne conduisaient pas en droiture à César. » (Lucien Fevre, *Combats pour l'histoire*, 1952)

Toujours dans une acception spatiale, *droiture* a pu dénoter le caractère droit non d'une direction mais d'une position :

« Le corps de l'homme touche fort peu la terre ; il est droit tendu au ciel où il regarde, se voit et se connaît comme en son miroir : les plantes tout au rebours ont la tête et racine toute dedans la terre ; les bêtes comme au milieu l'ont entre deux, mais plus et moins. [...] Cette droiture convient à l'homme, et comme homme, et comme roi d'ici bas. » (Charron, *De la sagesse*, 1601, livre I, chapitre 10)

Cette acception est aujourd'hui, selon le *Grand Robert*, « rare et littéraire ». Si le sens moral est évidemment prédominant, le langage, poétique en particulier, peut jouer sur l'équivoque :

« À tes ruses obliques, opposer la droiture de ma lance. » (Senghor, *Nocturnes*, « Élégies des saudades », 1961)

3.) Par métaphore, le mot *droiture* a été appliqué au fonctionnement de l'esprit. Pascal distingue deux cheminements de la pensée :

« Les uns tirent bien des conséquences de peu de principes et c'est une droiture de sens. Les autres tirent bien des conséquences des choses où il y a beaucoup de principes.

Par exemple les uns comprennent bien les effets de l'eau, en quoi il y a peu de principes, mais les conséquences en sont si fines qu'il n'y a qu'une extrême droiture d'esprit qui y puisse aller. » (Pascal, *Pensées*, Série XXI, 511-2)

Cette distinction recouvre l'opposition bien connue entre « esprit de finesse » et « esprit de géométrie ». La locution *droiture d'esprit* ne s'est pourtant pas imposée en symétrie avec *droiture du cœur* ; le *Dictionnaire de l'Académie* cite dans sa dernière édition les expressions la *droiture de la raison* et *montrer une grande droiture de jugement* avec la mention « littéraire » (article « Droiture », 1992). On a généralement préféré réserver *droiture* au cœur et utiliser pour l'esprit *rectitude* comme l'indique le *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*.

« Ayez en vous, c'est par là que je termine, ces deux choses, qui toutes deux sont l'expression du plus court chemin de l'homme à la vérité, la rectitude dans l'esprit, la droiture dans le cœur. » (Hugo, *Actes et paroles*, 1885, IV)

De plus, *droiture*, appliqué à la raison, dénote en fait souvent non un fonctionnement correct de la pensée, mais une utilisation morale des facultés intellectuelles :

« *La droiture de l'esprit consiste à ne pas croire légèrement et à savoir douter en plusieurs rencontres.* » (Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire*, 1944)

NOTICE

UNE REPRESENTATION DE LA VIE MORALE :

L'image du « droit chemin » pour représenter le parcours d'une existence conforme aux règles morales est des plus anciennes et sans doute des plus partagées par la pensée morale. On la rencontre aussi bien chez Confucius que dans la Bible. Le mot *droiture* prend place dans cette analogie entre vie et chemin : il désigne la qualité qui permet de choisir le bon chemin et d'y marcher, sans faux pas. Dans ses contextes d'emploi, les mots *sentier*, *chemin* viennent rappeler une métaphore toujours prête à resurgir :

« *La droiture est une habitude des sentiers de la vertu.* » (Vauvenargues, *Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, 1747, livre 3)

« *L'iniquité sera toujours obligée de suivre des routes obliques et ténébreuses, incompatibles avec la droiture et la sincérité.* » (Holbach, *La Morale universelle*, 1776, chapitre 6)

L'étymon *regere*, « guider », commun à *droiture* et à *rectitude*, inscrit cette représentation spatiale dans la matière même du mot. Dans la collocation *droiture d'intentions*, la droiture est interprétée comme une orientation de la volonté. La métaphore est prolongée quand *droiture* est associé à *conduite* :

« *La droiture de conduite et la réputation universelle de probité attirent plus de confiance et d'estime et par conséquent à la longue plus d'avantages, même temporels, que les voies détournées.* » (Fénelon, *Traité de l'éducation des filles*, 1687, chapitre 9)

En marche sur le droit chemin, la droiture offre un caractère dynamique, qui la distingue de la raideur :

« *Mais en les contenant et en les intériorisant, elle ramène leurs agitations à une légère vibration, transfigure leur raideur en droiture.* » (Mounier, *Traité du caractère*, 1946)

De la métaphore qui la sous-tend, *droiture* tire donc une valorisation certaine ; mais la simplicité, qui donne à l'image sa force, peut être aussi sa fragilité.

UNE VERTU TROP PEU SOCIABLE :

Dans l'opposition de l'être et du paraître qui structure la morale classique, la droiture est du côté de l'être. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, *droiture* est associé à *sincérité*, *vérité*, *franchise* :

« *La peinture de son cœur est un chef-d'œuvre, et cette droiture, cette naïveté, cette vérité dont il était pétri, cette solide modestie.* » (Sévigné, *Correspondance*, 1676)

« *Je connais sa droiture et sa sincérité
Et s'il dit qu'il vous aime, il dit la vérité.* »

(Destouches, *Le Glorieux*, 1732)

« Il fut toujours le même, plein de droiture, de franchise et de simplicité, sans aucune espèce de faste, ni de double intention, ni d'art pour cacher ses défauts, ou montrer ses vertus. » (Mirabeau, *Lettres originales écrites du donjon de Vincennes*, 1780)

Richelet donne comme définition de *droiture* : « équité, sincérité ». Et c'est le mot *droiture* que choisit Philinte pour nommer l'idéal des relations humaines selon Alceste :

« Mais cette rectitude
Que vous voulez en tout avec exactitude,
Cette pleine droiture où vous vous renfermez,
La trouvez-vous ici dans ce que vous aimez ? »

(Molière, *Le Misanthrope*, acte I, scène 1, 1667)

La dispute entre le Misanthrope et l'aimable Philinte pose le problème de la compatibilité de cette droiture, entendue au sens de « franchise », « sincérité », avec toute vie sociale. Rousseau reproche à Molière d'avoir dans cette pièce, couvert de « *couleurs odieuses les traits de la droiture et de la probité* » (*Lettre à d'Alembert*, 1758, Préface) ; il revendique souvent cette qualité pour lui-même dans ses écrits autobiographiques, tout en constatant son inadaptation à la vie sociale parmi ses contemporains :

« C'est ainsi que la droiture et la franchise en toute chose sont des crimes affreux dans le monde, et je paraîtrais à mes contemporains méchant et féroce, quand je n'aurais à leurs yeux d'autre crime que de n'être pas faux et féroce comme eux. » (Rousseau, *Les Rêveries du promeneur solitaire*, 1778, Seconde promenade)

Voltaire la choisit pour caractériser son Ingénu, « *qui avait beaucoup de bon sens et de droiture* » (*L'Ingénu : histoire véritable*, 1767). Sans doute, au XIX^e siècle, Hugo construit-il encore pour *droiture* des antithèses fortes :

« Elle leur montre dans l'obscurité de la destinée humaine le bien et le mal, le juste et l'injuste, le réel et le faux, l'ignominie et l'honneur, la droiture et la félonie, la vertu et le crime. » (Hugo, *Napoléon le Petit*, 1852, livre sixième)

Mais, pour d'autres, la nuance est ténue entre *droiture* et *bêtise* :

« C'était un vieil officier retraité de la bonne époque, un digne et naïf bonhomme que j'aimais pour sa bêtise presque autant que pour sa droiture. » (Bloy, *Exégèse des lieux communs*, 1902, LXVIII)

On pourrait attendre d'un régime politique dont le ressort est, d'après Montesquieu, la vertu, qu'il ait meilleure opinion de la droiture. Si une société monarchique peut se moquer d'une vertu qui ne concerne pour elle que les relations entre les personnes privées, une république ne devrait-elle pas valoriser une qualité essentielle au bon fonctionnement de l'État ? Certes, on affiche de l'estime pour elle :

« Si la doctrine de l'universelle destruction n'était chez l'ancien fonctionnaire qu'une théorie, son respect pour l'honnêteté du foyer était une conviction qu'il avait pratiquée avec toute la droiture de son cœur. » (Bourget, *Nos actes nous suivent*, 1926)

« Il verrait la fierté de l'artisan posant avec sa famille bien habillée, sa sérénité, sa droiture d'ouvrier sans reproche. » (Sabatier, *David et Olivier*, 1985)

Dans l'éloge même, on devine cependant quelque condescendance pour cette vertu trop simple, dont la caricature est si facile :

« Il le tenait en mépris hautain, écœuré dans sa droiture de fonctionnaire consciencieux qu'honorent la fidélité au devoir, le zèle à tirer le cordon et l'attachement bien connu aux institutions qui nous régissent. » (Courteline, *Messieurs les ronds-de-cuir*, 1893)

« Mangeclous, en redingote verte à boutons de nacre et à revers fourrés d'hermine, était la droiture compétente et les affaires solennelles. » (Cohen, *Mangeclous*, 1930, Deuxième partie, XVIII)

ACTUALITE

La droiture ne semble pas occuper une place essentielle dans le discours contemporain. Elle ne fait l'objet d'aucune étude récente. Pourquoi ce manque d'intérêt ?

DROITURE VS CORRUPTION : UNE ANTONYMIE DISSYMETRIQUE :

En septembre 1996, un numéro de la *Revue internationale des sciences sociales*, consacré à la corruption dans les démocraties occidentales, s'ouvrait sur ce constat : « Depuis au moins une décennie et de façon de plus en plus nette ces dernières années, le problème de la corruption est au centre de l'agenda politique ». Si la réflexion sur la corruption fait florès, rares sont ceux qui vont chercher dans la droiture un possible remède ; sans doute peut-on rencontrer le mot dans les recommandations du « Groupe multidisciplinaire sur la corruption » : « *Les méthodes généralement employées pour combattre la corruption criminelle suivent un schéma bien connu : détection, enquête, poursuites et sanctions à l'encontre du délinquant. Or, la lutte contre la corruption au sens plus large, exige tout un état d'esprit, une nouvelle approche des valeurs. [...] Il importe de démontrer la viabilité d'une société propre, respectueuse de valeurs morales fondées sur la droiture et attachée à des critères d'éthique.* » (*Programme d'action sur la corruption*, 1996). Mais l'apologie de la droiture est loin d'avoir le même succès que la dénonciation de la corruption.

Parmi les facteurs qui peuvent expliquer cette inégalité, on peut invoquer la dissymétrie entre les deux termes, mais aussi une hiérarchie des valeurs peu favorable à *droiture*. Dissymétrie car la corruption, si elle peut être conçue comme un vice, peut aussi être analysée simplement comme un acte délictueux, alors que la droiture est une qualité de la personne ; or, le discours contemporain évite d'inférer de l'acte à la personne, donc du faux pas à un manque foncier de droiture, sinon par optimisme sur la nature humaine, du moins par souci de s'en tenir aux faits tangibles. La corruption, en tant qu'acte, est de l'ordre du fait, la droiture, qui est une qualité, reste une inférence hypothétique. Quand bien même on aurait foi en la droiture de la personne, y trouverait-on matière à éloge ? Comparée à *combativité* ou à *compétence*, les vertus morales peuvent paraître les moindres des qualités recherchées dans les sociétés contemporaines ; au sein même de la morale, il n'est pas certain qu'on ne préfère à la droiture des vertus plus amènes : le *Petit traité des grandes vertus* d'André Comte-Sponville, par exemple, retient Générosité, Compassion, Miséricorde, Tolérance, Douceur, mais non Droiture.

UNE INTERFERENCE EMBARRASSANTE :

Récemment pourtant, *droiture* a été assez fréquemment employé à propos d'un homme politique. Dès longtemps, il a fait partie du portrait de Lionel Jospin, qui, pour Dominique Strauss-Kahn par exemple, « incarne à la fois l'authenticité de la gauche, la rigueur dans les analyses, la droiture dans les comportements, la fidélité dans les amitiés » (*Le Monde*, 25 juin 1994). On notera en tête de cette énumération la locution adverbiale *à la fois*, qui semble séparer le premier terme des suivants, comme s'il existait une sorte d'opposition entre la gauche d'une part, et d'autre part la rigidité, la droiture, la fidélité.

Dès l'origine, la métonymie spatiale qui fit nommer les tendances politiques en fonction de leur place dans l'Assemblée a prêté au jeu de mots. « Le côté droit est toujours gauche, et le gauche n'est jamais droit » chansonnent les *Actes des apôtres* en 1793. De la métonymie de circonstance, on a glissé vers une interprétation métaphorique qui attribuait aux partis politiques les valeurs attachées aux mots *droite* et *gauche*. Tandis que la droite politique bénéficiait d'une série lexicale marquée très positivement avec les mots *droit*, *adroit*, *droiture*, la gauche tentait de surmonter les connotations négatives de *gauche*, *gaucherie*, en se revendiquant comme le côté du cœur. Le discours journalistique perpétue ces valeurs associées ; de Roselyne Bachelot par exemple, *Libération* écrivait naguère : « une vraie femme de droite (caractère, réalisme, droiture, bon cœur) » (9 décembre 1998). Inversement, la réunion des mots *droiture* et *gauche* sonne comme un oxymore : *Historia* cède au plaisir de la formule en titrant « Pierre Mendès-France, la droiture de la gauche » (n° 657, 2002). Les hommes politiques d'aujourd'hui tentent de lutter contre ces valeurs non avouées, mais inscrites dans les dénominations *droite* et *gauche*, le candidat de droite affirmant que la gauche n'a pas le monopole du cœur, le candidat de gauche faisant de la droiture sa qualité maîtresse. Même si la relation entre la base de *droiture* et celle de *droite*, au sens politique, relève pour le lexicologue de l'homonymie, cette rencontre ne laisse pas de brouiller les représentations politiques d'aujourd'hui.

POUR ALLER PLUS LOIN

Comte-Sponville A., *Petit traité des grandes vertus*, PUF, 1995.

Etchegoyen A., *Le corrupteur et le corrompu*, Julliard, 1995.

Groupe multidisciplinaire contre la corruption, *Programme d'action sur la corruption*, 1996, document consultable sur le site du Conseil de l'Europe.

Laurens C., « Le grains des mots : *Droite-Gauche* », *L'Humanité*, 3 octobre 2002.

Revue internationale des sciences sociales, n° 149, septembre 1996 : « La corruption dans les démocraties occidentales ».

RETOUR AU SOMMAIRE

CHAPITRE II

2 – HONNEUR

Une vertu extra-morale

ORIGINES

Très présent dans la littérature romanesque médiévale, *honneur* renvoie au regard d'autrui. En effet, excepté lorsqu'il s'agit de Dieu, *honneur* ne désigne pas, ou exceptionnellement, le sentiment qu'un être a lui-même de sa propre dignité morale, mais, pour peu qu'il appartienne à l'élite sociale ou religieuse (chevalerie, noblesse, clergé), les actes publics qui fondent l'estime de son entourage, la renommée et la considération que son comportement lui vaut, les témoignages de respect et les privilèges qu'il en retire (dignités, richesses, fiefs). L'*honneur* de la femme (XII^e s.), et plus encore l'*honneur* du mari (XV^e s.), ressortissent à la même typologie.

HISTOIRE

1 - A l'époque classique, l'honneur fait partie intégrante de la morale comme en attestent de nombreuses locutions : “point d'honneur” (1580) qui désignait à l'origine en termes de blason, une place dans l'Ecu qui est au milieu de l'espace enfermé entre le chef et la face ou le lieu où on les place d'ordinaire ; “se piquer d'honneur” (Pascal, 1657) et à la fin du XVII^e, “piquer d'honneur quelqu'un” ; “parole d'honneur” attesté en 1694 d'abord avec une valeur spéciale dans “porter à quelqu'un une parole d'honneur” c'est-à-dire l'appeler en duel (1671).

“*Se dit en général de l'estime qui est due à la vertu et au mérite. On ne saurait trop louer les gens d'honneur, les gens qui aiment l'honneur, car ils sont en petit nombre*” (Furetière)

“*L'amour n'est qu'un plaisir, l'honneur est un devoir*”(Corneille)

En emploi absolu, le mot s'écrit parfois avec une majuscule et se dit du sentiment qui pousse à obtenir le bien moral qu'est l'honneur. De là “homme d'honneur” signifiant d'abord “homme d'un certain rang” (1461) puis “personne animée par le sentiment de l'honneur” d'où, par extension “homme de probité” (1592).

“*Croyez-vous qu'un chrétien, un comte, un gentilhomme
Soit moins décapité, répondez, monseigneur,
Quand, au lieu de la tête, il lui manque l'honneur ?*”

(Victor Hugo)

“*L'honneur, c'est la poésie du devoir*”

(Alfred de Vigny)

En cette acception, toujours d'actualité, l'honneur désigne la qualité ou le principe moral qui porte une personne à des actions nobles ou courageuses et à une conduite conforme -quant à la probité, à la vertu, au courage- à une norme sociale.

“*Gardez-vous de confondre le nom sacré de l'honneur avec ce préjugé féroce qui met toutes les vertus à la pointe d'une épée et n'est propre qu'à faire de braves scélérats*” (Jean-Jacques Rousseau)

“ L’honneur, ce sentiment délicat dont on a fait une religion est tout moderne, malgré son nom ancien. Le mot vient des Romains mais ils ne connaissent pas la chose telle qu’on se la figure aujourd’hui. ” (Larousse *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle* Encyclopédie)

“ L’honneur est un absolu. Qu’a-t-il de commun avec les docteurs du relatif? ” (Bernanos)

Par métonymie : le bien moral dont jouit celui qui a le sentiment de mériter la considération et de garder le droit à sa propre estime (voir dignité, fierté ; estime, respect).

“ L’honneur est comme une île escarpée et sans bords
On n’y peut plus entrer dès qu’on en est dehors ”

(Boileau)

2 - Depuis le XII^e siècle, le terme peut désigner la considération, les marques de distinction qu’on accorde au mérite reconnu.

“ Témoignage d’estime ou de soumission qu’on rend à quelqu’un par ses paroles ou par ses actions. Il faut rendre honneur et spécialement premièrement à Dieu et aux choses saintes, aux Rois et aux magistrats, à ses parents et à la vertu. Le philosophe dit que l’honneur réside plus en la personne qui honore qu’en celle qui est honorée. L’idolâtrie consiste à rendre des honneurs divins aux créatures. L’honneur n’est autre chose que le cas que nous témoignons faire d’une personne. ” (Furetière)

Il peut alors s’agir du traitement spécial destiné à honorer quelqu’un ou, et le mot s’emploie alors souvent au pluriel, de tout ce qui confère éclat ou distinction dans la société.

“ [dans le gouvernement monarchique] l’honneur, c’est-à-dire le préjugé de chaque personne et de chaque condition, prend la place de la vertu politique et la représente partout ; il y peut inspirer les plus belles actions ; il peut, joint à la force des lois, conduire au but du gouvernement comme la vertu même ” (Montesquieu)

“ On a même reproché aux Anglais d’avoir été trop loin dans les honneurs qu’ils rendent au simple mérite ; on a trouvé à redire qu’ils aient enterré dans Westminster la célèbre comédienne Mlle Oldfield à peu près avec les mêmes honneurs qu’on a rendus à M. Newton. Quelques-uns ont prétendu qu’ils avaient affecté d’honorer à ce point la mémoire de cette actrice, afin de nous faire sentir davantage la barbare et lâche injustice qu’ils nous reprochent, d’avoir jeté à la voirie le corps de Mlle Lecouvreur ” (Voltaire)

NOTICE

UNE VERTU DE CLASSE :

C’est par l’aristocratie féodale que ce sentiment nouveau, inconnu de l’antiquité, se fait jour et jusqu’à la Révolution française, l’honneur demeure un des privilèges de l’aristocratie. En dehors de la noblesse, point d’hommes d’honneur. Le code d’honneur, qu’ont créé les Chevaliers français et espagnols, a ceci de remarquable qu’il propose aux actions humaines un horizon et des motifs non seulement irréductibles à ceux que la morale ou le droit assignent mais encore censés les transcender tous deux.

C'est sans doute chez Corneille que cet honneur reçoit l'un de ses plus riches hommages littéraires : pas moins de 17 occurrences du terme dans *Cinna*, 22 dans *L'illusion comique*. *Le Cid*, où le mot apparaît 65 fois, offre la palette la plus large des emplois de ce mot :

*“ Je vous suis. Juste Ciel, d'où j'attends un remède,
Mets enfin quelque borne au mal qui me possède,
Assure mon repos, assure mon honneur. ”*

(L'infante I, 2)

*“ Contre mon propre honneur mon amour s'intéresse :
Il faut venger un père, et perdre une maîtresse. ”*

(Don Rodrigue I, 6)

*“ Qui ne craint point la mort ne craint point les menaces.
J'ai le cœur au-dessus des plus fières disgrâces ;
Et l'on peut me réduire à vivre sans bonheur,
Mais non pas me résoudre à vivre sans honneur. ”*

(Le Comte II, 1)

Il n'est d'ailleurs pas sans intérêt de savoir que c'est en songeant à ce traitement cornélien de l'honneur que Victor Hugo a façonné Hernani, héritier romantique du Cid et en cela incarnation du fameux “honneur castillan” selon le sous-titre trop souvent oublié du célèbre drame publié en 1830 et qui compte dix-sept occurrences du terme.

Curieuse vertu que l'honneur qui naît dans le dépassement de la morale elle-même, impose des devoirs plus élevés que le devoir strict (la courtoisie, la bravoure, l'amour des femmes, la persévérance) et dont l'interdit atteint des conduites que la morale et la loi ignorent (l'avarice, la lâcheté, la violation d'une promesse).

“ La nature de l'honneur est de demander des préférences et des distinctions ; il est donc, par la chose même, placé dans le gouvernement monarchique. ” (Montesquieu *L'esprit des Lois* III, 7)

“ Ce n'est point l'honneur qui est le principe des États despotiques, les hommes y étant tous égaux, on n'y peut se préférer aux autres ; les hommes y étant tous esclaves, on n'y peut se préférer à rien ” *Ibid.* III, 8)

Si l'honneur s'émancipe de ses origines aristocratiques, il n'en demeure pas moins toujours la vertu d'une classe et, par là même, un moyen de reconnaissance et un signe de distinction. L'honneur se développe alors dans chaque individu conformément à son origine, ses mœurs ou son caractère et prend des formes particulières avec chaque classe : honneur de la bourgeoisie, de la noblesse, des classes populaires.

Il est à noter que le sexe offre aussi à l'honneur l'occasion de se déployer en un autre champ de particularités : aux hommes, la vaillance, aux femmes la chasteté.

L'OBJET D'UNE QUERELLE PHILOSOPHIQUE :

Du fait de cet ancrage social et politique, l'honneur concerne autant le rapport de soi à soi que celui de soi aux autres, autant l'estime que l'on se porte que le respect que l'on inspire.

L'honneur désigne tout à la fois le sentiment d'un bien moral, ce bien moral lui-même et les différents modes de valorisation sociale de ce bien lorsqu'il est reconnu. Les trois peuvent ne pas s'accorder (le bandit d'honneur, le crime d'honneur). Dans ce cas, la morale achoppe sur les valeurs de la communauté.

L'ambiguïté induite par ce flottement entre sphère personnelle et sphère sociale imprègne la querelle qui oppose Voltaire au Montesquieu de *L'Esprit des lois*. Dans la critique virulente menée par l'auteur du *Dictionnaire philosophique* se joue l'opposition entre une morale aristocratique, de la distinction, profondément inégalitaire, car par définition élitaire (morale du héros ou du saint) et une morale démocratique pour laquelle le respect ni la dignité ne saurait être réservé à une certaine classe d'êtres humains (et ce quel que soit le critère qui la définisse).

“L'auteur de L'Esprit des Lois a fondé son système sur cette idée, que la vertu est le principe du gouvernement républicain, et l'honneur le principe des gouvernements monarchiques. Y a-t-il donc de la vertu sans honneur? et comment une république est-elle établie sur la vertu?”
Dictionnaire philosophique, article “Honneur”.

Selon Voltaire, c'est précisément dans les cours qu'il y a toujours le moins d'honneur.

“C'est en effet dans les cours que des hommes sans honneur parviennent souvent aux plus hautes dignités; et c'est dans les républiques ou un citoyen déshonoré n'est jamais nommé par le peuple aux charges publiques. [...] Le mot célèbre du duc d'Orléans régent suffit pour détruire le fondement de l'Esprit des Lois: “C'est un parfait courtisan, il n'a ni humeur ni honneur.”” (*Ibid.*)

ACTUALITE

Les enjeux de cette opposition sont loin d'être dépassés : quelle place pour l'honneur dans une société qui fait de l'égalité de ses membres son principe fondateur ? Quelle place dans la morale pour un principe qui choisit ses vertus et les modèles à sa convenance ? Enfin, quelle unité pour une vertu qui semble changer de formes et de contenus suivant les cultures, les coutumes, les mœurs, le sexe ou même la mode où il se déploie ?

UNE NOTION DESUETE :

Ces questions rencontrent bien sûr les réflexions qui font de l'honneur une notion obsolète, Ancien Régime ou, disons, vieille France. Si la dégradation de l'honneur comme valeur est si générale, c'est peut-être parce que l'emphase et la pose théâtrale lui sont presque systématiquement associées. Curieusement, une personne mise en examen et relaxée n'évoquera que très rarement son honneur bafoué puis lavé. Il y a là quelque chose de fort peu médiatique, quelque chose que le grand public pourrait interpréter comme la marque d'une prétention hors de propos. La crainte d'être ridicule explique sans doute que l'honneur soit fort peu sollicité dans ce genre de circonstances.

Que peut-il y avoir d'intrinsèquement anachronique dans l'honneur ? Pour répondre, il suffit peut-être de revenir aux sources mêmes de la notion : l'honneur témoigne en l'homme de la capacité que celui-ci peut avoir de se contraindre au-delà de ce que la société exige de lui. En ces temps où tout ce qui n'est pas interdit est considéré comme permis, nous pouvons à tout le moins supposer que celui qui prétend s'infliger une loi plus dure que la loi et une morale plus contraignante que la morale court un grand risque d'être moqué et de voir son attitude tournée en ridicule.

Mais plus profondément l'honneur doit sans doute aussi d'être tombé en désuétude au fait qu'il ait été assimilé aux prérogatives d'une classe, l'aristocratie, et monopolisé pour la défense des idéologies de l'identité nationale. Il est à cet égard intéressant de constater que, chez les hommes politiques, l'honneur ne soit guère convoqué, à tout le moins publiquement, que par les tenants de la droite extrême. Ainsi Jean-Marie Le Pen, au journal télévisé d'une grande chaîne nationale, jure-t-il avec insistance "sur l'honneur" avoir rencontré Jacques Chirac en prévision des élections présidentielles.

Cette dernière hypothèse permettrait de comprendre pourquoi le sport paraît être aujourd'hui l'un des ultimes refuges de l'honneur dans le discours public. Qu'un joueur de tennis remporte une victoire alors que tous ses coéquipiers ont échoué, et le chroniqueur n'hésitera pas à dire que l'honneur de la France est sauf. Associé au patriotisme, à l'esprit cocardier, l'honneur est régulièrement évoqué dans le contexte d'une compétition sportive se rapportant à un enjeu collectif ou national : telle formation a "sauvé l'honneur", tel champion est "l'honneur de son équipe".

UNE DOUTEUSE SURVIVANCE :

Il est également frappant de constater que l'honneur comme critère d'une classe ou d'une communauté n'a en fait pas totalement disparu. Nous songeons ici à l'importance qu'un certain code de l'honneur aurait prise, selon certains, dans les quartiers difficiles auprès, notamment, des jeunes gens. Loin d'être vide de sens, la violence qui s'empare de ces jeunes serait au contraire extrêmement signifiante car très codifiée et contrôlée. Les groupes de jeunes en banlieue se meuvent effectivement en fonction de règles très contraignantes qui leur sont propres et, par ce fait, incompréhensibles par ceux qui les jugent à l'aune de leur propre rationalité et de la logique sociale. Par exemple, les insultes et les railleries qu'ils se lancent incessamment entre eux relèvent d'un parler exercé en opposition à celui des adultes acquis aux valeurs dominantes. La force de la raillerie ou de l'offense vise autrui dans ce qu'il a de plus précieux mais n'exclut pas une certaine distance de la part des locuteurs. Surtout, les injures qu'ils se permettent à l'égard de leurs maîtres, les bagarres auxquelles ils s'adonnent fréquemment, sont perçues par les non-initiés comme des actes de violence, alors qu'ils s'inscrivent dans un code d'honneur et de vengeance qui régit les rapports à l'intérieur des groupes ou entre les groupes. Au sein du groupe des pairs, l'usage de l'offense, du mensonge, du règlement de compte confère pouvoir et prestige, et décerne une place d'importance dans une hiérarchie.

Mais il s'agit bien entendu ici d'une forme corrompue de l'honneur qui n'est pas sans rappeler celle dont certains films violents, particulièrement prisés par les adolescents désœuvrés, font l'éloge à travers la reconstitution romanesque voire romantique des bandes de *gangsters* ou des milieux mafieux. Cet honneur-là, clanique, souvent familial, construit en opposition aux lois de la république et dans le mépris de la morale publique, apporte aux comportements les plus destructeurs de la paix de la cité une forme de justification fort problématique. La loi du plus fort s'y adosse pour prospérer sur les cendres de la justice et du lien social et l'Etat trouve en lui une menace fort semblable, si l'on y songe, à celle que représentait, avec la prolifération des duels, le code de l'honneur des Grands au XVII^e siècle.

L'HONNEUR ATEMPOREL :

Cette étonnante permanence nous indique que l'honneur et toutes les dérives auxquelles il peut donner lieu témoignent toujours, par-delà les siècles et les particularités nombreuses qu'il peut épouser, de la capacité d'une communauté humaine à reconnaître un acte, à l'évaluer et à le valoriser. Que l'on songe à l'importance que notre société persiste à accorder à la légion d'honneur,

marque de distinction et signe d'une reconnaissance de la patrie créée par Bonaparte peu après qu'il eut établi une monarchie héréditaire dotée d'une noblesse d'Empire, se fut fait proclamer Empereur des Français le 2 décembre 1804 et eut entrepris une gigantesque réorganisation de la France révolutionnaire. Et très récemment, à l'occasion, le 29 septembre 2002, d'une journée d'hommage national, n'est-ce pas le Premier ministre, Jean-Pierre Raffarin, qui déclare que les " harkis ont perpétué dans l'honneur et la dignité les vertus les plus nobles de la nature humaine et du comportement du soldat : abnégation, sens du devoir, courage et vaillance, sens de la camaraderie et du sacrifice, désintéressement et don de soi " ?

Une telle permanence traduit aussi sans doute le fait que, lorsque l'honneur n'est pas celui - dégradé- d'un clan ne visant que la satisfaction égoïste de ses propres intérêts, il atteste de la place qu'une organisation politique peut faire à la vertu lorsqu'elle l'accueille comme une de ses valeurs et l'importance, pour la nature humaine, d'assurer dans toutes les circonstances la permanence d'un sentiment aussi intime que vital : l'estime de soi.

Il est donc sans doute un peu trop hâtif de conclure à l'obsolescence de l'honneur : celui-ci ne s'est peut-être que déplacé et souvent "on voudrait bien évoquer la chose sans utiliser le mot " (Jean Daniel *Le Nouvel Observateur* 17 avril 1987 à propos d'un grand résistant et de "ce mouvement de l'âme qui place d'emblée au-dessus des ricanements, de l'obsession de la dérision").

POUR ALLER PLUS LOIN

Voltaire *Dictionnaire philosophique* article "Honneur "

Le Bidois G. *L'honneur au miroir de nos belles lettres*, J. de Gigord Editeur, 1921.

Billacois F. *Le duel dans la société française des XVIème et XVIIème siècles*, EHESS 1986.

D'Iribarne P. *La logique de l'honneur. Gestion des entreprises et traditions nationales*, Seuil, 1989.

Revue *Autrement* Série Morales n°3 Mars 1991 : " L'Honneur, Image de soi ou don de soi : un idéal équivoque "

Pitt-Rivers J. *Anthropologie de l'honneur*, Hachette, 1991.

Losada Goya J-M. *L'honneur au théâtre*, Klincksieck, 1994.

Séance publique annuelle des cinq Académies du 22 octobre 2002 consacrée à l'honneur : communications de Pierre-Gilles de Gennes de l'Académie des sciences, de Jean Baechler de l'Académie des sciences morales et politiques, de Jean-Marie Granier, de l'Académie des beaux-arts, de Philippe Contamine de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, de Erik Orsenna, de l'Académie française. L'intégralité des lectures est consultable sur le site www.institut-de-france.fr

[RETOUR AU SOMMAIRE](#)

CHAPITRE III

MÉRITE

Une valeur proportionnelle

ORIGINES

Le substantif français est un emprunt savant au latin *meritum*, dérivé du verbe *merere*, “gagner, mériter”, se rapportant aussi bien à la démarche qui consiste à rétribuer quelqu’un pour un service qu’à l’estimation morale de la conduite humaine.

En latin classique, le substantif ressortit au domaine des relations interpersonnelles qui justifient une récompense ou un châtement : il dénote de façon générale et sans connotation nécessairement positive un gain en relation avec un acte. En fonction de son contexte d’emploi, *meritum* signifie alors dans la langue classique “salaire”, “service” et, par extension, tout type de conduite susceptible de faire l’objet d’une évaluation.

En latin tardif, le substantif revêt une connotation positive presque systématique et fait référence à la valeur morale d’un individu, enrichie en latin médiéval d’un sens spirituel nouveau, en accord avec la morale chrétienne : employé au pluriel, le substantif traduit en latin médiéval le fait d’être digne de la miséricorde divine, tandis que le singulier garde la valeur concrète, polysémique, de l’étymon.

ANCIEN FRANÇAIS

1.) Bien que le terme en ancien français ait été emprunté au pluriel du substantif latin, le sens concret, étymologique, est bien vivant dans les emplois en langue vernaculaire, du XII^e au XVI^e siècle. D’abord féminin, “mérite” signifie le “salaire”, la “récompense” en échange d’un service :

*“ Dame Aimee, tel merite,
Fait li prestres, doi ge recevoir.”*

(Du prestre et du chevalier)

Comme son étymon, *merite* s’inscrit donc de façon générale dans le champ lexical de l’échange et de la rétribution, en bonne ou en mauvaise part. Selon le contexte, il peut dénoter une récompense ou une punition (*bone merite/male merite*) :

*“ Se Diex plest et Saint Esperite
S’en avra encor sa merite.”*

(Chrétien de Troyes, Perceval).

Le substantif a néanmoins souvent une valeur positive et renvoie à l’idée de juste récompense, dont les manifestations peuvent être plus ou moins concrètes :

*“ Ceste amor, combien qu’el profite,
N’a los ne blame ne merite.”*

(Roman de la Rose).

Dans la littérature courtoise, le terme est souvent doublet synonymique de “guerredon”, d’emploi beaucoup plus fréquent :

*“ ensi si out de la meschine
qu’il avoit devant escondite*

son guerredon et sa merite.”

(*Roman de la Rose*).

Au pluriel, en collocation avec “graces”, il désigne en particulier le remerciement :

“*Je n’apele pas vente don :
vente ne doit nul guerredon,
n’i affiert graces ne merites,
l’un de l’autre se part tout quites*”. (*Ibidem*, vv. 10749-10752)

2.) Le substantif entre également dans le lexique moral et désigne la valeur d’un individu, estimée en fonction de sa vaillance ou de sa vertu; cette acception, qui subsiste seule dans les emplois du substantif en français moderne, est cependant moins fréquente en ancien français que la valeur concrète :

“*si con fist Joseph en Egypte
par son sen et par sa merite.*” (*Ibidem*)

Dans ces emplois figurés, le singulier renvoie à la valeur dans un sens global, tandis que le pluriel se rapportera de façon distributive à l’ensemble des qualités qui la fonde.

3.) A partir du XIII^e siècle, le substantif fait l’objet d’une spécialisation dans la langue juridique et fait référence au bon droit d’une cause, ou encore, au pluriel, à l’instruction même d’un procès. Cette acception spécialisée, relevée dans le dictionnaire de Cotgrave, est encore en usage au XVII^e siècle.

Employé comme adjectif à partir de la fin du XIII^e siècle, *merite* est réservé au vocabulaire moral : il est synonyme de *digne* et qualifie une conduite moralement estimable.

L’adjectif *meritoire*, apparu dans la langue à la fin du XIII^e siècle, conserve la polysémie du substantif en ancien français et qualifie une action qui justifie un salaire, ou une conduite digne d’éloge. Le dérivé *meritable/meritavle*, peu usité, est en revanche réservé au lexique de la morale et qualifie toute conduite digne.

Le dérivé verbal *meriter* apparaît au début du XIV^e siècle comme doublet de *merir*, hérité du latin tardif *merire*, qu’il supplante définitivement au XVI^e siècle. Le verbe dérivé, qui reste dans la sphère sémantique de la rétribution concrète, a une valeur active et signifie “récompenser”. Le sens passif, qui renvoie à l’évaluation d’une conduite jugée digne d’une récompense ou d’un châtement, n’apparaît qu’à la toute fin du XV^e siècle. Cette évolution semble suivre le glissement progressif du substantif dans le champ de la morale individuelle, qui prévaudra à l’époque moderne.

HISTOIRE

1.) Au XVI^e siècle, *mérite* garde le sens ancien de «ce qui, dans l’acte d’une personne, donne droit à récompense». Le mot est très présent dans le discours théologique : des controverses entre les zéloteurs de St Augustin et les Pélagiens aux distinctions scolastiques, des critiques de la Réforme aux polémiques entre les jansénistes et la compagnie de Jésus, on agite la question de la part du mérite dans le salut :

«*Ils allèguent une sentence de l’Ecclésiastique : “La miséricorde donnera lieu à un chacun selon le mérite de ses œuvres.” (Ecclés., 16, 14).*», (Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, 1560, III, XV)

L'acception est conservée et appartient à l'usage courant ; la détermination peut le présenter comme un nom abstrait non comptable :

« *Je n'espère pas être assez heureux pour me distinguer par le mérite de mes ouvrages.* »
(Racine, *Alexandre le Grand*, Épître au Roi, 1666)

Cependant, par référence aux actes qui donnent droit à récompense, il peut aussi être perçu de façon comptable, donc mis au pluriel :

« *C'est ainsi que Dieu dispose de la volonté libre de l'homme sans lui imposer la nécessité ; [...] ce qui fait que nous avons des mérites qui sont véritablement les nôtres, contre l'erreur de Calvin, et que néanmoins, Dieu étant le premier principe de nos actions et faisant en nous ce qui lui est agréable, comme dit saint Paul, nos mérites sont des dons de Dieu, comme dit le Concile de Trente.* » (Pascal, *Les Provinciales*, XVIII^e lettre, 1657)

Le décompte de ses propres mérites agace ou prête à sourire :

[*La fourmi à la mouche* :] « *Certain ajustement, dites-vous, rend jolie.*

J'en conviens : il est noir ainsi que vous et moi.

Je veux qu'il ait nom mouche ; est-ce un sujet pourquoi

Vous fassiez sonner vos mérites ? »

(La Fontaine, *Fables*, « La mouche et la fourmi », IV, 3, 1668)

2.) Chez Corneille, le mérite devient la qualité propre d'une personne ; il appartient à l'individu et peut s'opposer à la situation sociale qui lui est échue :

Pauline [à propos de Sévère]

« *Hélas ! c'était lui-même, et jamais notre Rome*

N'a produit plus grand cœur ni vu plus honnête homme.

Je l'aimais, Stratonice, il le méritait bien.

Mais que sert le mérite où manque la fortune ?

L'un était grand en lui, l'autre faible et commune. »

(Corneille, *Polyeucte*, acte I, scène 1, 1682)

Le mérite n'est pas une qualité particulière mais toute qualité susceptible de procurer l'estime. Furetière, dans ses exemples, illustre la diversité des mérites.

« *Mérite : assemblage de plusieurs vertus ou bonnes qualités en quelque personne, qui lui donne de l'estime et de la considération. Cet officier a bien du mérite, il a de la bravoure, du service et de la capacité. C'est une Dame de mérite, qui est fort belle et fort vertueuse. La fortune ne favorise pas toujours les gens de mérite, selon leur mérite.* » (Furetière, article « Mérite », 1690)

Il est employé comme complément du nom indiquant la qualité dans *un homme, une personne de mérite*.

Dans cette acception, selon le *Grand Robert*, « sans être archaïque », *mérite* est « vieilli, littéraire ou d'un usage marqué » ; on perçoit quelque distance, en effet, dans :

« *C'eût été, à Paris, une courtisane de grand mérite.* » (Maupassant, *Contes et nouvelles*, « La fenêtre », 1883)

Par métonymie, *mérite* peut désigner la personne ou l'ensemble des personnes qui possèdent cette qualité, selon un usage lui aussi quelque peu désuet.

« *Et quoique le mérite fût distingué, la faiblesse ne se sentait pas dédaignée.* », (Bossuet, *Oraison funèbre de Henriette Anne d'Angleterre, duchesse d'Orléans*, 1670)

Cependant, avec le sens de « qualité propre », *mérite* peut aussi être appliqué à une chose :
« *Cette tragédie n'est pas sans mérite.* », (*Dictionnaire de l'Académie*, article « Mérite », 1798)

Il s'agit alors de « choses » auxquelles un sujet agissant a une part. Dans le discours contemporain, le *mérite* peut aussi concerner des choses sans aucun lien à la personne.

« *Elle me vantait les mérites de l'air marin.* » (Alexandre Jardin, *Bille en tête*, 1986)

À concevoir le mérite comme « qualité propre », on perd sa dimension morale ; il devient synonyme d'*avantage* ou *utilité*.

3.) Si, chez les classiques, le mérite est d'abord un « mérite personnel », pour reprendre la formule de La Bruyère, l'idée d'une proportionnalité entre mérite et conduite reste sous-jacente :

« *On ne doit pas juger du mérite d'un homme par ses grandes qualités mais par l'usage qu'il en sait faire.* » (La Rochefoucauld, *Maximes*, 437, 1678)

L'Encyclopédie de Diderot-d'Alembert commence l'article « Mérite » par une définition comparable à celle de Furetière, mais continue :

« *Comme il y a des actions meilleures les unes que les autres, et que les mauvaises peuvent aussi l'être plus ou moins, suivant les diverses circonstances qui les accompagnent et les dispositions de celui qui les fait, le mérite et le démérite ont leur degré.* » (*Encyclopédie*, article « Mérite », 1751-1772)

Le mérite dépend à la fois de la nature de l'action et des « dispositions » dans lesquelles elle a été accomplie : la première sera évaluée « *selon que le bien ou le mal qui provient d'une action est plus ou moins considérable* », les secondes « *selon que [l'action] a été faite avec plus ou moins de réflexion et de liberté, [...] et que l'intention et les motifs en sont plus ou moins nobles* » (*ibid.*). Le mérite est donc proportionnel d'une part à l'utilité de l'acte, d'autre part aux efforts et aux motivations de la personne. Dans leurs définitions du mérite, philosophes et moralistes mettent en valeur l'un ou l'autre facteur. Le baron d'Holbach tient pour l'utilité :

« *C'est, comme on a dit ailleurs, sur l'utilité seule que peuvent se fonder légitimement le mérite et la gloire attachés aux talents divers de l'esprit, aux lettres, aux sciences, aux arts, dont le but doit être de tirer des objets divers, dont ils s'occupent, des moyens d'augmenter la somme au bien-être social, et de mériter par là l'estime et la reconnaissance du public.* » (Holbach, *La morale universelle*, 1776, 5, 7)

Diderot lui préfère le motif désintéressé :

« *Quelque avantage que l'on ait procuré à la société, le motif seul fait le mérite. Illustrez-vous par de grandes actions tant qu'il vous plaira, vous serez vicieux tant que vous n'agirez que par des principes intéressés.* » (Diderot, *Essai sur le mérite et la vertu*, 1745, I, 2, 2)

Le manuel de morale de Cazes insiste sur l'effort :

« *Le mérite est proportionnel au degré d'élévation du devoir, au plus ou moins d'effort qu'il a fallu faire pour le réaliser, et à la pureté d'intention qui a présidé à son accomplissement.*

Un misérable affamé peut avoir grand mérite à ne pas voler ; le riche rassasié n'en a pas à respecter le bien d'autrui. » (Cazes, *Morale à l'usage du cours supérieur des écoles primaires*, 1909)

C'est plutôt la notion d'effort que retiennent les dictionnaires contemporains, le *TLF* choisissant comme première définition : « Valeur morale procédant de l'effort de quelqu'un qui surmonte des difficultés par sens du devoir et par aspiration au bien », et le *Grand Robert* « Ce qui rend la personne digne d'estime, de récompense, quand on considère la valeur de sa conduite et les difficultés surmontées ».

NOTICE

UNE QUALITE NATURELLE :

Par *mérite*, le XVII^e siècle entend parfois une qualité non pas acquise par des actes valeureux, mais innée :

« *La nature fait le mérite, et la fortune le met en œuvre.* » (La Rochefoucauld, *Maximes*, 153)

Aussi, le mérite des femmes peut-il être assimilé à leur beauté, comme le constate Octave Nadal chez Corneille. C'est un lieu commun que de distinguer le mérite selon le sexe :

« *Une belle femme qui a les qualités d'un honnête homme est ce qu'il y a au monde d'un commerce plus délicieux : l'on trouve en elle le mérite des deux sexes.* » (La Bruyère, *Les Caractères*, 1696, III, 13)

« *Une femme ragoûtante et raisonnable rassemble le mérite des deux sexes.* » (Le Maître de Claville, *Traité du vrai mérite de l'homme*, 1736, chapitre 7)

Et l'on peut, en combinant qualités masculines et qualités féminines, décrire un «mérite naturel» :

« *Une physionomie qui plaît, des yeux qui annoncent de l'esprit, d'heureuses dispositions, de la bonté, de la docilité, et le désir d'apprendre, voilà le mérite naturel.* » (Le Maître de Claville, *Traité du vrai mérite de l'homme*, 1736, chapitre 2)

Le Maître de Claville développe une théorie du mérite génétique, qui peut nous paraître bien curieuse, mais qui explique peut-être en partie la fréquente association des mots *mérite* et *naissance* dans les textes classiques :

« *Une suite de mères nobles achève de purifier toute la masse du sang ; elles transmettent en nous tout le mérite de leurs pères, qui deviennent les nôtres.* » (Le Maître de Claville, *Traité du vrai mérite de l'homme*, 1736, chapitre 2)

Les travestissements marivaudiens jettent le doute sur cette nécessaire liaison : « *Le mérite vaut bien la naissance* », déclare Dorante à Silvia déguisée en Lisette (*Le jeu de l'amour et du hasard*, III, 8, 1730). Les philosophes des Lumières, forts du sens premier de *mérite* et de la contamination du verbe *mériter*, font du mérite une qualité acquise, et donc à portée de chacun.

UN PRINCIPE DE HIERARCHIE SOCIALE :

Si tous sont égaux devant le mérite, celui-ci peut constituer le fondement de la société plus juste à laquelle aspirent les Lumières.

« *Que chacun fût fils de ses œuvres et de ses mérites : toute justice serait accomplie et l'État serait mieux servi.* » (Argenson, *Considérations sur le gouvernement ancien et présent de la France*, 1757, chapitre 2)

« *Que le rang se règle par le mérite, et l'union des cœurs par leur choix, voilà le véritable ordre social.* » (Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, 1761, seconde partie)

En conclusion :

« *Le mérite est une qualité personnelle : ainsi la raison et l'intérêt public sembleraient exiger que les honneurs, les distinctions, la noblesse, au lieu d'être héréditaires, demeuraient entre les mains d'un gouvernement équitable, comme des moyens sûrs d'exciter à servir utilement l'état et de récompenser ceux qui auraient vraiment contribué à sa félicité présente.* » (Holbach, *op. cit.*, 4, 5)

À la fin du siècle, tandis que les nobles se crispent sur leurs privilèges, l'aspiration du mérite à la reconnaissance devient plus pressante. Un mémoire, s'inspirant peut-être de l'ordre « Pour le mérite » créé en 1740 par Frédéric II, propose le 20 avril 1789 la création d'un nouvel ordre de chevalerie : « l'Ordre du mérite patriotique ». La polémique s'engage : paraissent les *Observations du Chevalier de P.*, qui repoussent la proposition. Il ne saurait, selon l'auteur, exister d'ordre du mérite car le « vrai mérite » est « toujours modeste et conséquemment ignoré ». Il reprend par là le lieu commun du mérite modeste, joliment illustré déjà par La Bruyère :

« *La modestie est au mérite ce que les ombres sont aux figures dans un tableau : elle lui donne de la force et du relief.* » (La Bruyère, *Les Caractères*, 1696, II, 7)

L'idée repose sur l'argumentation suivante : autant un acte est motivé par l'intérêt, autant il perd en mérite. En particulier, si un acte est accompli seulement en vue d'acquérir la considération, son mérite est nul. À ce compte, le mérite serait condamné à l'obscurité. Mais, pour les hommes de la Révolution, la recherche de considération personnelle, pour peu qu'elle passe par le service du bien commun, se trouve en quelque sorte justifiée, et n'enlève rien au mérite. S'il n'est plus envisageable alors de faire du « mérite patriotique » un ordre de chevalerie, la « couronne civique », la « citation à l'ordre », ou le « bien mérité de la patrie » (devenu substantif) remplacent les décorations d'ancien Régime.

Au long du XIX^e siècle, la reconnaissance du mérite est encore bien mal assurée face à celle de l'argent et de la noblesse ; les héros de roman en font la cuisante expérience.

« *Après tout, ce n'est qu'un bourgeois, né on ne sait où, et qui ne peut jouir que de la noblesse personnelle que lui confère son épauvette de sous-lieutenant.* » Ce mot de nos officiers démissionnaires lorrains résume la grande dispute qui attriste le dix-neuvième siècle : c'est la colère du rang contre le mérite. » (Stendhal, *Lucien Leuwen*, 1835, chapitre 17)

« *La politesse déguiserait trop ce que je veux faire comprendre à cette épicière fière des hommages de ses députés du centre, trop fière d'un bien mal acquis et gâtée par les plats hommages de ces plats juste milieu, toujours à genoux devant l'argent, et fiers seulement devant le mérite pauvre.* » (*op. cit.*, chapitre 67)

La reconnaissance du mérite est institutionnalisée par la Troisième République avec la création du « Mérite agricole » en 1889. Après une multiplication de « Mérites » diversement qualifiés, le général de Gaulle fonde le 3 décembre 1963 l'« Ordre national du mérite ». Ordre de second rang après la « Légion d'honneur », il récompense les « mérites distingués », alors que la légion d'honneur récompense les « mérites éminents ». Dans cette position légèrement en retrait, on reconnaît sans doute la modestie du mérite ; Érik Orsenna disait, dans la séance publique des cinq Académies du 22 octobre 2002, à propos de l'honneur : « *L'honneur n'est pas le mérite* », et l'on pourrait dire réciproquement que le mérite n'est pas l'honneur.

ACTUALITE

LES AMBIGUÏTES DU MERITE SCOLAIRE :

La Troisième République a exalté le mérite et en a fait une valeur clef de son système éducatif. La notion a pu paraître à la fois conforme au principe d'égalité et propre à fournir au Régime ses cadres. Dans la mesure en effet où il repose sur la volonté et sur l'effort, il semble que tous soient égaux devant le mérite ; et dans la mesure où il dépend de l'utilité sociale, il contribuera au bien public. À l'évidence cependant, la meilleure volonté du monde n'aboutit pas nécessairement à l'acquisition des compétences utiles à la République.

Les pédagogues de la III^e République ont eu à cœur de ne pas privilégier la seule compétence au détriment du mérite.

« *Une manière de déconcerter [les consciences], c'est de louer et de récompenser à l'égal et au dessus de la bonne volonté, seule méritoire, les dons naturels et "la force", même quand le bon vouloir n'y a point de part.* » (Henri Marion, *La Grande Encyclopédie*, 1885-1902, article « Discipline »)

Ils ont même imaginé une récompense spéciale au mérite dissocié du seul talent : le *satisfecit*, qui « est donné à la conduite et au succès mérité par le travail » et qui « peut être refusé, sur la proposition du professeur, aux élèves qui auront obtenu les premières places dans les compositions ». Cependant, le *satisfecit* peut sembler une concession faite à la morale par l'efficacité, et la représentation du mérite n'en sort pas forcément grandie, comme en témoigne la réalité scolaire dont certains ont pu garder souvenir.

« *Les méritants devaient aux doués admiration et dévouement.* » (Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, 1958, deuxième partie)

En qualifiant quelqu'un de « méritant », on lui accorde le respect, mais on laisse deviner un manque d'éclat :

« *Gabriel ne connaissait rien aux mères de famille : on parle peu d'elles dans les récits d'ambition ou alors vieilles, méritantes, déformées par les sacrifices.* » (Éric Orsenna, *Grand amour*, 1993)

La reconnaissance du mérite n'est plus aussi clairement affichée dans l'école d'aujourd'hui. Le mot n'a pas disparu pourtant : selon l'expression consacrée, dans les concours, les listes affichent les reçus « par ordre de mérite ». Mais s'agit-il alors véritablement, ou du moins seulement, de mérite ? Et l'expression consacrée n'entretient-elle pas une certaine confusion entre mérite et capacités scolaires ?

D'autre part, l'exaltation du mérite par l'école a été dénoncée comme une fiction d'égalité. Les enquêtes menées sur notre système éducatif révèlent combien il fait la part belle aux enfants des classes aisées. Ainsi, au terme de son enquête historique sur les élites, Guy Chaussirand-Nogaret conclut que « les mêmes mérites ne confèrent pas le même statut, la même fortune, la même puissance, le même mode de vie aux descendants des notables, de la grande bourgeoisie et de la

noblesse et aux descendants de la moyenne et petite bourgeoisie ou des classes populaires » (*Histoire des élites en France*, p. 450). La sélection par le mérite ne servirait alors qu'à masquer la « reproduction » des hiérarchies sociales par les héritiers du mérite. Telle est la thèse que défendent Passeron et Bourdieu, dénonçant par exemple dans le rituel des examens une mascarade dont la fonction serait purement idéologique. Ce n'est pourtant pas ici le mérite qui est incriminé, mais l'utilisation d'un mot vidé de sens, car un mérite que l'on hérite n'est pas un mérite.

UNE INFLEXION PECUNIAIRE :

Malgré le manque de brio, les ambiguïtés, les coups de boutoir portés par certains sociologues, le mérite semble connaître un regain de faveur dans le discours contemporain. Porté par le retour au premier plan de valeurs caractéristiques de la Troisième République telles que la laïcité, le mot *mérite* est revenu dans le discours politique et social par les expressions *salaire au mérite*, *avancement au mérite*, *rémunération au mérite*, *prime au mérite*. Les syndicats dénoncent dans ce prétendu « mérite » un habillage moralisant de la performance. L'idée d'un avancement au mérite se trouvait cependant déjà dans le « Projet de modernisation de l'État » proposé par Lionel Jospin en février 2002. À réduire le mérite à ses résultats utiles, on amenuise singulièrement la part des bonnes intentions et des efforts parfois inaboutis qui le constituent aussi. On s'expose par conséquent au malentendu ; au ministre de l'intérieur qui propose une prime au mérite, le secrétaire général du Syndicat national de la police répond : « Nous n'avons sans doute pas la même notion du mérite que celle du ministre. Nous lui disons que 95% des officiers sont méritants et nous attendons de lui des explications » (cité par *Libération*, 28 décembre 2002). L'usage ne semble pas prêt à confondre *mérite* et *performance*, en abandonnant la délicate proportion d'effort surmonté, de recherche du bien général et de succès obtenu qui fait la spécificité de cette notion. Et si les premiers républicains ont pu accepter l'idée que la recherche de la considération était moralement respectable quand elle coïncidait avec celle du bien commun, il n'est pas certain que la recherche d'un enrichissement personnel paraisse un jour compatible avec le mérite.

POUR ALLER PLUS LOIN

Bourdieu P., Passeron J.-P., *La reproduction*, Éditions de Minuit, 1970.

Chaussirand-Nogaret G. et alii, *Histoire des élites en France du XVI^e au XX^e siècle*, Taillandier, 1991.

Diderot, *Essai sur le mérite et la vertu*, 1745.

Durkheim E., *L'éducation morale*, PUF, 1974 (1903).

Le Maître de Claville, *Traité du vrai mérite de l'homme*, 1736.

Nadal O., *Le sentiment de l'amour chez Pierre Corneille*, Gallimard, 1948, p. 287-290.

[RETOUR AU SOMMAIRE](#)

CHAPITRE IV

4 – VERTU

Un nom affaibli pour la force morale

ORIGINES

Le substantif *vertu* procède du latin *virtus*, dérivé du substantif *vir*, qui signifie l’“ homme ” par opposition à la femme et exprime dans la langue classique toutes les qualités viriles. *Virtus* marque donc en latin la qualité et l’activité de ce qui se rapporte à l’homme, en particulier le courage, ou la force pure et simple. Dans tous ces emplois, c’est la notion d’énergie qui prévaut ; par extension, le substantif peut être rapporté à l’inanimé et faire référence à la propriété active d’une plante ou d’un objet. Enfin, dans une vision sexuellement hiérarchisée de la morale, *virtus*, toujours connotée positivement, renvoie à toute espèce de qualité ou de mérite humains. Cette acception, abondamment développée par la philosophie antique, fut reprise par les pères de l’Eglise et enrichie en fonction des normes de la morale chrétienne.

ANCIEN FRANÇAIS

Attesté dès les premiers textes et d’emploi usuel, *vertu* reprend en ancien français le trait sémantique dominant de son étymon latin : la *vertu*, dans la langue profane, désigne tout type de puissance, qu’elle émane d’un inanimé, d’un être humain, ou de Dieu.

- Dans une civilisation chevaleresque où l’excellence se définit avant tout par la vaillance guerrière, la *vertu* fait en premier lieu référence à la force physique, plus rarement au courage, contrairement à la *virtus* latine :

*“ Seignurs franceis, de Deu aiez vertu !
El camp estez, que ne seium vencuz. ”*

(Chanson de Roland)

Cette acception physique, que l’on retrouve dans les locutions prépositionnelles “par grant vertu”, “de grant vertu”, sera encore en usage dans la langue du XVIIe siècle.

- Dans un contexte religieux, le substantif, souvent au pluriel, renvoie à la puissance divine et à ses manifestations miraculeuses, qu’elles soient bienveillantes ou malveillantes :

*“ Pur Karlemagne fist Deux vertuz mult granz,
Car li soleilz est remés en estant. ”*

(Chanson de Roland).

*“ Cist nostre deu sunt en recreantise
En Rencesval malvaizes vertuz firent. ”*

(Ibidem)

- Enfin, appliquée à un référent inanimé, la *vertu* traduit la propriété d’une chose, envisagée en fonction des effets qu’elle produit. Dans le vocabulaire scientifique, le substantif désigne,

comme en latin, le principe actif d'une plante, d'une pierre, d'un liquide ; dans le vocabulaire du droit, il exprime la force juridique d'un contrat, d'un serment (" la vertu du mariage ", par exemple).

Dans le vocabulaire moral, les noms et la théorie des vertus sont les héritières de la philosophie antique : Platon, Aristote et les Stoïciens avaient en effet lié à la perfection humaine l'acquisition des vertus de prudence, force, tempérance et justice. Qualifiées de vertus cardinales par saint Ambroise, ces quatre vertus sont reprises par saint Augustin et confrontées aux vertus spécifiquement chrétiennes que sont depuis saint Paul la foi, l'espérance et la charité. Ce double héritage antique et chrétien oppose donc vertus acquises, qui prédisposent à pratiquer le bien, et vertus "infuses", qui requièrent la grâce divine. Pour concilier ces deux conceptions divergentes, une théorie chrétienne de la vertu naît au XIII^e siècle, sous la plume de Thomas d'Aquin, qui s'inspire d'Aristote pour forger sa théorie de l'*habitus* : les vertus théologiques sont les causes formelles des vertus naturelles et de la conduite humaine ; deux *habitus*, vertueux et vicieux, s'opposent ainsi chez l'homme comme deux dispositions contraires à faire le bien ou le mal.

Tout au long du Moyen Age, le motif du combat des vices et des vertus alimente une iconographie particulièrement riche et une littérature abondante. Il décline en autant d'allégories l'ensemble des dispositions habituelles qui portent l'individu vers le bien. La liste des vices et des vertus, fixée par les théologiens, s'enrichit au fil des textes et la tradition allégorique finit par étendre la notion de vertu à tout type de disposition morale ou intellectuelle valorisante :

*“Saches qu’elles sont appellees
Grace, Pitié, et Esperance,
Souvenir, Franchise, Attemprance.
Par ces douze nobles vertus
Sui j’honnourez et soustenus.
C’est mes avoires, c’est mes tresors,
C’est mes chastiaus, c’est mes ressors.”*

(Guillaume de Machaut)

Aux XIV^e et XV^e siècles, la littérature didactique et scientifique, foisonnante, multiplie les définitions de la vertu, qui excèdent le champ strict de la morale pour envahir tous les domaines de la science. Chez Gordon (1450-1500) par exemple, la vertu ("animale", "vitale" ou "naturelle") est une force corporelle assurant une fonction déterminée ; la notion, précisée par un adjectif, permet de définir l'ensemble des facultés qui caractérisent l'être humain ("vertu appétitive", "concupiscible", "cogitative", "estimative", "mémorative", "motive", etc.). Les distinctions lexicales opérées, inspirées des textes antiques, témoignent d'un effort considérable d'enrichissement de la langue savante et coïncident avec le grand mouvement de traduction qui caractérise la fin du Moyen Age.

HISTOIRE

Si *vertu* a conservé les sens développés par l'ancien français, leur classement a évolué au cours des siècles. Les premiers dictionnaires placent en première position le sens de « puissance » et indiquent ensuite la signification morale du mot : on sera fidèle, dans cette partie historique, à la perception que les premiers lexicographes ont eue de la hiérarchie des sens. Au cours du XVIII^e siècle, cette présentation est inversée : le *Dictionnaire de l'Académie*, dans sa troisième édition (1740), donne en premier lieu la définition morale du mot. Des solutions intermédiaires

apparaissent au XIX^e siècle ; Littré définit d'abord la vertu comme une « force morale » : il combine ainsi la notion de puissance et la coloration morale du mot. C'est cette disposition qu'adoptent encore le *TLF* et le *Grand Robert* (2001), accompagnant cependant cette première acception de la marque d'usage *vieilli*.

1.) Depuis l'ancien français, *vertu* signifie « cause de l'efficacité d'une chose », « principe actif », en particulier d'une plante :

« *Saignée a vertu expulsive
Et fait de sang effusion.* »

(La Chesnaye, *La Condamnation de Banquet*, 1508)

La médecine d'autrefois fait un usage immodéré de ces « vertus » supposées, bien commodes pour tenir lieu d'explication, ce qui lui a valu les railleries des logiciens comme des auteurs comiques :

« [Les savants] *prétendent qu'ils ont découvert la vraie cause de ces effets, qui est qu'il y a dans les artères une vertu pulsifique, dans l'aimant une vertu magnétique, dans le séné une vertu purgative, et dans le pavot une vertu purgative.* » (Arnauld, Nicole, *La logique ou l'art de penser*, 1662, « Prendre pour cause ce qui n'est point cause »)

« *Sganarelle : Mon avis est qu'on la remette sur son lit, et qu'on lui fasse prendre pour remède quantité de pain trempé dans du vin.*

« *Géronte : Pourquoi cela, Monsieur ?*

« *Sganarelle : Parce qu'il y a dans le pain et le vin mêlés ensemble, une vertu sympathique qui fait parler.* » (Molière, *Le médecin malgré lui*, acte II, scène 4, 1666)

Par métaphore, *vertu* s'applique dans cette acception à des entités plus abstraites :

« «*Voulez-vous chaînes, dorures, templettes, bagues ? Il ne faut que dire oui. Jusqu'à cinquante mille ducats, ce ne m'est rien que cela.*» *Par la vertu desquelles paroles il lui faisait venir l'eau à la bouche.* » (Rabelais, *Pantagruel*, 1542, chapitre XXI, « Comment Panurge fut amoureux d'une haute dame de Paris »)

Par la vertu de Dieu (attesté au XVI^e siècle) invoque la puissance divine sur le mode « blasphémique », tandis que *vertubieu* (XV^e), *tubieu* (XV^e), *vertuchou* (1616) *vertubleu* (1623), *tuchou* (1700) et d'autres encore, le font sur le mode euphémique. *Par la vertu de* est supplanté par *en vertu de* (1668). Cette locution est restée courante dans l'usage contemporain, ce qui favorise sans doute le maintien de cette première acception de *vertu*, toujours vivante, tant au concret qu'à l'abstrait.

« *Il allait être fixé sur les vertus sédatives des cachets dilués par trois dans les grenadines qui faisaient le régal du nain.* » (Queffélec, *Les Noces barbares*, 1985, deuxième partie, XI)

« *Et vous découvrez déjà la première vertu du chant, qui est de rendre la voix à son destin de lumière et de neige.* » (Bobin, *La Part manquante*, 1989)

2. Appliqué à la personne, *vertu* peut être utilisé au XVI^e siècle dans le sens étymologique de « force physique », que Furetière enregistre encore.

« *Et ses trementes mains étaient sans vigueur aucune, le reste du corps pourri, maladif, et sans vertu : et en son marcher il était si caduc, qu'à chacun pas chopper lui convenait.* » (Flöre, *Contes amoureux*, 1537)

« *Ce malade n'a pas la vertu de se traîner.* » (Furetière, article « Vertu », 1790)

Plus souvent, *vertu* mêle le sens de « courage » à celui de force. C'est sur le champ de bataille que la vertu se déploie.

« *Lors Jacques de Chabanes, seigneur de la Palice,
Tout devant l'avant-garde, la lance sur la cuisse,
Va cherchant ennemis, désirant les trouver
En bataille rangée pour sa vertu prouver.* »

(Marot Jean, *Le Voyage de Venise*, 1526)

« *Mais bientôt, malgré nous, leurs princes les rallient ;
Leur courage renaît et leurs terreurs s'oublent :
La honte de mourir sans avoir combattu
Arrête leur désordre et leur rend leur vertu.* »

(Corneille, *Le Cid*, acte IV, scène 3, 1637)

Cette vertu s'inscrit dans la morale héroïque d'une noblesse qui cultive le souvenir d'une origine militaire.

Par application aux combats intérieurs, la vertu est à vigueur avec laquelle la personne combat pour faire triompher le bon parti. Si Dom Diègue « fut la même vertu », si la « haute vertu » de Rodrigue est reconnue par le Comte, l'Infante revendique aussi la reconnaissance de sa « vertu ».

« *Écoute, écoute enfin comme j'ai combattu,
Écoute quels assauts brave encore ma vertu.
L'amour est un tyran qui n'épargne personne.* »

(*Op. cit.*, acte I, scène 1)

Même dans un contexte plus strictement moral, le mot *vertu* porte l'empreinte de la *virtus* romaine ; il dénote alors une sorte de vaillance, d'énergie que le sujet met à tendre sa volonté vers le bien :

« *Mon enfant, il n'y a point de bonheur sans courage, ni de vertu sans combat. Le mot de vertu vient de force ; la force est la base de toute vertu. La vertu n'appartient qu'à un être faible par sa nature, et fort par sa volonté.* » (Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, livre V)

Ce sens est accompagné de la mention *vieilli*, par le *TLF* comme par le *Grand Robert 2001*.

3.) *Vertu* a été employé, depuis le Moyen-Âge, par les philosophes et les théologiens pour signifier « *disposition de l'âme, ou habitude à faire le bien, à suivre ce qu'enseignent la loi et la raison* » (Furetière, 1690). Est-elle acquise par l'habitude, donnée par la grâce de Dieu, naturelle ? Les païens pouvaient-ils être vertueux ? Qu'en est-il des femmes ? Quelles espèces de vertus englobe ce terme générique ? Comment les ordonner ? La nature, la liste, la hiérarchie des vertus nourrissent d'innombrables débats. Mais ce qui détermine sans doute le mieux la représentation que l'on s'en fait, c'est la question, récurrente depuis Aristote, de l'articulation entre vertu et bonheur. Selon la tradition philosophique où l'on se place, elle se présente en effet sous un jour bien différent. Pour Montaigne par exemple, « *la vertu est qualité plaisante et gaie* » (*Essais*, III, 5, 1588), et, comme explique l'allégorie de Pascal, « *il rejette bien loin cette vertu stoïque qu'on peint avec une mine sévère, un regard farouche, des cheveux hérissés, le front ridé et en sueur, dans une posture*

pénible et tendue, loin des hommes, dans un morne silence, et seule sur la pointe d'un rocher » (Pascal, *Entretien avec Monsieur de Sacy*, 1655? [éd. 1728]). Pour un grand nombre au siècle des Lumières, la vertu est à la fois condition du bonheur et source de plaisir :

« *Quelque imprécation qu'ait pu vous dicter un moment de désespoir, vous nous avez prouvé cent fois qu'il n'est point de route plus sûre pour aller au bonheur que celle de la vertu.* » (Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, 1761, troisième partie)

« *Elle était faite pour connaître et goûter tous les plaisirs, et longtemps elle n'aima si chèrement la vertu même que comme la plus douce des voluptés.* » (*Op. cit.*, cinquième partie)

Surtout, la vertu devient alors non seulement la clef du bonheur individuel, mais aussi un ressort essentiel au fonctionnement de la cité : à *vertu*, Montesquieu ajoute l'épithète *politique* :

« *Pour l'intelligence des quatre premiers livres de cet ouvrage, il faut observer que ce que j'appelle la vertu dans la république est l'amour de la patrie, c'est-à-dire l'amour de l'égalité. Ce n'est point une vertu morale, ni une vertu chrétienne, c'est la vertu politique ; et celle-ci est le ressort qui fait mouvoir le gouvernement républicain, comme l'honneur est le ressort qui fait mouvoir la monarchie. J'ai donc appelé vertu politique l'amour de la patrie et de l'égalité. J'ai eu des idées nouvelles ; il a bien fallu trouver de nouveaux mots, ou donner aux anciens de nouvelles acceptions.* » (Montesquieu, *De l'esprit des lois*, Avertissement de l'auteur, 1755)

C'est dans cette finalité politique que se trouve, selon Voltaire, l'essence même de la vertu :

« *Les véritables vertus sont celles qui sont utiles à la société, comme la fidélité, la magnanimité, la bienfaisance, la tolérance, etc.* » (Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, 1764, « Catéchisme chinois »)

En dépit de Sade, qui met tout son talent à dissocier la notion de bonheur, public ou privé, de celle de vertu racontant ses « malheurs » et ses « infortunes », la promotion de la vertu triomphe avec la Révolution, dont elle est un maître mot. Avec Robespierre, elle devient principe de gouvernement :

« *Si le ressort du gouvernement populaire dans la paix est la vertu, le ressort du gouvernement populaire en révolution est à la fois la vertu et la terreur : la vertu sans laquelle la terreur est funeste ; la terreur, sans laquelle la vertu est impuissante.* » (Robespierre, *Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration intérieure de la République*, 5 février 1794)

Cette coordination insolite entre *vertu* et *terreur* suspend, pour longtemps, les déclarations optimistes qui liaient *vertu* à *bonheur*. La modernité semble s'en tenir à l'aphorisme prudent de Victor Hugo :

« *La vertu n'amène pas le bonheur, le crime n'amène pas le malheur.* » (Hugo, *Les Travailleurs de la mer*, 1866, « Départ du Cashmere »)

4.) Au XVII^e siècle émerge une acception nouvelle, issue d'une restriction au domaine de la sexualité, et, principalement, de la sexualité féminine. Le mot *vertu* est alors synonyme de *chasteté*, mais, à la différence de ce dernier, il se prête volontiers aux jeux rhétoriques. Cette *vertu* fait rire chez Molière, qui invente la métaphore hyperbolique *dragon de vertu* :

« *Pensez-vous qu'à choisir de deux choses prescrites,
Je n'aimasse pas mieux être ce que vous dites,*

*Que de me voir mari de ces femmes de bien,
Dont la mauvaise humeur fait un procès sur rien,
Ces dragons de vertu, ces honnêtes diablesses,
Se retranchant toujours sur leurs sages prouesses,
Qui pour un petit tort qu'elles ne nous font pas,
Prennent droit de traiter les gens de haut en bas [...] ? »*

(Molière, *L'école des femmes*, acte IV, scène 8, 1662)

C'est avec le sourire amer de l'ironie qu'Hippolyte le prononce en apprenant qu'Athènes confie à Phèdre les rênes de l'État :

*« Dieux, qui la connaissez,
Est-ce donc sa vertu que vous récompensez ? »*

(Racine, *Phèdre*, acte III, scène 1, 1677)

Le XVIII^e siècle parle, usant d'un paradoxal euphémisme, de « femmes de moyenne vertu » (1732) : en ces matières, la vertu est ou n'est pas, et les demi-mesures ne semblent guère envisageables ; on s'amusera plus tard à atténuer le mensonge euphémique en *femme de petite vertu* (1909).

Quelques-uns cependant prennent au sérieux cette acception de *vertu* :

« Je veux être chaste, parce que c'est la première vertu qui nourrit toutes les autres. »

(Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, 1761, troisième partie)

C'est seulement en 1835 que l'Académie enregistre ce sens ; les exemples proposés laissent deviner sinon un sourire, du moins quelque scepticisme :

« Vertu, se prend quelquefois dans le sens particulier de chasteté, pudicité ; et il ne se dit guère qu'en parlant des femmes. Au milieu d'un monde corrupteur, cette femme a su conserver sa vertu. Cette femme ne parle que de sa vertu. Sa laideur est le garant de sa vertu. » (*Dictionnaire de l'Académie*, 1835, article « Vertu »)

À l'époque de la libération des mœurs, cette acception du mot ne peut plus guère être actualisée que sur le mode plaisant.

« Dors avec moi va. J'attenterai pas zà ta vertu. » (Hanska Evane, *J'arrête pas de t'aimer*, 1981)

NOTICE

En 1782, à l'époque où *vertu* connaît le plus grand engouement, un riche et généreux philanthrope, le baron de Montyon, met à la disposition de l'Académie française une partie de sa fortune pour qu'elle attribue, chaque année, un « Prix de vertu ». Depuis lors, les Quarante, autant que l'Histoire le leur a permis, se sont relayés pour prononcer en cette occasion un « Discours sur la vertu ». Marc Fumaroli, chargé de cette mission en 2002, rappelle certes que l'exercice est devenu un « genre littéraire libre », mais entreprend quant à lui une « anatomie du mot », comme l'avait fait en son temps Paul Valéry, auteur du « Rapport sur les Prix de vertu » de 1934. Or, les deux discours semblent bien loin des intonations triomphalistes qui caractérisent le mot *vertu* au XVIII^e siècle. Marc Fumaroli voudrait bien convaincre ses jeunes contemporains que la vertu « n'est point une vieille lune renfrognée ». Plus radicalement, le discours de Paul Valéry a des allures d'oraison funèbre :

« VERTU, Messieurs, ce mot Vertu est mort, ou, du moins, il se meurt. Vertu ne se dit plus qu'à peine. [...] »

Oserons-nous, Messieurs, sous peu de jours, quand Vertu, substantif féminin, viendra par-devant nous, se proposer à son rang dans la suite du Dictionnaire, dire la vérité ? Oserons-nous mentionner cet état qui ne laisse que peu d'espoir ? Dirons-nous que ce nom est moins que rare dans l'usage ; -rarissime, - presque inusité ? Je m'assure que nous ne l'oserons pas, c'est-à-dire que nous nous sentirions quelque honte à reconnaître ce qui est. » (Valéry, *Rapport sur les prix de vertu*, 20 décembre 1934, in *Variété IV*, 1938)

Pourquoi cette décadence ?

DES FRAGILITES ANCIENNES :

Dès longtemps, les faiblesses du mot avaient été soulignées. Son long passé philosophique, théologique, superposant des analyses trop diverses, a rendu son sens incertain, on s'en avise déjà au XVI^e siècle : « Il y aurait quelque apparence en cela moyennant qu'on accordât que les vertus soient telles que tu les fais. Mais les uns les font contraires, les autres en inventent une infinité, les autres n'en veulent qu'une ou deux, et les autres les ôtent entièrement : par quoi je n'en puis penser autre chose sinon qu'en tout cela n'y a qu'opinion. » (Brués, *Les Dialogues de Guy de Brués contre les nouveaux académiciens*, 1557, second dialogue). Les classiques le donnent en exemple de ces vains mots, qui ne correspondent à aucun signifié bien clair : « Il faut remarquer que quoique les hommes aient souvent des idées différentes des mêmes choses, ils se servent néanmoins des mêmes mots pour les exprimer, comme l'idée qu'un philosophe païen a de la vertu n'est pas la même que celle qu'en a un théologien, et néanmoins chacun exprime son idée par le même mot de vertu. » (Arnauld, Nicole, *La logique ou l'art de penser*, 1662). Tout aussi défiants à l'égard de ce qu'ils appellent l'« abus des mots », les philosophes des Lumières s'inquiètent des vacillements d'un mot qui leur est cher : « Prenez garde que ce mot de vertu trop abstrait n'ait plus d'éclat que de solidité, et ne soit un nom de parade qui sert plus à éblouir les autres qu'à nous contenter nous-mêmes », écrit Julie à Saint-Preux (Rousseau, *La Nouvelle Héloïse*, 1761, troisième partie), Helvétius conclut : « Le mot *vertu*, également applicable à la prudence, au courage, à la chasteté, n'a donc qu'une signification vague et incertaine. » (*De l'homme*, 1772, 4, 12)

À supposer que l'on s'accorde sur le sens de *vertu*, on doute qu'il corresponde à une réalité. C'est, chez certains, l'effet d'un regard trop perçant sur leur prochain : « Ce que nous prenons pour des vertus n'est souvent qu'un assemblage de diverses actions et de divers intérêts, que la fortune ou notre industrie savent arranger ; ce n'est pas toujours par valeur et par chasteté que les hommes sont vaillants, et que les femmes sont chastes. » (La Rochefoucauld, *Maximes*, 1678, 1). Pour d'autres, la dissociation du mot et de la chose est la conclusion d'expériences décevantes ; nombreux sont les désespérés qui citent le mot de Brutus : « Ô vertu, tu n'es qu'un nom ! » (Abbé Gérard, *Le Comte de Valmont*, 1775, lettre 23 ; Lamartine, *Méditations poétiques*, 1820, « Le désespoir » ; Musset, *Rolla*, 1833, 4)

LES VICIES DES VERTUS MODERNES :

Ce n'est pourtant pas l'absence de référent ni le flou du signifié qu'incriminent Valéry et Fumaroli : si *vertu* a perdu de son allant, c'est d'abord, selon eux, à cause de l'abus qu'en a fait le discours révolutionnaire.

Abus, pour certains, parce que l'emploi de *vertu* était une imposture : Marc Fumaroli rappelle à cet égard les propos acides de Chateaubriand : « *Les conventionnels se piquaient d'être les plus bénins des hommes : bons pères, bons fils, bons maris, ils menaient promener leur petits enfants ; ils leur servaient de nourrices ; ils pleuraient de tendresse à leurs simples jeux ; ils prenaient dans leurs bras les petits agneaux, afin de leur montrer le dada des charrettes qui conduisaient les victimes au supplice. Ils chantaient la nature la paix, la pitié, la bienfaisance, la candeurs, les vertus domestiques ; ces béats de philanthropie faisaient couper le cou de leur voisin avec une extrême sensibilité, pour le plus grand bonheur de l'espèce humaine* » (*Mémoires d'outre-tombe*, 1849-1850, livre IX, chapitre 3)

Mais abus surtout parce qu'à en trop user, on l'a épuisé : « *Vous savez, Messieurs, - nous savons trop et par une expérience constante-, comme l'usage politique que l'on fait des plus beaux noms, des plus nobles intentions du langage, les dégrade ; et bientôt, les exténue et les épuise* » (Valéry, *op. cit.*, p. 167). La faute à Robespierre, donc ?

Dans les analyses des deux académiciens se profilent pourtant d'autres explications. Si Fumaroli affirme que *vertu* « *ne se résume pas à la vertu selon Robespierre, ennemie de la vie* », il ajoute qu'elle ne se réduit pas non plus à la « *vertu selon Louis-Philippe et selon la reine Victoria, ennemie de la joie* ». Valéry situe, lui aussi, sous le règne de Louis-Philippe le début de la déchéance : « *Dès 1840, le mot de vertu commence à être suspect. Il se teinte de ridicule. [...] Que l'on puisse déterminer, à quelques années près, le moment critique où notre mot ne se rencontre plus guère que dans le catéchisme, et dans les facéties ; à l'Académie et dans les opérettes, n'est-ce pas là un fait assez remarquable ?* » (Valéry, *op. cit.*, p. 169). Le « moment critique » pour *vertu* ne serait-il pas en effet l'âge de la bourgeoisie triomphante, qui s'effarouche de ces « *joies illicites qui font oublier à certaines femmes les lois de sagesse, les principes de vertu sur lesquels repose la société* » (Balzac, *La femme de trente ans*, 1842) ? Gageons que l'interprétation étroitement sexuelle, et sexiste, de *vertu* n'a pas été sans contribuer au désenchantement du mot.

ACTUALITE

L'HOMMAGE DE LA PHILOSOPHIE A LA VERTU :

A l'abri de l'usage savant, les philosophes semblent néanmoins avoir pu préserver à *vertu* sa coloration positive. Alasdair MacIntyre décrit le « pêle-mêle conceptuel [où l']on trouve « toutes sortes de concepts de vertu fonctionnant de façon très différente » (*Après la vertu*, Indiana, 1984, trad. Bury, PUF, 1997, p. 217) sans pourtant désespérer de la vertu : « si la tradition des vertus a pu survivre, tout espoir n'est pas perdu » (*op. cit.*, p. 255). On décrit sinon ce concept de vertu, trop stratifié par l'Histoire, du moins les vertus : Jankélévitch travaille et retravaille à son *Traité des vertus* (1949, revu de 1968 à 1983), A. Comte-Sponville suit ses traces avec son plus modeste *Petit traité des grandes vertus* (Seuil, 1995). La valeur positive que ce dernier attribue au mot *vertu* apparaît dans les gloses qu'il en donne : « excellence » (p. 9), « puissance » (p. 10), « capacité à bien agir » (p. 11), ou, par variation lyrique sur le juste milieu aristotélicien : « sommet, entre deux vices » (p. 14), « ligne de crête entre deux abîmes » (*ibid.*). Mais cette promotion de *vertu* par le discours philosophique saura-t-elle redonner vigueur à un mot dont Valéry proclamait la mort au siècle dernier ?

VERTU, PAR PLAISANTERIE :

L'usage des écrivains et des médias conserve pour l'heure une certaine distance à son égard. Statistiquement d'abord, il faut remarquer que la grande masse de ses occurrences est constituée par la locution *en vertu de*, dépourvue de valeur morale. Les autres emplois du mot se partagent entre le sens de « pouvoir efficace », comme dans les *vertus des plantes*, que l'on ne se lasse pas de redécouvrir, et le sens moral, minoritaire. Les contextes manifestent dans le maniement de ce dernier une assez grande désinvolture. Foin du sage catalogue des cardinales et des théologiques, les écrivains contemporains appliquent *vertu*, voire *vertu cardinale*, à des comportements dont la moralité n'est rien moins qu'assurée :

« *Quelquefois - rarement, car une des vertus cardinales du romancier est une belle et intrépide inconscience - dans un jour de penchant critique il m'est arrivé de sentir une phrase que je venais d'écrire dresser, comme dit Rimbaud, des épouvantes devant moi.* » (Gracq, *En lisant, en écrivant*, 1980)

« *Le charme est sans doute une vertu politique un peu simple.* » (Blondin, *Ma vie entre les lignes*, 1982)

« *Mentir est une vertu difficile, soupire l'abbé.* » (Cluny, *Un jeune homme de Venise*, 1983)

Dans les médias, le mot appartient aux échanges polémiques. Au bénéfice de la paronymie, *parangon de vertu* semble avoir supplanté *dragon de vertu*. De même que l'on riait des défaites de ces vertus outrées, de même, on n'est pas fâché de railler un peu les nouveaux champions de la vertu : « Avant le lancement de la monnaie unique, l'Allemagne restait, malgré les difficultés imputées à la réunification, un parangon de vertu économique, un modèle d'orthodoxie monétaire et budgétaire que chacun se devait d'imiter. Quatre ans plus tard, elle est devenue le cancre de la classe européenne » (*Le Monde*, 9 juin 2003). Cette application plaisante de *vertu* à l'économie connaît un vif succès dans l'expression *cercle vertueux*. *Cercle vicieux* chagrinait les puristes : un cercle étant un raisonnement fautif, la qualification de *vicieux*, c'est-à-dire «défectueux», relevait du pléonasmisme ; pis : on prêtait parfois, par erreur, à *vicieux* le sens d'«immoral» ; c'est ce contresens, peut-être malicieux, qui a pu conduire à opposer au *cercle vicieux* un *cercle vertueux*, source de toute prospérité. Certains s'agacent de voir cautionnés d'une qualification apparemment morale des mécanismes économiques quelque peu mystérieux : « Le "cercle vertueux" dont parle [Alain Juppé], on nous en rebat les oreilles depuis 20 ans. Abaisser le coût du travail, libérer les profits, voilà le duo censé à chaque crise restaurer la croissance. En fait de cercle vertueux, mieux vaut parler de "cycle infernal". » (*L'Humanité*, 25 août 2003). Aboutissement d'une série d'approximations, la vertu des cercles économiques ne doit sans doute pas être prise trop au sérieux, et les *cercles vertueux* attestent surtout que la langue contemporaine traite *vertu* avec quelque légèreté.

POUR ALLER PLUS LOIN

Quelques références essentielles de la philosophie antique et moderne : Aristote, *Éthique à Nicomaque* ; Saint Thomas d'Aquin, *Summa Theologiae* ; Diderot, *Essai sur le mérite et la vertu*, 1745 ; Kant, *Métaphysique des mœurs, Doctrine de la vertu*, 1797 ; Jankélévitch, *Traité des vertus*, 1949-1983 ; MacIntyre A., *Après la vertu*, Indiana, 1984, trad. Bury, PUF, 1997.

Études contemporaines :

Antoine G., «Les aventures de la vertu au XVIII^e siècle », *Mélanges offerts à Béatrice Didier*, à paraître.

Domenech J., « Vertu », *Dictionnaire européen des Lumières*, Delon M. (éd.), PUF, 1997.
Langer U., *Vertu du discours, discours de la vertu. Littérature et philosophie morale au XVI^e siècle en France*, Droz, 1999.
Nicholas J.H., « Vertu », *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Canto-Sperber (dir.), PUF, 2001, pp. 1572-1578.
Williams B., « Vertus et vices », *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Canto-Sperber (dir.), PUF, 2001, pp. 1578-1583.
Valéry P., *Rapport sur les prix de vertu*, 1934, in *Variété IV*, Gallimard, 1938.
On peut lire sur le site de l'Académie française les plus récents *Discours sur la vertu*, prononcés par des Académiciens, et notamment, celui de Marc Fumaroli, du 5 décembre 2002.

[RETOUR AU SOMMAIRE](#)

QUATRE COUPLES DE TERMES APPARENTÉS

CHAPITRE I

1 – ÉTHIQUE ET MORALE

Les enjeux d'une distinction

ORIGINES

- Morale : si l'adjectif *moral* est bien vivant depuis le XIII^e siècle avec ses acceptions modernes, le substantif *la morale* n'apparaîtra que beaucoup plus tard, supplantant à a fois son équivalent médiéval usuel *moralité* et les tournures analytiques que, au-delà même de la relatinisation des XIV^e-XV^e siècles, la langue littéraire a toujours préféré au substantif générique en -té : *science morale, philosophie morale, vertu morale, obligation morale*.

- Ethique : l'adjectif et le substantif, défini comme "la science qui nous enseigne à nous gouverner nous-mêmes", en tant qu'elle s'oppose à l'Economique et à la Politique, sont entrés dans la langue française au XIII^e siècle, dans le sillage de l'enseignement de la philosophie aristotélicienne à l'Université de Paris. Ce sont des mots de clercs, qui le resteront jusqu'à la fin du Moyen-Age.

HISTOIRE

• Morale :

1.) - Doctrine des mœurs

Mot dégagé au XVII^e siècle (1637) par ellipse d'une expression comme "philosophie morale" pour désigner la partie de la philosophie où l'on parle des vertus, des vices etc., l'étude théorique, visant à des conséquences normatives, des fins et des principes de l'action humaine, la science qui a pour objet les règles de la conduite et les fins de l'action humaine. *Morale générale ou fondamentale. Morale appliquée ou spéciale.*

"Ainsi toute la philosophie est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale; j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse." (Descartes)

"Ensemble des règles de conduite admises inconditionnellement et considérées comme applicables" (Pascal)

“ *La doctrine des mœurs, science qui enseigne à conduire sa vie, ses actions. La Morale Chrétienne est la plus parfaite de toutes les Morales. Socrate était un grand Docteur de Morale. Chez les Païens Aristote a écrit dix Livres de Morale, sans compter ses grandes Morales. La Philosophie moderne se divise en Logique, Morale, Physique et Métaphysique.* ” (Furetière)

Le mot date d’une époque où la morale se laïcise et où “mœurs” et “moral” entrent dans l’usage courant. Le mot s’applique alors à la doctrine ou science déterminant les règles de conduite admises inconditionnellement et considérées comme applicables.

A la même époque le mot se dit des traités de philosophie morale (1688) et désigne la leçon morale se dégageant d’une œuvre (1688, La Fontaine). C’est encore au XVII^e, grand siècle de la morale, que le mot produit “moraliste” (1690)

“ *Lipse fut toujours le premier de son Ecole. Dès l’âge de douze ans, il composa des harangues latines capables de donner de l’admiration. La philosophie, je dis la belle philosophie, qui s’arrête surtout à la politique et à la morale, fut sa passion dominante. Il s’y portait avec tant d’ardeur qu’on était obligé de lui arracher les livres et les cahiers d’entre les mains.*” Anonyme, *L’histoire de l’Archiduc Albert*, 1693.

“ *La morale est la science des lois naturelles, ou des choses qui sont bonnes ou mauvaises dans la société des hommes*” (Diderot)

“ *La morale pure, c’est la paix ; la morale appliquée a pour champ la guerre*” (Renouvier)

“ *Certes il m’est impossible de concevoir la morale indépendamment de la psychologie, ainsi que tend à le faire le calvinisme*” (Gide)

“ *La morale a pour matière l’expression de l’homme dans le cours des événements. Elle a pour tâche de comprendre et de décrire les formes diverses de cette expression. Mais elle tend à juger cette diversité. Elle qualifiera ou elle disqualifiera telle ou telle attitude. Elle blâmera ou elle prescrira. En somme, elle réalise une sorte de stylistique de nos comportements*” (Gusdorf)

Avec un déterminatif : système éthique particulier. *Les morales du bien, du devoir, morale stoïcienne, chrétienne, kantienne, utilitaire*

“ *Les morales positivistes sont les morales du XIX^e siècle qui ont présenté la morale comme un chapitre de la science expérimentale de la nature*” (R. Le Senne)

Par extension : traité de morale.

“ *Je lisais ces jours passés la morale d’Épictète*” (D’Alembert)

2.) - Ensemble des règles de conduite et de vie

Ensemble des règles de conduite reconnues comme absolument et universellement valables.

“ *La vraie morale se moque de la morale; c’est-à-dire que la morale du jugement se moque de la morale de l’esprit - qui est sans règles.*” (Pascal)

“ *La vraie morale, la grande morale, la morale éternelle, c’est la morale sans épithète*” (J. Ferry)

“ *La Morale dont on tente de constater la réalité de fait, c’est-à-dire celle dont témoignent les événements dans le compte-rendu des actions humaines, individuelles et collectives, ne ressemble guère à la Morale édictée par les moralistes de tous les temps et de tous les pays*” (Hesnard)

Tout ensemble de règles concernant les actions permises et défendues dans une société, qu’elles soient ou non confirmées par le droit.

“ *Chaque peuple a sa morale qui est déterminée par les conditions dans lesquelles il vit. On ne peut donc lui en inculquer une autre, si élevée qu’elle soit, sans le désorganiser*” (Durkheim)

“ *Toute politique et toute morale se fondent, en définitive, sur l’idée que l’homme a de l’homme et de son destin*” (Valéry)

En particulier, ensemble des normes ou règles de conduite admises dans un domaine d’activité particulier, dans un groupe social particulier, à une époque donnée. *Morale religieuse, professionnelle, familiale, janséniste, de notre temps. Les morales orientales.*

“ *Charles n’avait jamais eu l’occasion d’appliquer les maximes de la morale parisienne, et jusqu’à ce jour il était beau d’inexpérience*” (Balzac)

Morale internationale : ensemble des règles non juridiques mais que les sujets du droit des gens respectent en conscience dans les rapports internationaux.

Spécialement, ensemble des règles que chacun adopte dans sa conduite d’après l’idée qu’il se fait de ses droits et de ses devoirs.

“ *Satisfaire des forces : c’était à présent ma morale. Et puis, je ne voulais plus de morales ; je voulais vivre puissamment*” (Gide)

Dès la fin du XVII^e, “ morale ” peut aussi s’appliquer à une doctrine plus ou moins nuisible aux mœurs (1694, morale lubrique).

3.) - Le sermon :

Faire la morale à quelqu’un, lui faire des recommandations, des reproches. “Ce sont les réflexions morales et instructives du prédicateur. C’est un prédicateur qui a une belle morale ” Richelet.

Il signifie “ réprimande, remontrance ” dans l’expression, souvent péjorative, “ faire la morale ” (1752).

“ *Leçon de morale*” (Marmontel *Contes moraux* IV, 1769)

“ *Excédés de vos fades leçons, de vos longues morales*” (Rousseau)

Spécialement, dans certains genres littéraires, comme la fable ou le conte : conclusion morale que l’auteur tire de son œuvre : la morale d’une fable de La Fontaine

Familier (1868) : “ La morale de l’histoire ”, conclusion qu’on peut tirer d’un événement, conduite qu’il invite à suivre.

• Ethique :

1.) - Une branche de la philosophie

Le mot est introduit comme terme de philosophie pour désigner la science qui traite des principes régulateurs de l'action et de la conduite morale et, par métonymie, un ouvrage traitant de cette science :

“ C'est un nom tiré du grec qu'on donne quelquefois à la Morale ou à la science des mœurs. *Éthique d'Aristote* ” (Furetière)

“ *Ethique : signifie Morale et n'a d'usage que dans la Didactique. La Logique, l'Éthique, la Physique. On appelle les Ethiques d'Aristote les ouvrages moraux d'Aristote.* ” *Dictionnaire de l'Académie française 1762*

Avec un adjectif : cette science envisagée sous un aspect particulier.

“ *Toute l'éthique chrétienne de la dépossession, l'éthique panthéiste et spinoziste de la fusion en Dieu, l'éthique freudienne des sevrages successifs et de la soumission au principe de réalité, l'éthique goethéenne de la résorption du “ Sturm und Drang ” dans l'harmonie sociale et cosmique s'appuient sur des techniques d'ouverture au réel qu'elles demandent à l'ascèse, à la poésie, à l'expression des instincts et à la sociabilité* ” (Mounier)

2.) - Manière d'envisager la réalité en tirant d'elle des valeurs normatives liées à l'esthétique.

“ *M. Legrandin, si nous avons insisté encore, aurait fini par édifier toute une éthique du paysage et une géographie céleste de la Basse Normandie* ” (Proust)

“ *Chirico a fait de son éthique une esthétique. Picasso a fait de l'esthétique une éthique. Picasso homme de peinture. Chirico homme d'écriture. Picasso se peint. Chirico s'est dépeint.* ” (Cocteau)

NOTICE

SYNONYMIE ET DISTINCTION :

De toute évidence, le premier sens de “ morale ” est synonyme du sens principal d’“ éthique ” et c’est donc sur le terrain de la philosophie que se situe le débat sur l’éventuelle distinction à opérer entre ces deux termes.

“ *Il y a dans ce livre [Le voyage du Condottiere] une philosophie, une esthétique et, par dessus tout, une morale. J’y vois, en effet, une conception éthique des choses et comme une exigence de noblesse universelle* ” (Henri Bergson à André Suarès, le 27 juillet 1936)

Le grand Larousse du XIX^e siècle définit l'éthique comme la science des mœurs et indique que “ le mot, qui n'est plus usité, ou dont on ne se sert que très rarement pour désigner certains ouvrages comme *Éthique de Spinoza*, vient du grec ”. Le XIX^e siècle enregistre donc un fort retrait de l'usage du terme “ éthique ” considéré non seulement comme vieilli mais aussi comme relevant du parler philosophique dans ce qu'il peut avoir de plus technique. Il est vrai que le mot “ éthique ” est plus ancien que “ morale ” et que c'est la scolastique qui l'a créé, mais une substitution aussi radicale et explicite a peut-être d'autres causes.

Préférer parler de “ morale ” que d’“ éthique ” c’est aussi et peut-être avant tout préférer un terme dont la plus large extension induit des significations nouvelles. La morale, parce qu’elle ne signifie pas seulement la science des mœurs mais aussi la conduite de la vie selon un ensemble de règles universelles ou propres à un groupe ou à une époque donnée, est d’emblée un terme plus ouvert et cette ouverture ne saurait être sans conséquences sur l’usage qu’on en fait et sur la réalité que le mot désigne.

“ ...on a fait rentrer la civilisation dans la morale. Mais il s’en faut que le domaine de l’éthique soit aussi indéterminé ; il comprend toutes les règles d’action qui s’imposent impérativement à la conduite et auxquelles est attachée une sanction, mais ne va pas plus loin.” (Durkheim *Division du travail* 1893)

UNE REPARTITION GNERIQUE DES USAGES :

Indépendamment de la recherche des critères susceptibles de fonder une distinction d’ordre conceptuel entre les deux termes, la simple considération des registres et des niveaux de langue permet de repérer des préférences et une répartition des deux mots selon le contexte et la langue qui les convoque. Ainsi la littérature ignore quasiment le terme “ éthique ” alors que les écrivains affectionnent particulièrement, et ce à la suite d’une longue tradition, celui de “ morale ”.

“ La pression sociale a été trop réduite au point de vue économique ; il est temps de la remonter au point de vue moral. Le côté économique, certes, est sérieux [...] mais du jour où un certain danger d’abaissement se révèle, les questions doivent reprendre leurs rangs. ” (Victor Hugo, *Tas de pierres* in œuvres complètes, t. XII)

“ Tel fut donc le dénouement d’une aventure qui avait commencé d’une façon si tragique. Au début, des révoltés, des assassins, des fous, et maintenant, sous l’influence des principes de la morale chrétienne et de l’instruction donnée par un matelot converti, l’île Pitcairn est devenue la patrie d’une population douce, hospitalière, heureuse, chez laquelle se retrouvent les mœurs patriarcales des premiers âges. ” (Jules Verne, *Les révoltés de la Bounty*)

Les origines grecques et donc savantes du terme “ éthique ” expliquent sans doute en grande partie que le terme soit, quant à lui, davantage présent dans des contextes scientifiques ou à tout le moins se réclamant d’une certaine technicité que ce soit dans les domaines de la science à proprement parler ou, plus largement, de la littérature de réflexion.

“ Loin de disparaître le message des Evangiles continue de former l’horizon des morales laïques. Voici, je crois, la signification décisive de cette “ révolution religieuse ” : sans disparaître pour autant, le contenu de la théologie chrétienne ne vient plus avant l’éthique pour la fonder en vérité, mais après elle, pour lui donner un sens. ” (Luc Ferry, *L’homme-Dieu*)

ACTUALITE

L’OBJET D’UNE DISCUSSION PHILOSOPHIQUE :

Dans le champ de la philosophie des cinquante dernières années, c’est sans conteste à Paul Ricoeur que revient l’initiative d’une réflexion propre sur l’usage des termes d’éthique et de morale.

“ Qu’en est-il de la distinction proposée entre éthique et morale ? Rien dans l’étymologie ou dans l’histoire de l’emploi des termes ne l’impose. L’un vient du grec, l’autre du latin ; et les deux

renvoient à l'idée intuitive de mœurs, avec la double connotation que nous allons tenter de décomposer, de ce qui est estimé bon et de ce qui s'impose comme obligatoire. C'est donc par convention que je réserverai le terme d'éthique pour la visée d'une vie accomplie et celui de morale pour l'articulation entre cette visée dans des normes caractérisées à la fois par la prétention à l'universalité et par un effet de contrainte (on dira le moment venu ce qui lie ces deux traits l'un à l'autre). » (P. Ricoeur *Soi-même comme un autre*, 1990, Points-Seuil, p.200-201)

Ce texte bien connu ne doit pas faire oublier l'apport essentiel sur le point qui nous intéresse ici d'un article publié dans le numéro de la revue *Pouvoirs* intitulé *Morale et Politique* (1993) :

“ La distinction entre éthique et morale ne se justifie pas seulement sur le plan personnel, mais, comme je vais essayer de le montrer, sur le plan institutionnel également, et plus précisément sur celui des institutions politiques. [...] Je propose donc de réserver le terme d'éthique à l'ordre du bien et celui de la morale à l'ordre de l'obligation”. (Paul Ricoeur, article “Morale, éthique et politique”, revue *Pouvoirs*, n°65)

UNE EVOLUTION RECENTE :

Si, comme l'écrit Paul Ricoeur, “un certain arbitraire lexical est ici inévitable”, un rapide examen des emplois respectifs de deux termes dans le discours public contemporain suffit à convaincre que l'absence de critères étymologiques ou historiques pour fonder cette distinction n'interdit pas pour autant une répartition tacite que les seuls effets de mode, sans être négligeables en matière de langage, ne suffisent peut-être pas à expliquer.

Ainsi le champ de la réflexion philosophique semble revenir aujourd'hui à l'emploi, un temps délaissé, du mot “morale”. Dans un entretien qu'il a accordé au journal *Le Monde* pour le grand dossier “La France est-elle un pays corrompu ?” (7-8 avril 2002), Alain Finkielkraut met en garde contre une logique d'épuration que la lutte contre la corruption pourrait selon lui favoriser et déclare : “L'histoire aurait dû nous l'apprendre : rien n'est pire pour la morale et pour le monde que la vision morale du monde”. Le terme éthique pourtant familier du contexte des affaires, n'apparaît quant à lui pas une seule fois. Tout se passe comme si le philosophe mettait un point d'honneur à ne pas l'employer et à revenir de manière insistante sur le terme “morale” riche d'une histoire qu'il entend placer en arrière fond référentiel : “Je crois que l'Europe est aujourd'hui en train de sortir du politique [...] et qu'elle succombe à une triple ivresse, celle du marché, de la morale et du droit. Si l'on ne prend garde à maintenir la politique dans ses prérogatives, l'Europe sera demain une maison de retraite gâteuse, prêcheuse et suspicieuse” et si, devant l'étonnement du journaliste, le penseur accepte l'idée qu'il y ait une “morale en politique” c'est pour préciser immédiatement qu'elle ne saurait être autre que “le souci du monde”, “une exigence de conversion existentielle qui s'impose à tous”.

Sur la même page, la lecture des propos rapportés du député Arnaud Montebourg, chantre de la lutte contre la corruption en politique, confirme cette approche. Au journaliste qui lui demande si sa conduite relève d'un point de vue moral, celui-ci répond fermement par la négative et ajoute : “cela n'a rien à voir avec la morale. Moi, c'est la loi qui m'intéresse. La morale c'est une affaire individuelle, qui est dans l'opacité de la conscience de chacun et dont la définition est très relative. En revanche, la loi appartient à tous et sa définition est objective”.

Ces partis pris de langage méritent toute notre attention en ce qu'ils semblent indiquer que le terme “morale” est susceptible d'entretenir avec la politique une relation concurrentielle faite d'incompatibilité et de mise en danger. Sur ce point, il est permis de penser que l'usage du terme “morale” -très étendu, historiquement beaucoup plus ancien et idéologiquement parfois fortement

connoté (que l'on songe par exemple à l'expression "ordre moral" et aux contextes douteux qui l'ont vu surgir)-, explique en grande partie la réticence régulièrement manifestée, notamment chez les hommes politiques, à user de ce mot dans leur prises de parole publiques.

Nous voulons émettre ici l'hypothèse qu'il n'en est pas de même du terme "éthique" et que cela explique en grande partie la fortune que ce mot rencontre aujourd'hui dans tous les champs du discours public où le rapport de la conduite individuelle aux conditions du vivre-ensemble n'est pas, en lui-même, traité comme un problème :

"L'éthique doit mobiliser l'intelligence pour affronter la complexité de la vie, du monde, de l'éthique elle-même. Ainsi, ce n'est pas une norme arrogante, ni un évangile mélodieux qu'énonce l'auto-éthique que je fais mienne ; c'est l'affrontement avec la difficulté de penser et de vivre. Le sens que je lui donnerai finalement, s'il fallait un terme qui puisse englober tous ses aspects, c'est la résistance à la cruauté du monde" (E. Morin, *Mes démons*, Stock, 1994)

"L'éthique est-elle une contrainte qui s'impose de l'extérieur pour permettre la vie sociale ? Elle serait alors le gendarme social de notre liberté. Est-elle à l'inverse profondément liée à notre nature humaine ? Elle serait alors appelée ou exigée par elle" (J-L Dherse et D-H Minguet, *L'Ethique ou le Chaos*)

De manière assez paradoxale, le terme "éthique", historiquement davantage prisé dans les contextes scientifiques requérant précision et technicité, semble aujourd'hui concerner des emplois beaucoup plus souples et beaucoup plus vagues que celui de "morale".

"Plus d'une fois nous nous demandons où elle s'est enfuie, notre vie morale, en quoi elle consiste, et si même elle consiste en quelque chose ! Or c'est précisément dans ces instants, où elle est sur le point de s'échapper, où nous désespérons de l'attraper, qu'elle est le plus authentique : il faut alors saisir au vol l'occasion dans sa vive fragrance !" (V. Jankélévitch, *Le Paradoxe de la morale*)

Galvaudé à l'extrême, en particulier dans le registre de la vulgarisation scientifique, l'éthique semble avoir perdu en intensité à mesure que son emploi a gagné en extension. Désormais, tout semble sujet à une approche éthique et l'éthique est partout : éthique de la discussion, éthique de la vie hospitalière, éthique des médias, éthique du commerce, codes d'éthiques divers et variés... Faut-il en conclure pour autant à un recul de la morale ? Rien n'est moins sûr et l'on est même peut-être en droit de supposer que la morale gagne à cette extension maximale de l'usage et par là même du champ de l'éthique. Ce foisonnement des usages du mot "éthique" s'accompagne en effet d'une perte progressive des valeurs et de la force inhérentes au terme lorsqu'il est synonyme de morale. Cette dernière se trouverait donc ainsi préservée des périls de la banalisation. Une telle hypothèse permettrait de comprendre pourquoi certains penseurs se montrent de plus en plus réticents à parler d'éthique et privilégient de manière très sensible le terme "morale" lorsqu'ils visent davantage qu'une simple droiture et veulent se garder de rabattre la conduite de la vie selon des normes et des valeurs à de simples règles de bonne conduite.

POUR ALLER PLUS LOIN

Ouvrages classiques :

Aristote, *Ethique à Nicomaque*.

Nietzsche F., *Crépuscule des idoles*, “ La morale, phénomène contre-nature ”, *Généalogie de la morale*.

Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, Article “ morale ” de Joncourt.

Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article “ morale ”.

Ouvrages modernes, contemporains et perspectives :

Arendt H., *Condition de l'homme moderne*, Agora, 1961.

Undhagen L. *Morale et les autres lexèmes formés sur le radical moral-*, Lund, 1975.

Jonas H., *Le principe de responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Le Cerf, 1990 (édition originale 1979).

Foucault M., *Le souci de soi*, Gallimard, 1984.

Levinas E., *Éthique et infini*, Le livre de poche, 1984.

Habermas J., *Morale et communication et De l'éthique de la discussion*, Le Cerf, 1986/1992.

Hirsch E., *Médecine et éthique : le devoir d'humanité*, Le Cerf, 1990.

Etchegoyen A., *La valse des éthiques*, F.Bourin, 1991.

Badiou A., *L'éthique. Essai sur la conscience du mal*, Hatier, 1993.

Changeux J-P. (sous la direction de), *Fondements naturels de l'éthique*, O. Jacob, 1993.

Revue *Pouvoirs*, n°65 “Morale et politique ”, en particulier l'article signé de P. Ricoeur “Morale, éthique et politique ”, 1993.

Weber M., *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Agora, 1994.

Russ J., *La pensée éthique contemporaine*, PUF, Que sais-je ?, 1994.

Savater F., *Éthique à l'usage de mon fils*, Seuil, 1994.

Jaccard R., *Le cimetière de la morale*, PUF, 1995.

Ligue de l'enseignement, Journal La Vie, Cercle Concorcet, *Quelle place pour la morale ?*, Desclée de Brouwer, 1996.

Bihan, *Les grands problèmes de l'éthique*, Seuil, 1997.

Canto-Sperber M. (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, 2001.

[RETOUR AU SOMMAIRE](#)

CHAPITRE II

JUSTICE-ÉQUITÉ

JUSTICE

Principe, vertu et institution

ORIGINES

Le substantif français, attesté dès les premiers textes, est emprunté au latin *justitia*, réservé au lexique de la morale et du droit. En latin classique, la *justitia* est un principe moral qui règle les conduites et traduit l'aptitude à rendre à chacun selon son dû, tant sur le plan privé qu'au sein de la communauté publique. Elle se rapporte à la conformité avec le droit humain (*jus*), par opposition au droit divin (*fas*). Par extension, dans un système de droit écrit, *justitia* renvoie à l'ensemble des lois.

AU MOYEN AGE

- *justitia* antique et *justitia* chrétienne

Les théologiens du Moyen Age ont érigé la justice en vertu cardinale, aux côtés de la prudence, de la force et de la tempérance, qu'elle domine bien souvent. Robert Grosseteste, dans son poème allégorique *le Château d'amour* (vers 1215), en fait une des quatre filles de Dieu, aux côtés de Vérité, de Miséricorde et de Paix. La complexité du concept, qui procède d'une double tradition païenne et biblique, et son caractère fondamental sur le plan spirituel et politique, expliquent les multiples tentatives de définition auxquelles elle a donné lieu, de saint Paul à la fin du Moyen Age, et la richesse sémantique du terme en latin médiéval et en ancien français.

Deux grandes conceptions de la justice peuvent être distinguées, en fonction du principe qui les fonde. Dans la pensée chrétienne, la *justitia* est avant tout un attribut de Dieu, qui voit les intentions et les actions des hommes et juge chacun selon ses mérites. Dans les textes pauliniens, cette justice transcendante est intériorisée par les hommes habités par la foi.

Mais la pensée médiévale hérite également d'une conception tout humaine de la justice. La *justitia* antique, acquise par l'homme, s'exerce dans la sphère du politique et vise à organiser les relations humaines tout en préservant le bien de la cité. Cette *justitia*, conçue comme support de l'ordre social, est à l'origine de l'acception juridique que revêt le substantif en français : la "justice", c'est le pouvoir de justice et l'acte par lequel on rend la justice.

- les justices médiévales

1. la justice royale

Souvent coordonnée, selon l'expression biblique, à la "paix", la justice temporelle exprime avant tout l'essence du pouvoir et des devoirs du souverain. Le roi est un juge qui doit maintenir la paix, symbolisée par le "glaive de justice", puis par la "main de justice". En théorie, toute justice émane du roi, juge suprême dans le champ du politique. Lorsque le roi vient siéger au Parlement, son siège posé sur une estrade, le "lit de justice", donne son nom aux séances.

La justice royale, exercée par le souverain (puis en son nom) assisté de sa cour, est donc en principe applicable à tous les hommes libres du royaume. Dans la France féodale, son champ d'application est cependant réduit au profit des justices parallèles que sont les justices seigneuriales. Le morcellement de la justice médiévale explique la multiplicité des syntagmes qui se rapportent à la fonction judiciaire en ancien français.

2. justice seigneuriale et justice d'Eglise

La justice conçue comme support de l'ordre social est en effet, depuis le X^e siècle, un élément essentiel du pouvoir seigneurial. La complexité du système judiciaire médiéval distingue à son tour, selon les niveaux de compétences du seigneur "justicier" et la nature de l'affaire examinée, plusieurs justices, caractérisées par des qualificatifs spécifiques : la "justice du sang" (XI^e siècle), nommée "haute justice" au XIII^e siècle, juge les crimes de sang et prononce les peines capitales, tandis qu'un seigneur de "basse justice" n'était compétent qu'en matière de petits délits, de contrats ou dans les affaires concernant la propriété. A la fin du Moyen Age, on distingue parfois trois niveaux, "haute", "moyenne" et "basse justice".

La justice d'Eglise, exercée par l'évêque, concerne la défense des intérêts de l'Eglise et des clercs et traite des questions relatives à la foi et à la religion. Elle verra ses compétences se réduire au profit de la justice royale, liée à la centralisation progressive de l'Etat dans les derniers siècles du Moyen Age.

Par extension, la "justice" s'applique à l'ensemble des pouvoirs seigneuriaux, dans ses emplois français et latin, comme le remarquait Marc Bloch dans la *Société féodale* :

"Dans cette société qui avait multiplié les rapports de dépendance, tout chef (...) souhaitait d'être juge. Parce que le droit de juger permettait seul de maintenir efficacement dans le devoir les subordonnés et (...) fournissait le moyen le plus sûr à la fois de les protéger et de les dominer (...). Ce ne fut pas un hasard si le mot de justicia vit parfois son acception s'étendre au point de désigner l'ensemble des pouvoirs seigneuriaux."

Pierre de touche d'une société qui se fonde sur l'inégalité dans l'égalité, la justice est donc avant tout, dans le système juridique féodal, la manifestation de l'autorité du seigneur. C'est pourquoi dès les premières attestations, le substantif rend compte d'une acception métonymique concrète : la justice, c'est la puissance du suzerain en acte, le châtement ; "faire justice", c'est d'abord punir. Dans la *Chanson de Roland*, le substantif fait toujours référence à la punition du vassal coupable de haute trahison.

A la fin du Moyen Age, la notion de justice perd sa spécificité juridique pour entrer dans la langue courante : la locution verbale "faire justice" peut alors se rapporter à une prise de position qui vise à reconnaître les mérites d'un individu, d'une cause.

BIBLIOGRAPHIE :

Giordanengo (Gérard), "Justice (exercice de la)", dans *Dictionnaire du Moyen Age*, sous la direction de C. Gauvard, A. de Libera, M. Zink, Paris, PUF, 2002 pp. 797-8.

Gounet (Jean-Michel), "Justice", *Dictionnaire du Moyen Age, op. cit.*, pp. 796-7.

Bloch (Marc), *La Société féodale*, Paris, 1968.

HISTOIRE

1.) Dans l'usage courant du XVI^e siècle, le mot *justice* renvoie soit à l'institution soit à la vertu morale. Une analyse de la notion, au milieu du siècle, la parcourt en deux volets : “ la justice légale ”, “ la justice morale ” :

“ *Il y a une Justice légale, et une morale, qui est celle de laquelle nous parlons, et laquelle à grand'peine pourra être connue, pour la grande connexité qui est entre les deux, si nous ne parlons de l'une et l'autre.* ” (Vienne, *Le Philosophe de cour*, 1548)

Cette “ grande connexité ” laisse à penser qu'un fondement commun se trouve au principe des deux orientations du concept : pour qu'il y ait *justice légale* et *justice morale*, il faut bien qu'il y ait *justice*, sans épithète. Émanant d'un même principe, l'une et l'autre présentent les mêmes divisions :

“ *Toute justice, soit légale ou morale, est divisée en deux espèces. Une espèce de justice est commutative, l'autre distributive.* ” (*ibid.*)

La distinction entre *justice distributive* et *justice commutative* (plus tard appelée aussi *mutuelle*), posée par Aristote, repose sur deux situations d'égalité : l'égalité entre nombres arithmétiques et l'égalité entre proportions ; la justice commutative tend à maintenir une égalité de type arithmétique entre les personnes, tandis que la justice distributive répartit charges et avantages entre chacun des membres d'une société en proportion de la contribution qu'il apporte. Si le sens de *principe*, conforme à l'héritage de la philosophie antique, reste implicite chez Philibert de Vienne, il est clairement adopté par Montaigne, et rapporté à son origine antique :

“ *La justice en soi, naturelle et universelle, est autrement réglée, et plus noblement, que n'est cette autre justice spéciale, nationale, contrainte au besoin de nos polices. “Veri juris germanaeque justitiae solidam et expressam effigiem nullam tenemus ; umbra et imaginibus utimur.” [Nous ne possédons point de modèle solide et exact d'un véritable droit et d'une justice parfaite ; nous n'en avons pour notre usage qu'une ombre, qu'une image] (Cicéron, *De Officiis*, III, XVII).* ” (Montaigne, *Essais*, 1592, livre 3, chapitre premier)

Comme Montaigne, Pascal emploie le mot *justice* dans cette acception de “ principe ”, même si c'est pour nous dire, à l'instar de Cicéron, mais avec une métaphore différente, que nous n'en saurions connaître que l'ombre :

“ *La justice et la vérité sont deux pointes si subtiles, que nos instruments sont trop mousses pour y toucher exactement. S'ils y arrivent, ils en écachent la pointe, et appuient tout autour, plus sur le faux que sur le vrai.* ” (Pascal, *Pensées*, 1662)

Au XVIII^e et au XIX^e siècles, certains, plus confiants sans doute en leurs “ instruments ”, s'essaient à définir ce principe :

“ *La justice est un rapport de convenance, qui se trouve réellement entre deux choses ; ce rapport est toujours le même, quelque être qui le considère, soit que ce soit Dieu, soit que ce soit un ange, ou enfin que ce soit un homme.* ” (Montesquieu, *Lettres persanes*, 1721, lettre LXXXIII)

“ *La Justice, en soi, est la balance des antinomies, c'est-à-dire la réduction à l'équilibre des forces en lutte, l'équation en un mot, de leurs prétentions respectives.* ” (Proudhon, *Correspondance*, 1867-1875, XXI)

Les notions d'égalité, de proportion, d'équilibre, restent essentielles dans les approches du XX^e siècle :

“ *La justice a toujours évoqué des idées d'égalité, de proportion, de compensation.* ” (Bergson, *Les deux sources de la morale*, 1932)

“ *Quelle étonnante ambiguïté dans la notion de Justice. Cela vient sans doute de ce que le même mot s’emploie pour désigner la Justice Distributive et la Justice Mutuelle. Or ces deux fonctions se ressemblent si peu, que la première enferme l’inégalité, et la seconde l’égalité.* ”

Je fais un marché avec un autre homme ; et avant de conclure, je m’occupe à rechercher s’il n’y a point quelque inégalité entre nous, qui le détermine à faire contrat avec moi. Par exemple, si, au sujet du cheval que je lui vends, il ignore quelque chose que moi je sais, je dois l’instruire avant qu’il signe. Égalité ; justice mutuelle.

*Je suis membre d’un jury pour les chevaux ; j’ai à dire quel est l’éleveur qui mérite la récompense ; je la lui donne. Inégalité ; justice distributive.” (Alain, *Propos*, 16 juillet 1912)*

Comme le suggère la démarche d’exemplification choisie par Alain, le principe de justice est plus accessible à la connaissance par sa manifestation dans le sujet moral et dans les relations sociales.

2.) La Renaissance reprend le lieu commun de la philosophie antique, puis médiévale, qui range la justice parmi les quatre vertus cardinales. Dans la tradition platonicienne et académicienne, elle commande et inclut les autres :

“ *La vertu, de laquelle nous parlons, est du tout mise et colloquée en la Cour, comme celle des anciens en Nature, laquelle plus clairement et facilement nous pourrons connaître si, suivant la tradition des moins scrupuleux Philosophes, nous la divisons en quatre espèces, Prudence, Justice, Magnanimité et Tempérance qui sont les quatre sources dont on voit issir l’honnêteté. [...]* Justice vient en son ordre qui est celle à laquelle se doivent référer toutes les autres, et sans laquelle les autres ne sentent rien moins que vertu. Sans justice nulle vertu ne peut consister, pour l’utilité de laquelle nous devons prendre grand’ peine à la connaître.” (Vienne, *Le Philosophe de cour*, 1548)

Les premières définitions lexicographiques restent au plus près de la formulation latine donnée par le *Digeste* : *Justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi* (Ulpien, livre I^{er}, titre I^{er}). Furetière traduit “volonté ferme et constante de rendre à chacun ce qui lui appartient ” (1690), et l’Académie : “ vertu morale qui rend à chacun ce qui lui appartient ” (1694), donnant comme premier exemple : *La justice est la reine des vertus*. “ Reine des vertus ”, la justice est, pour certains, la vertu, par excellence, des rois :

“ *La justice est aux Rois la Reine des vertus, lui baillant la Couronne.* ” (Rotrou, *Venceslas*, acte V, scène dernière, 1648)

Les lecteurs de Machiavel n’y croient guère cependant :

“ *Il lui [au Prince] faut quelquefois esquiver et gauchir, mêler la prudence avec la justice, et, comme l’on dit, coudre à la peau de lion, si elle ne suffit, la peau de renard.* ” (Charron, *De la sagesse*, 1601, livre 3 chapitre 2)

[Photin à Ptolémée, à propos du supplice de Pompée] :

“ *Seigneur, quand par le fer les choses sont vidées,
La justice et le droit sont de vaines idées ; [...]
Laissez nommer sa mort un injuste attentat :
La justice n’est pas une vertu d’État.* ”

(Corneille, *La mort de Pompée*, acte I, scène 1, 1682)

Les plus pessimistes doutent de la nature vertueuse de la justice :

“ *La justice n’est qu’une vive appréhension qu’on nous ôte ce qui nous appartient ; de là vient cette considération et ce respect pour tous les intérêts du prochain, et cette scrupuleuse application à ne lui faire aucun préjudice.* ” (La Rochefoucauld, *Maximes*, 1665)

Au XVIII^e siècle, tandis que certains traités de morale reprennent une conception classique de la notion, Rousseau déplace la justice du champ de la volonté et de la raison vers celui du sentiment :

“ *La justice nous défend de faire aux autres ce que nous ne voudrions pas qu’on nous fit à nous-mêmes, et la générosité nous fait faire pour les autres ce que nous serions bien aises qu’ils fissent pour nous ; par conséquent, l’une et l’autre nous rendent reconnaissants. La justice est moins une vertu que l’âme et le motif de toutes les vertus ; on ne saurait, sans la blesser, manquer à la reconnaissance, l’une et l’autre conduisent à la générosité.* ” (Le Maître de Claville, *Traité du vrai mérite de l’homme*, 1736, chapitre 5)

“ *Il est donc au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu, sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d’autrui comme bonnes ou mauvaises, et c’est à ce principe que je donne le nom de conscience. [...] Les actes de la conscience ne sont pas des jugements, mais des sentiments.* ” (Rousseau, *Émile ou De l’éducation*, 1762, livre IV)

Justice se rencontre dès lors dans des syntagmes tels que *passion de la justice, épris de justice* :

“ *Il restera toujours de ces hommes pour qui la justice est une passion, la défense du faible un besoin.* ” (Constant, *De l’esprit de conquête et de l’usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne*, 1813, partie II)

“ *Il y a en nous une conscience de style féodal gravitant autour de l’honneur et de l’héroïsme chevaleresque, une conscience de style chrétien centrée sur la charité et sur le pardon, une conscience de style bourgeois et encyclopédiste amorcée par les idées de liberté et de tolérance, une conscience moderne éprise de justice et d’égalité.* ” (Ricœur, *Philosophie de la volonté : le Volontaire et l’involontaire*, 1949, partie I)

“ *C’est à partir de la famine que l’homme ne veut plus avoir faim, à partir de la guerre qu’il réprovoque le meurtre, et l’injustice enflamme en nous la passion de la justice.* ” (Éluard, *Remarques sur le questionnaire*, 1951)

3.) *Justice* renvoie par métonymie à la mise en œuvre du principe ou de la vertu du même nom. Le déplacement métonymique vers la mise en acte présente plusieurs aspects : *justice* désigne le pouvoir d’appliquer le droit positif, l’exercice de ce pouvoir, son résultat et l’institution qui détient ce pouvoir. Au XVI^e siècle, ces trois acceptions sont déjà installées dans la langue : d’après le *Trésor de la langue française* de Nicot (1606), on dit par exemple qu’un seigneur a *haute, moyenne* ou *basse justice* pour indiquer le niveau de pouvoir judiciaire qu’il détient. Quand un seigneur ou un juge exerce ce pouvoir, il *fait justice*, et, avec un complément d’objet indirect, il *fait bonne justice des malfaiteurs* ; le plaignant sera, dans le meilleur des cas, *content de quelque justice*, mais il arrive aussi qu’il doive *acheter justice à grand travail* et, parfois, *ne puisse avoir justice*. On *obéit aux commandements, jugements et ordonnance de justice*, où *justice* renvoie à la notion d’appareil judiciaire, comme dans les locutions *mettre en justice* ou *être mené en justice*.

C'est la Révolution qui fait de cet appareil judiciaire une institution fortement structurée, dotée d'instances hiérarchisées (Juge de paix, Tribunal, Cours et Conseils) et de Codes cohérents. Le député de la Constituante Adrien Duport définit la mission sociale qu'elle remplit :

“ Article 1. La police et la justice, comme toutes les autres institutions sociales, ne sont établies que pour l'avantage commun des membres de la société ; leur objet est d'assurer à chacun d'eux l'exercice de ses droits naturels et civils, et de lui en garantir la jouissance contre le trouble qu'il pourrait recevoir de la part des autres individus. [...]”

Article 19. Chacune de ces institutions a un caractère différent et une marche presque opposée. La justice doit procéder avec beaucoup de réflexion, et avec des formes très sévères ; elle ne doit être déterminée que par le plus haut degré de certitude possible. La police, au contraire, est forcée d'agir de manière plus expéditive, elle doit se déterminer souvent sur des indices. ” (Duport, *Principes fondamentaux de police et de justice*, 22 décembre 1789)

Le point de vue historique souligne cependant le décalage du référent avec le projet de ses fondateurs :

“ La Justice est un être de raison représenté par une collection d'individus sans cesse renouvelés, dont les bonnes intentions et les souvenirs sont, comme eux, excessivement ambulatoires. ” (Balzac, *Splendeurs et misères des courtisanes*, 1847, Deuxième partie)

“ La faiblesse de la justice, malgré quelques soubresauts au moment de la Révolution, qui met en place un pouvoir judiciaire indépendant et l'élection des juges, est comme un trait récurrent jusqu'à la Constitution de la Ve République qui reconnaît bien une autorité judiciaire, mais non un pouvoir judiciaire. ” B. Kriegel, “ La défaite de la justice, W. Baranès et A.-M. Frison-Roche (éds), *La justice*, Autrement, 2002, p. 137.

NOTICE

DEUX ALLEGORIES :

La figuration allégorique de la Justice présente, au XVI^e siècle, deux visages. Le premier puise à la tradition des allégories médiévales, mais aussi de la fable antique : Jean Marot la représente “ en trône d'or assise ” aux côtés de sa sœur Paix (*Le Voyage de Venise*, 1526) ; Ronsard, s'inspirant d'Hésiode, raconte son exil loin des cités des hommes, à l'âge de fer :

“ Ainsi pleurait JUSTICE, et d'une robe blanche
Se voilant tout le chef jusque au bas de la hanche,
Avec toutes ses Sœurs quittant le val mondain,
Au ciel s'en retourna d'un vol prompt et soudain,
Comme on voit quelquefois cingler à tire d'ailes
En un temps orageux cinq ou six colombelles,
Qui de peur de la grêle au logis s'en revont
Et vites parmi l'air volent toutes d'un front. ”

(Ronsard, Hymne de la Justice, 1555, v. 195-202)

Imaginant son retour sous le règne d'Henri II, il dresse le portrait classique de l'allégorie :

“ Comme il [Dieu] disait tels mots, de JUSTICE entourna
Les yeux d'un bandeau noir, et puis il lui donna
Une balance d'or dedans la main senestre,

*Et un glaive tranchant au milieu de la dextre :
Le glaive pour punir ceux qui seront mauvais,
La balance, à peser également les faits
Des grands et des petits, comme Équité l'ordonne,
Le bandeau, pour ne voir en jugement personne. ”*

(*op. cit.*, v. 409-416)

Mais la verve satirique, nourrie de la farce médiévale, donne à l'allégorie une tout autre apparence. C'est auprès de Grippeminaud, archiduc des chats-fourrés, que Panurge et Pantagruel découvrent son portrait : “ À l'endroit du siège était l'image d'une vieille femme tenant en main dextre un fourreau de faucille, en senestre une balance, et portait besicles au nez. Les coupes de balance étaient deux vieilles gibecières veloutées, l'une pleine de billon et pendante, l'autre vide et loin élevée au-dessus du trébuchet ” (Rabelais, *Le Cinquième livre*, chapitre XI). Cette “justice grippeminaudière ” avertit qu'il y a loin de l'idéal moral à la réalité sociale.

L'ECART DE SENS :

Montaigne, comme Pascal, souligne l'équivoque du mot *justice*. Le premier, distinguant la notion morale de l'institution sociale, porte sur elles des jugements opposés ; le second s'indigne du divorce des deux acceptions.

“ Comme nous appelons justice le pastissage des premières lois qui nous tombent en main et leur dispensation et pratique, souvent très inepte et très inique, et comme ceux qui s'en moquent et qui l'accusent n'entendent pas pourtant injurier cette noble vertu, ains condamner seulement l'abus et profanation de ce sacré titre, de même, en la médecine, j'honore bien ce glorieux nom, sa proposition, sa promesse si utile au genre humain, mais ce qu'il désigne entre nous, je ne l'honore ni l'estime. ” (Montaigne, *Essais*, II, XXXVII, 1592)

“ Sur quoi la fondera-t-il l'économie de ce monde qu'il veut gouverner ? Sera-ce sur le caprice de chaque particulier ? Quelle confusion ! Sera-ce sur la justice ? il l'ignore. Certainement, s'il la connaissait il n'aurait pas établi cette maxime, la plus générale de toutes celles qui sont parmi les hommes, que chacun suive les mœurs de son pays. L'éclat de la véritable équité aurait assujetti tous les peuples. Et les législateurs n'auraient pas pris pour modèle, au lieu de cette justice constante, les fantaisies et les caprices des perses et des allemands. [...] Plaisante justice qu'une rivière borne ! ” (Pascal, *Pensées*, 1662)

Pourquoi tant de mépris à l'égard de la justice humaine ? C'est d'abord que sa condition humaine la prive des caractéristiques d'une justice immanente : inscrite dans le temps et l'espace, elle est, comme le souligne Pascal, variable. Mais c'est aussi que l'institution judiciaire mêle à la pure application du principe la poursuite d'un objectif social : dans une société où le délit a introduit le trouble, elle entend restaurer l'ordre. La garantie idéale de la paix sociale résulte de l'application du principe de justice ; mais, dans la pratique, l'institution fait parfois passer l'objectif d'ordre avant le principe de justice. Un homme, raconte Montaigne, fut condamné à mort pour homicide ; peu avant son exécution, un autre avoua le crime ; les juges, “ considérant la nouveauté de l'exemple, et sa conséquence pour accrocher les jugements ”, le firent pendre néanmoins, et Montaigne de conclure : “ Somme, ces pauvres diables sont consacrés aux formules [note de l'éd. Villey : sacrifiés aux formes] de la justice ” (*Essais*, III, XIII, 1592).

À ces faiblesses inhérentes à sa nature même, l'institution judiciaire ajoute sous l'Ancien Régime des modes de fonctionnement susceptibles de l'éloigner encore du principe de justice. Premièrement, le juge, qui achète sa charge, fait payer ses jugements par le justiciable : Perrin Dandin, le juge des *Plaideurs*, “*redemande sans cesse des épices*” (acte II, scène 8) ; cette pratique n'est pas pour favoriser l'impartialité.

Deuxièmement, la structure inégalitaire de la société d'Ancien Régime est difficilement compatible avec le principe d'égalité qui fonde la justice. Il existe, avant la Révolution, des “tribunaux privilégiés”, des “procédures privilégiées”.

Enfin, en ces temps-là, le jugement repose largement sur la libre appréciation des juges, qui ne dispose pas d'un code unifié, mais s'appuient sur une jurisprudence hétéroclite et parfois contradictoire. Dans le système d'Ancien Régime, ce libre-arbitre ne choque pas, car le juge tenant sa puissance du Roi, qui la tient lui-même de Dieu, c'est la volonté royale, donc divine, qui s'exprime à travers les arrêts du tribunal. Mais, dès le moment où la doctrine de la monarchie de droit divin est mise en cause, le libre-arbitre du juge est perçu comme un arbitraire insupportable. Les Lumières cherchent à fixer des normes aux sanctions : Montesquieu, comme Beccaria, demande “*la juste proportion des peines avec le crime*” (*Esprit des lois*, VI, 16, 1648). C'est en effet une “*manière d'être injuste [que] de condamner au dernier supplice un homme qui mériterait tout au plus trois mois de prison*” (Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, “article Justice”, 1764). Et, dans une société dont les mœurs se sont adoucies, la pratique de la torture pour “*avoir chanté des chansons impies et même [...] passé devant une procession de capucins sans avoir ôté son chapeau*” est jugée particulièrement révoltante (*op. cit.*, “article Torture”).

LA BOUCHE DE LA LOI :

La Révolution marque une rupture violente avec l'institution judiciaire d'Ancien Régime. Contre la vénalité des juges, elle décide que “les juges seront élus par les justiciables” (*Projet de l'organisation du pouvoir judiciaire*, article 2, proposé par Thouret, le 22 décembre 1789) et que “la justice sera rendue gratuitement” (*op. cit.*, article 5). La *Loi fondamentale de l'organisation judiciaire* (16-24 août 1790), qui entérine le projet Thouret, adjoint en outre aux juges le jury, qu'elle emprunte au modèle anglais. Contre le traitement inégal des justiciables, la Révolution fait de l'égalité en droit le premier article de la *Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen* de 1789. Contre l'arbitraire des juges, elle y inscrit le principe *nullum crimen sine lege* : “nul ne peut être puni qu'en vertu d'une loi établie” (article VIII). Le pouvoir législatif institue ainsi sa suprématie sur le pouvoir judiciaire, suivant le principe de l'*Esprit des lois* : “les juges de la nation ne sont, comme nous avons dit, que la bouche qui prononce les paroles de la loi ; des êtres inanimés, qui n'en peuvent modérer ni la force, ni la rigueur” (*De l'esprit des lois*, 1755, partie 2, livre 11, chapitre 6). Les députés de la Constituante supposent le principe acquis, puisqu'ils choisissent de l'énoncer dans une proposition subordonnée, c'est-à-dire non accessible à la contradiction directe : “Le pouvoir judiciaire étant subordonné à la puissance législative, les cours de justice ne pourront ni usurper aucune des fonctions du Corps législatif, ni empêcher ou retarder l'exécution de ses décrets sanctionnés par le roi, à peine de forfaiture.” (Thouret, *op. cit.*, article 6).

Dès le Directoire cependant, les juges ne sont plus élus mais nommés, et inamovibles. Au XIX^e siècle, la “justice des bien-pensants”, selon l'expression de Paul Lombart, se signale plutôt par son conservatisme que par son souci d'équité. À la fin du siècle, les Républicains se souviennent des poursuites subies pour “délit de presse” sous l'Empire et sous l'Ordre moral. Ils s'interrogent sur le rapport du pouvoir judiciaire au pouvoir exécutif, posant une question qui reste d'actualité : l'indépendance de la justice :

“ Qui donc menace le principe tutélaire de l’indépendance de la justice ? Qui donc fait germer, dans certaines consciences loyales, l’esprit de scrupule et de reproche contre cette institution ? Qui donc a pu commettre les excès de zèle et montrer les défaillances qu’on relève trop souvent dans son histoire ? Que faut-il dire ? Il faut dire qu’on est en présence d’une grave et redoutable question, la question de l’immovibilité de la magistrature.” (Gambetta, *Discours de Romans*, 18 septembre 1878)

ACTUALITE

Dans le débat contemporain, la notion de justice est explorée en tant que principe philosophique et en tant qu’institution sociale. Pour les philosophes, la “théorie de la justice comme équité” exposée par John Rawls a renouvelé la réflexion sur les fondements de nos sociétés. On s’arrêtera ici sur l’évolution de *justice* au sens d’“institution”.

UN SERVICE PUBLIC :

En ouverture d’un petit ouvrage consacré à la justice française, M.-L. Rassat écrivait en 1985 : “ *Le mot justice est un de ceux qui peuvent comporter le plus de sens différents. Il ne sera envisagé ici qu’au sens du service public chargé de trancher des litiges selon une procédure et des règles de droit*” (M.-L. Rassat, *La justice en France*, PUF, Que sais-je ?, 1985, p. 3). En France en effet, depuis la Constitution de 1958, la Justice n’est plus un “pouvoir”, tout juste une “autorité” ; l’auteur ne s’en offusquait pas, selon elle : “ *De bons gouvernants ont peu besoin d’être ligotés*” (*op. cit.*, p. 7). De tels propos risquent de paraître d’une naïveté désarmante aux “citoyens plaideurs” que nous sommes devenus (Frédéric Zenati, “Le citoyen plaideur”, W. Baranès et A.-M. Frison-Roche, *op. cit.*, pp. 172-186).

JUDICIARISATION :

Vers la même époque, d’autres pressentaient l’avènement en France d’une toute nouvelle manière d’appréhender la justice : “La contractualisation et la judiciarisation des rapports sociaux des pays anglo-saxons constituent l’autre donnée qui va peser sur l’évolution des systèmes juridiques et judiciaires européens [...]. Aux États-Unis, modèle de référence, la judiciarisation est marquée par une contractualisation et une privatisation des rapports sociaux, doublée d’une saisine a posteriori très fréquente des tribunaux” (Jean Jean-Paul, *Le Monde diplomatique*, novembre 1988). *Judiciarisation* : le néologisme apparaît dans les années 80 pour nommer cette tendance à traiter toute relation sociale par l’entremise de l’institution judiciaire, propulsée ainsi à une place clef dans les sociétés modernes.

QUELLE JUSTE PLACE POUR LA JUSTICE ?

Si la manie de la chicane est restée plus modérée en France qu’aux États-Unis, l’intérêt nouveau porté à l’institution judiciaire a sans doute favorisé une révision de la place quelque peu subalterne qui lui était accordée par la V^e République. Les juges français se sont lancés, à l’instar des juges italiens et espagnols, dans une entreprise de contrôle des hommes politiques et entendent

que soit reconnue leur fonction de contre-pouvoir. À un article qui présentait une conception à leurs yeux trop classique de la justice, deux juristes répliquaient avec ironie : “ *Le temps n’est pas si loin où le juge ne devait être que “la bouche des lois”, où toutes les solutions devaient pouvoir être clairement déduites de la sainte parole du législateur*” (A. Garapon, T. Pech, “Ne tirez pas (seulement) sur les juges !”, *Les Échos*, 27 février 2001). Cette auto-valorisation va jusqu’à prêter au rituel judiciaire une fonction quasi-religieuse : “ *Tout se passe comme si, dans beaucoup de pays démocratiques qui prétendent s’être libérés de toute transcendance religieuse, la justice devenait le dernier bastion du sacré, mais d’un sacré qui ne dit pas son nom*” (A. Garapon, “Les fonctions rituelles de la justice”, Y. Michaud (dir.), *La société et les relations sociales*, Odile Jacob, 2002, p. 25). Il revient à un Anglais de s’interroger sur la légitimité de ces revendications : “ *Comment en sommes-nous arrivés à ce que le troisième pouvoir ne soit assurément plus “le plus faible” aujourd’hui ? Cela est-il juste ? [...] Sommes-nous aujourd’hui dans une situation où le retour de balancier se ferait vers les pouvoirs du politique et notamment du législatif?*” (R. Bahrendorf, “L’ère des juges”, *Les Échos*, 25 août 2003).

POUR ALLER PLUS LOIN

Mentionnons quelques références essentielles de la philosophie antique et moderne : Platon, *La République* ; Aristote, *Éthique à Nicomaque*, livre V ; Cicéron, *De Officiis* ; Pascal, *Pensées*, 1662 ; Locke, *Traité du gouvernement civil*, 1690 ; Grotius, *De jure belli et pacis*, 1625, [trad. Barbeyrac, 1724] ; Montesquieu, *De l’esprit des lois*, 1748 ; Kant, *Métaphysique des mœurs, partie I : Doctrine du droit*, 1797 ; Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, 1821 ; P.-J. Proudhon, *Justice et liberté, Textes choisis*, PUF, 1974 [1839-1896] ; Rawls J., *Théorie de la justice*, Seuil, 1987 et 1997 [Harvard, 1971].

Articles et recueils récents :

W. Baranès et A.-M. Frison-Roche (éds), *La justice*, Autrement, 2002.

C. Audard, “Justice”, *Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale*, Canto-Sperber (dir.), PUF, 2001, pp. 780-788.

G. Samama, *La justice*, Ellipses, 2001.

A. Garapon, “Les fonctions rituelles de la justice”, Y. Michaud (dir.), *Université de tous les savoirs 12. La société et les relations sociales*, Odile Jacob, 2002, p. 23-39.

RETOUR AU SOMMAIRE

ÉQUITÉ

Plus juste que la justice

ORIGINES

Le substantif est un emprunt savant au latin *aequitas*, qui dérive de l'adjectif *aequus*, d'emploi usuel en latin classique. L'adjectif a d'abord un sens concret et caractérise une surface plane, qui ne présente aucune inégalité. Au figuré, il a toujours une valeur positive et qualifie un homme, un comportement, un langage impartial, ou des dispositions favorables à un événement.

Contrairement à l'adjectif, le substantif latin est presque exclusivement employé dans un sens figuré, le sens concret étant réservé à un autre dérivé, *aequor*, usité en poésie pour signifier la mer. Dans le vocabulaire moral, *aequitas* applique à l'esprit humain la notion de juste proportion, d'équilibre : il fait référence à la modération, à l'égalité d'âme ou à l'esprit de justice qu'elle inspire. Dans le domaine juridique, *l'aequitas* peut se manifester dans le comportement et s'objectiver dans les lois, ou au contraire se distinguer du droit écrit pour renvoyer au droit naturel.

ANCIEN FRANÇAIS :

Équité apparaît en français au cours du XIII^e siècle et appartient à la langue savante. Comme son étymon, le substantif français est toujours employé dans un sens figuré et traduit la notion d'égalité. La locution "par équité" peut renvoyer à la juste répartition, à l'égalité d'un partage. Mais *équité* est surtout employé dans le vocabulaire moral et se rapporte à l'esprit de justice, comme le glose cette traduction de la Bible citée par Godefroy :

" (...) *lor mostra voie d'equité, ce est a dire voie de loialté* ”.

Selon le contexte, *équité* fait à la fois référence à l'esprit de justice et à l'art d'exercer la justice, voire à la justice elle-même :

" *Droit est art de equité* ” (Oresme).

L'essor du substantif chez les théologiens a été en particulier suscité par la redécouverte, dans le courant du XIII^e siècle, de *l'Ethique à Nicomaque*. Au livre V, Aristote distingue en effet la justice, qui ne traite que des cas généraux, de l'équité (*aequitas*, dans les traductions latines), qui dépasse la simple justice en ce sens qu'elle tient compte des circonstances particulières et adapte la règle générale. A la lumière de cette distinction, *l'équité* en français se rapporte en premier lieu au sentiment intérieur de ce qui est juste, à la disposition à reconnaître le droit de chacun, et le substantif peut, comme son étymon, se distinguer de la justice légale, en particulier lorsqu'il est qualifié par l'adjectif "naturel" :

" *Condempner l'innocent de certaine science est tele chose et est mauvaïse de soy, supposé que elle ne fust pas deffendue et est contre pitié et contre naturele equité* ”. (Oresme)

HISTOIRE

1.) La plupart des locutions signalées par le *Trésor de la langue française* (Nicot, 1606) ne peuvent se comprendre qu'en interprétant *équité* dans le sens de « principe », ainsi par exemple : *aller à l'équité, selon l'équité et sans garder la rigueur de la loi, ou être fondé en équité*. Même si

la langue du XVI^e siècle emploie aussi *équité* dans le sens de « disposition morale », celui de « principe » est prédominant.

On rappelle, à travers Plutarque, la tradition aristotélicienne qui distingue la juste équité de la stricte légalité :

« *Plutarque dit qu'il n'y a ès lois que les hommes introduisent, sinon erreur, inconstance et légèreté, et qu'elles ne peuvent être parfaitement selon la raison et l'équité, ains plutôt sont frivoles et apprêtent à rire aux hommes qui ont tant soit peu de jugement.* » Brués, *Les Dialogues de Guy de Brués contre les nouveaux académiciens*, 1557.

Les dictionnaires des XVII^e et XVIII^e siècles reprennent la distinction :

« *Justice mitigée et adoucie par les circonstances particulières. La rigueur du droit est souvent contraire à la justice, il faut que l'équité lui serve de règle.* » Furetière, article « Équité », 1690.

« *La Justice considérée, non pas dans la rigueur de la loi, mais dans une modération et un tempérament raisonnable. On l'a absous, par ce qu'on a eu plus d'égard à l'équité qu'à la rigueur. Les arbitres jugent ordinairement plutôt selon l'équité que selon la rigueur des lois.* » (*Dictionnaire de l'Académie*, 1694)

« *Si l'on entend par le mot droit la loi prise dans sa plus grande rigueur, l'équité lui est opposée.* » *Dictionnaire de Trévoux*, article « Équité », 1704.

L'opposition entre *équité* et *légalité* s'inscrit dans l'antinomie entre nature et culture, l'équité étant conçue comme relevant d'un ordre naturel alors que la légalité construit un ordre institutionnel :

« *Dire qu'il n'y a rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent ou défendent les lois positives, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé le cercle tous les rayons n'étaient pas égaux.*

Il faut donc avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi positive qui les établit. » Montesquieu, *De l'esprit des lois*, 1748, I, 1.

La connaissance de l'équité, c'est-à-dire du caractère juste d'une situation, est généralement présentée comme une évidence première. Pascal, lorsqu'il parle de l'*éclat de l'équité* (voir article « Justice »), reprend la métaphore de la lumière utilisée déjà par Cicéron : « *aequitas enim lucet per se* » (*De Officiis*, I, 9, 3). Certains cependant émettent quelques réserves :

« *L'équité n'est point écrite clairement dans le coeur des hommes.* » (Argens, *Lettres juives ou Correspondance philosophique, historique et critique*, 1738, lettre 27)

2.) La distinction d'avec la stricte légalité ne suffit pas à définir pleinement l'équité dans son rapport à la justice. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote nommait *epieikeia* la justice distincte de la stricte légalité : Cicéron traduit le terme par *aequitas*, et les humanistes reprennent *équité*, ajoutant au mot grec une idée d'égalité qui ne s'y trouve pas. Bien sûr, cette notion d'égalité ne trahit pas véritablement la pensée d'Aristote, qui démontre que « le juste est l'égal » (*Éthique à Nicomaque*, V, 3), mais ce qui était chez Aristote une prédication se trouve posé d'emblée par le substantif. La présence de *aequus* dans *équité* invite à confondre justice naturelle (distincte de la légalité) et recherche d'égalité. Ainsi, chez les hommes des Lumières, qui reprennent la réflexion sur une justice envisagée non pas seulement dans le règlement des conflits entre particuliers mais à l'échelle de la société entière, certaines définitions réduisent, par référence à l'étymon, l'équité à l'égalité :

« *L'équité peut se définir par l'amour de l'égalité.* » (Vauvenargues, *Introduction à la connaissance de l'esprit humain*, 1747, livre 3)

« *De ce que tout individu est égal à un autre, il suit que la balance de ce qui est rendu à ce qui est donné doit être rigoureusement en équilibre : en sorte que l'idée de justice, d'équité, emporte*

essentiellement celle d'égalité.» (Volney, *Les Ruines ou Méditations sur les révolutions des empires*, 1791, 17)

Mais, de même que l'équité était opposée à la stricte justice, de même on la distinguera de la stricte égalité :

« Si l'équité commande que les consommations soient payées par ceux qui en jouissent, les pays les mieux administrés sous ce rapport, sont ceux où chaque classe de citoyens supporte les frais des consommations publiques, proportionnellement à l'avantage qu'elle en retire. » (Say, *Traité d'économie politique*, 1832, livre 3)

« Par bonne distribution, il faut entendre non distribution égale, mais distribution équitable. La première égalité, c'est l'équité. » (Hugo, *Les Misérables*, 1881, 4^e partie)

L'essentiel dans l'acception d'équité comme principe apparaît en définitive ce « tempérament », évoqué en 1694 par l'Académie, qui corrige dans la justice ou l'égalité ce qui pourrait les détourner de leur véritable fin.

3.) Entre le temps des humanistes et celui des Lumières, les classiques avaient privilégié pour *équité* le sens « disposition d'une personne à agir justement ». Racine, par exemple, l'attribue, dans une hyperbole comique, au juge des *Plaideurs*,

« Oui, devant ce Caton de basse Normandie,
Ce soleil d'équité qui n'est jamais terni :
Victrix causa diis placuit, sed victa Catoni. »

(Racine, *Les Plaideurs*, acte III, scène 3, 1668)

et, dans *Phèdre*, avec une nuance de doute, aux dieux :

« Sur l'équité des Dieux osons nous confier :
Ils ont trop d'intérêt à me justifier. »

(Racine, *Phèdre*, acte V, scène 1, 1667)

Le *Dictionnaire de l'Académie* (1694) donne cette acception en premier lieu, l'illustrant notamment par : *c'est un homme sans équité, qui n'a point d'équité* ; il ne donne qu'ensuite, avec la mention : *Il signifie aussi quelquefois...*, la définition de l'équité comme principe (cf. *supra*).

Si l'on doute alors de l'équité des hommes et des dieux, on s'efforce de comprendre celle de Dieu :

« Car, comme il [Dieu] est tout ensemble et la règle immuable de l'équité et le principe universel de tout l'être, il s'ensuit nécessairement que rien n'est juste que ce qu'il veut, et que rien n'arrive que ce qu'il ordonne. » (Bossuet, *Sermon pour la purification de la Vierge*, Jeudi 2 février 1662, Troisième point)

Pour ce qui est du commun des mortels, on remarque au XVIII^e siècle que l'équité demande surtout de surmonter ses préventions personnelles :

« Il est difficile de se mettre dans un point de vue d'où l'on puisse juger ses semblables avec équité. » (Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, 1762, livre 4)

« Rien n'annonce plus l'équité, que de reconnaître le mérite dans ceux mêmes desquels on a sujet de se plaindre. » (d'Holbach, *La Morale universelle ou les Devoirs de l'homme fondés sur la nature*, 1776, section 5 chapitre 5)

Elle se rapproche en cela de l'impartialité et peut être interprétée comme un effort de la raison pour dominer le sentiment :

« On le voit, j'ai à cœur d'être juste : je veux qu'adversaires et amis soient satisfaits. Mon ouvrage y gagnera, car le premier ornement du langage est l'équité. » (Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, 1848, 3^e partie, 2^e époque, livre 5)

« Il revenait à ce point de vue - opposé à celui de son amour et de sa jalousie, et auquel il se plaçait quelquefois par une sorte d'équité intellectuelle et pour faire la part des diverses probabilités - d'où il essayait de juger Odette comme s'il ne l'avait pas aimée, comme si elle était pour lui une femme comme les autres, comme si la vie d'Odette n'avait pas été, dès qu'il n'était plus là, différente, tramée en cachette de lui, ourdie contre lui. » (Proust, *Du côté de chez Swann*, 1913, 2^e partie)

NOTICE

L'ÉQUITÉ ET LA LOI :

La justice d'Ancien Régime laisse une importante marge d'appréciation au juge ; « juger en équité » entre dans les attributions qui lui sont communément accordées : « Tous magistrats jugent, condamnent et commandent, ou selon la loi, et lors leur sentence n'est qu'exécution de la loi, ou selon l'équité, et tel jugement s'appelle le devoir du magistrat » (Charron, *De la Sagesse*, 1601, livre 1 chapitre 46). Mais le statut de ce jugement « selon l'équité » bascule avec la Révolution. La référence à la Loi transforme le magistrat en un exécutant, dont la vertu personnelle d'équité importe beaucoup moins. Dans ce système, l'opposition aristotélicienne entre équité et stricte légalité prend une vigueur nouvelle : « Les magistrats, les avocats, les avoués, tout ce qui pâture sur le terrain judiciaire, distingue deux éléments dans une cause : le droit et l'équité. L'équité résulte des faits, le droit est l'application des principes aux faits. Un homme peut avoir raison en équité, tort en justice, sans que le juge soit accusable » (Balzac, *L'Interdiction*, 1844). Les juristes contemporains affectent parfois d'observer cette stricte séparation entre le droit, qui est leur fait, et une équité trop subjective : « Aux yeux du juriste, le profane se caractérise par sa propension à croire que le droit et l'équité ne font qu'un » (William Baranès, « Le droit naturel », in W. Baranès et A.-M. Frison-Roche, *La justice*, Autrement, 2002, p. 76). Le candide justiciable qui cherche l'équité au Palais de justice se serait-il simplement trompé d'adresse ?

UNE OPPOSITION A NUANCER :

Alors même que le primat de la loi était affirmé avec le plus de force, une place était laissée à l'équité. Remarquons d'abord que, au sein même de la loi, la référence à l'équité ne disparaît pas complètement : dans le *Code Napoléon* même, le mot *équité* est présent dans trois articles. De plus, quand la loi fait défaut, le jugement dit « *ex bona fide* » reste pratiqué, laissant une place à l'équité du juge, comme le remarque Destutt de Tracy : « [La révérence à la loi] n'empêche nullement ni qu'on admette en justice l'espèce d'action que les jurisconsultes appellent *ex bona fide*, ni que les juges rendent des espèces de jugements d'équité, quand les lois ne sont ni formelles ni précises » (*Commentaire sur l'Esprit des Lois de Montesquieu*, 1807, livre VI). Enfin, la Révolution a placé aux côtés des juges le jury ; or, cette « admirable institution », souligne Madame de Staël, « qui remonte en Angleterre à une haute antiquité, fait intervenir l'équité dans la justice » (*Considérations sur les principaux événements de la Révolution française*, 1817, 6^e partie) : par cette intervention du profane, la loi s'interdit une application purement mécanique.

Le récent essor de l'institution judiciaire, sur le modèle anglo-saxon, semble susciter un intérêt nouveau pour l'équité des magistrats eux-mêmes. Un séminaire de l'Association française

pour l'histoire de la justice a été consacré à «l'équité du juge » ; la publication qui en est issue reconnaît la place de l'équité dans l'application de la loi : « *Que ce soit pour déterminer le niveau de la condamnation civile ou pénale, ou pour accorder des délais au débiteur défaillant, ou encore pour limiter le jeu de la clause résolutoire d'un contrat, l'équité est bien présente dans l'élaboration de la décision juridictionnelle* » (*Revue de l'Association française de l'histoire de la justice*, n°11, 1998).

ACTUALITE

LE CONTRAIRE D'EGALITARISME :

Un rapport d'experts intitulé «La France de l'an 2000 » invite à rechercher, pour la société française, « un compromis de combat qui rende compréhensible et acceptable pour tous la course à l'efficacité et ses sacrifices », et souhaite que ce compromis «*soit fondé sur le principe d'équité, par opposition à l'aspiration égalitaire qui a bercé toute l'histoire de l'après-guerre* » (*Rapport au Premier ministre de la Commission présidée par Alain Minc*, Paris, Odile Jacob, 1984, p.87). Cette promotion trouve une assise philosophique dans la *Théorie de la justice* de John Rawls (trad. Catherine Audard, Seuil, 1987, édition originale : 1971). Se plaçant dans le cadre des sociétés libérales modernes, le philosophe américain postule que dans la «théorie de la justice comme équité (*fairness*) », les institutions sociales sont considérées comme justes dès lors qu'elles satisfont premièrement au principe d'égalité pour tous, et deuxièmement à un principe de différence ainsi formulé : « *Les inégalités sociales et économiques sont autorisées à la condition (a) qu'elles soient au plus grand avantage du plus mal loti ; et (b) qu'elles soient attachées à des positions et à des fonctions ouvertes à tous, dans des conditions de juste égalité des chances* » (*op. cit.*, p. 91). Cette conception de l'équité fait une place aux inégalités sociales et économiques, à la fois pour en admettre l'existence et pour les faire jouer en faveur des «plus mal lotis ». Comme autrefois la traduction par *aequitas* du grec *epieikeia*, la traduction par *équité* de l'anglais *fairness*, ajoute à la notion construite par Rawls la notion d'égalité, qui reste inscrite dans le français *équité*, ainsi que le précise la traductrice : « *Le terme fairness a été traduit par équité [...]. Il ne s'agit bien entendu que d'un équivalent, le terme équité ayant une dimension égalitariste que l'anglais n'a pas, mais qui reste fidèle à la tradition aristotélicienne à laquelle John Rawls se réfère* » (C. Audard, «Note sur la traduction », in *Théorie de la justice*, éd. cit., p. 17). Les locuteurs français se sont accommodés de la tension interne à *équité* entre les notions d'inégalité et d'égalité en considérant l'équité comme un dépassement de l'égalité : « *L'équité peut conduire à rechercher une dimension plus exigeante de l'égalité, mais en aucun cas à y renoncer* » (J.-P. Fitoussi, P. Rosanvallon, *Le nouvel âge des inégalités*, Seuil, 1996). Inversement, la recherche de la simple égalité, l'*égalitarisme*, a pu paraître moins «exigeante », et, autant le mot *égalitarisme* est chargé d'une connotation négative, autant *équité* semble aujourd'hui paré d'un éclat propre à conquérir les politiques de tout bord.

LES ACTUELLES SEDUCTIONS D'EQUITE :

Équité apparaît dans les grands débats contemporains autour des inégalités : contre l'inégalité entre les pays riches et les pays pauvres, on prône le «commerce équitable » ; contre l'inégalité entre les hommes et les femmes, c'est encore le principe d'équité que l'on invoque ; ainsi, lors du débat précédant le vote de la « loi sur la parité », le Conseil d'État a considéré que «*l'existence de certaines "discriminations positives" en faveur des minorités les plus démunies*

doit être admise à condition qu'elles aboutissent à accroître au bout du compte l'égalité entre les citoyens. Autrement dit, le principe d'équité, ainsi défini, doit pouvoir être mis en avant sans qu'il s'oppose *in fine* à celui d'égalité » (*Les Échos*, 11 mars 1997). Le mot s'est si bien imposé dans le discours contemporain qu'il en éclipse d'autres, au regret de certains : « Si les intellectuels d'aujourd'hui ont retenu quelques leçons du totalitarisme, ils préfèrent pour la plupart travailler au progrès de l'équité, de la transparence et des solidarités communautaires plutôt que de donner à leurs contemporains les moyens intellectuels et psychologiques de poursuivre le projet émancipateur des Lumières » (Alain-Gérard Slama, *Discours prononcé à l'Académie des sciences morales et politiques le 10 décembre 2001*, texte disponible sur www.institut-de-france).

Ce succès, pourtant, fragilise le mot, comme en témoigne l'utilisation qui en a été faite lors du débat sur nos systèmes de retraite. Martine Aubry l'emploie d'abord pour désigner le traitement inégal, mais juste, des « plus mal lotis » : « Si l'on peut penser, par exemple, dans la fonction publique, à augmenter la durée des cotisations, cela ne peut se faire que progressivement, avec équité, c'est-à-dire en n'oubliant pas que certains ont exercé des tâches pénibles et sont donc usés aujourd'hui par le travail » (Intervention au Sénat, 23 mars 2000). Trois ans plus tard, pour promouvoir sa réforme sur les retraites, Jean-Pierre Raffarin se réclame à son tour de l'équité. Mais comment entend-il ce mot ? Dans la lettre qu'il adresse à tous les Français en juin 2003, on peut lire : « [La réforme] garantit l'équité. La durée de cotisation pour une pension complète est portée à 40 ans pour tous en 2008 » ; *équité* signifie ici « égalité de traitement pour tous », et notamment pour les salariés du secteur public et du secteur privé. Un sénateur de gauche s'offusque de cet emploi du mot : « Ce qui nous a fait particulièrement bondir, à la lecture de ce "courrier", c'est l'emploi qui y est fait du mot *équité*. À vrai dire, il ne paraît pas recouvrir la même réalité selon qu'il est employé par nous ou par les représentants de la majorité actuelle » (Intervention de Jean-Pierre Masseret au Sénat, 11 juillet 2003). Ainsi, la dialectique de l'inégalité juste et de l'égalité, que porte en lui *équité*, en fait un mot propre à un consensus apparent, qui masque des interprétations divergentes.

POUR ALLER PLUS LOIN

On pourra se reporter aux références mentionnées à l'article « Justice ». Sur *Équité*, plus spécifiquement :

Fitoussi J.-P., Rosanvallon P., *Le nouvel âge des inégalités*, Seuil, 1996.

Pavia M.-L. (dir.), *L'Équité dans le jugement, Actes du colloque de Montpellier, 3-4 novembre 2000*, L'Harmattan, 2003.

Revue de l'Association française d'histoire de la justice, n° 11, « L'équité du juge », 1998 (édité avec la collaboration de la Cour de Cassation).

Justices, n° 9, « Justice et ÉQUITÉ », Dalloz, 1998.

RETOUR AU SOMMAIRE

CHAPITRE III

DROIT-DEVOIR

Le seuil de la cité

DROIT

« Mais qu'est-ce que le droit ? [...] Nous le savons et ne le savons pas. »
Valéry, *Regards sur le monde actuel*, 1931.

ORIGINES :

La langue française connaît dès les plus anciens textes deux mots étymologiquement apparentés :

- l'adjectif **droit** est issu du latin *directus*, participe passé du verbe *dirigere*. Dans un sens concret, le verbe latin exprime à la fois la direction donnée dans l'espace suivant un tracé rectiligne et la maîtrise de l'agent humain sur le départ du mouvement. Ces deux traits sémantiques complémentaires se retrouvent dans les emplois figurés du verbe, qui signifie « disposer, ordonner, régler ». Les deux acceptions, concrètes et figurées, sont attestées dans les emplois de l'adjectif dérivé, qui renvoie selon le contexte à une réalité géométrique ou, par métaphore, à une caractéristique intellectuelle et morale traduisant la rectitude d'esprit.
- le substantif **droit** est issu du bas latin *directum*, par substantivation de l'adjectif. Dans la langue latine médiévale, il fait référence à la notion juridique de justice et à ses manifestations concrètes (l'ensemble des lois, l'exercice de la justice).

ANCIEN FRANÇAIS

Adjectif, substantif et adverbe en ancien français, **droit** est d'emploi usuel et reprend les sens concrets et figurés de son étymon latin, tout comme son synonyme **droiture**.

1. Dans un sens concret, il qualifie une réalité assimilable à une ligne sans courbure, perceptible dans l'espace ou dans le temps. En emploi adverbial, il fait notamment référence à l'action d'aller d'un point à un autre le plus rapidement possible :

« Tu t'en retourneras et t'en iras tot le chemin que nos somes venu droit en Cornoaille ; et quant tu i seras venuz, tu t'en iras droit en l'ostel le roi Marc » (*Tristan en prose*).

Dans les textes narratifs, l'adjectif qualifie très fréquemment la « voie » pour désigner le chemin le plus direct, par opposition à « torte », qui évoque les détours et les embûches du voyage :

« Et ses chevax molt tost l'en porte,
Ne ne vet mie voie torte,
Mes la meillor et la plus droite »

(Chrétien de Troyes, *Le Chevalier à la charrette*, v. 729-731)

Par extension, l'adjectif peut signifier la verticalité d'un arbre ou d'un objet, ou le physique élancé d'un être humain :

« Et je vi que vers moi venoit
Une pucele bele et gente.

*En li esgarder mis m'antente,
Qu'ele estoit **bele et longue et droite**.
moi desarmer fu adroite ».*

(Chrétien de Troyes, *Le Chevalier au lion*, v. 224-228)

Dans ces emplois concrets, l'adjectif renvoie toujours en ancien français à une donnée de l'expérience chargée d'une connotation méliorative traduisant l'assentiment de l'énonciateur ; *droit* peut donc dans le vocabulaire esthétique pour traduire une appréciation qui met en lumière la perfection d'un détail, comme dans ce portrait de la beauté féminine, nostalgiquement évoquée par Villon dans son *Testament* :

*« Qu'est devenu ce front poly,
Ces cheveux blons, sourcilz vouttiz,
Grant entroeil, le regart joly,
Dont prenoie les plus soubtilz;
Ce beau nez droit, grant ne petit »*

(Villon, *Testament*)

2.) Métaphoriquement, l'adjectif est toujours investi d'une valeur positive et traduit la qualité adéquate, juste, de l'objet qu'il caractérise. Selon les contextes, il renvoie à la vérité d'un énoncé ou à sa justesse.

Très usuelle en ancien français, la locution adverbiale *a droit* traduit cette conformité d'un objet, d'un événement à la représentation idéale.

Adjectivé, *adroit* se dit en particulier d'un coup porté avec adresse par un chevalier, puis, par métonymie, de la qualité même du chevalier. Il peut par extension faire référence à la beauté d'un être humain, dont l'apparence renvoie à un idéal esthétique, comme dans cet exemple de Chrétien de Troyes, où « adroit » est synonyme de « bel » :

*« La reine Guenievre voit
Le chevalier bel et adroit. »*

(Chrétien de Troyes, *Erec et Enide*, v. 149-150)

A partir de la fin du XIII^e siècle, le substantif *droit*, en collocation fréquente avec *raison*, fait référence à la nature raisonnable, conforme au bon sens, d'un raisonnement ou d'un comportement.

3.) Dans le vocabulaire moral, l'adjectif *droit* évoque la conformité à la justice et à la loi, humaine ou divine. Charlemagne, dans la *Chanson de Roland*, est ainsi qualifié de « dreiz emperere » par ses vassaux, qui insistent sur la légitimité de la figure impériale au regard de Dieu et de la chrétienté face à l'ennemi sarrasin, dont la présence en Espagne est politiquement et religieusement condamnable. Cette légitimité de la mission impériale trace une ligne de partage idéologique entre deux mondes et fonde la valeur héroïque du protagoniste épique, quelle que tragique que soit l'issue de l'affrontement entre le monde du « tort » et celui du « droit » :

*« Paien unt tort e chrestiens unt dreit.
Malvais essample n'en sera ja de mei »*

(*Chanson de Roland*, v. 1015-16)

La valeur morale de l'adjectif et de ses emplois substantivés croise ainsi le sens juridique et moral du substantif *droit*, qui hérite des valeurs sémantiques de son équivalent en latin médiéval :

*« Li cuens ainme **droite justise**
et leauté et sainte Iglise
et tote vilenie het »*

(Chrétien de Troyes, *Le Conte du Graal*)

En français, le substantif, apparaît pour la première fois dans les *Serments de Strasbourg* (842), qui fondent la légitimité politique réciproque des royaumes de Charles le Chauve et de son frère Lothaire, héritiers de l'empire de Charlemagne :

« (...) *si salvarai eo cist meon fradre Karlo, et in aiudha et in cadhuna cosa, si cum om per dreit son fradra salvar dift* (...) »

« (...) *je soutiendrai mon frère Charles de mon aide et en toute chose, comme on doit justement soutenir son frère* (...) »

Employé absolument, le « droit » désigne ici l'ensemble des principes de justice devant régir les relations entre les hommes et les états. Quel que soit le contexte, « droit » exprime ce qui est conforme à une loi, à une règle, quelle soit religieuse, morale ou juridique. Dans les chartes, les droits, en collocation avec le substantif « usages », désignent en particulier des avantages accordés à une communauté.

Par extension, le *droit* peut faire référence à ce qui revient à un individu au regard de la justice et de la loi et renvoyer métonymiquement à la possession, à la propriété :

« *Ci pres jusqu'a une fontainne,
N'en revandroies pas sanz painne,
Se ne li randoies son droit.* »

(Chrétien de Troyes, *Le Chevalier au lion*, v. 369-371)

En ancien et en moyen français, de nombreuses locutions évoquent la réalité de la vie juridique : « estre de droit », « faire droit », « oïr droit », « avoir en droit », *etc.*

Au XIV^e et au XV^e siècles, les traités politiques et philosophiques, soucieux de distinguer les types de justice en fonction de l'origine qui fonde la légitimité de son exercice, multiplient les définitions du « droit » et la langue s'enrichit de nombreux syntagmes, qui précisent la nature du droit invoqué : « droit divin », « droit naturel », « droit commun », « droit du sanc », « droit d'aisnesse », *etc.*

A la même époque, le *droit* désigne une science, qui implique la connaissance des lois.

A partir du XV^e siècle, l'adjectif *droit* fait l'objet d'un emploi spécialisé : il concurrence l'ancien adjectif *destre* pour traduire la localisation subjective dans l'espace, en même temps que *gauche* supplante l'ancien *senestre*. Promis à une longue histoire, le nouveau couple *droite/gauche* qui en dérive reproduit l'opposition axiologique inhérente à la perception symbolique de l'espace dans les langues romanes.

HISTOIRE

1.) De sa première (1694) à sa cinquième édition (1798), le *Dictionnaire de l'Académie* commence par définir le *droit* comme « ce qui est juste », et donne pour exemple la locution : *contre tout droit et raison*. Cette acception très générale était déjà courante au XVI^e siècle.

« *Que la malice peut ingénieux nous rendre,
Quand elle veut son tort contre le droit défendre !* »

(Jodelle, *Didon se sacrifiant*, acte II, 1573)

La définition plus précise de ce sens large semble à beaucoup une gageure :

« L'usage de ce mot est si familier, qu'il n'y a presque personne qui ne soit convaincu au dedans de soi-même que la chose lui est évidemment connue. Ce sentiment intérieur est commun au philosophe et à l'homme qui n'a point réfléchi, avec cette seule différence qu'à la question « qu'est-ce que le droit », celui-ci manquant aussitôt de termes et d'idées, vous envoie au tribunal de la conscience et reste muet, et le premier n'est réduit au silence et à des réflexions plus profondes qu'après avoir tourné dans un cercle vicieux qui le ramène au point même d'où il était parti. » (Diderot, *Encyclopédie*, « Droit naturel », 1751-1772)

Certains s'essaient pourtant à une définition tranchée :

« Le droit est l'ensemble des principes qui régissent la société. » (Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété ?*, 1840)

D'autres proposent une approche plus modeste :

« Une certaine insignifiance du droit doit être un postulat de la sociologie juridique : le droit est une écume à la surface des rapports sociaux. » (Carbonnier, *Flexible droit*, 1969)

2.) L'Académie, jusqu'en 1798, mentionne en second lieu le sens de « loi écrite ou non écrite » et illustre par : *droit divin*, *droit humain*, ou encore *droit civil*, *droit canon*, emplois déjà courants au XVI^e siècle. Dans ces exemples, le mot *droit* est accompagné d'une détermination qui permet de diviser la notion en différents sous-ensembles en fonction de sa source, ou de son domaine d'application. Montesquieu pose trois distinctions essentielles :

« Considérés comme les habitants d'une si grande planète qu'il est nécessaire qu'il y ait différents peuples, [les hommes] ont des lois dans le rapport que ces peuples ont entre eux ; et c'est le DROIT DES GENS. Considérés comme vivants dans une société qui doit être maintenue, ils ont des lois dans le rapport qu'ont ceux qui gouvernent, avec ceux qui sont gouvernés ; et c'est le DROIT POLITIQUE. Ils en ont encore dans le rapport que tous les citoyens ont entre eux ; et c'est le DROIT CIVIL. » (Montesquieu, *De l'esprit des lois*, partie 1, livre 1, chapitre 3, 1748)

Ces dénominations ont pu évoluer. Ainsi, *droit public* est employé par Montesquieu dans les *Lettres persanes* pour désigner ce que nous appelons aujourd'hui plutôt *droit international* :

« On dirait, Rhédi, qu'il y a deux justices toutes différentes : l'une qui règle les affaires des particuliers, qui règne dans le droit civil ; l'autre qui règle les différends qui surviennent de peuple à peuple, qui tyrannise dans le droit public. » (Montesquieu, *Lettres persanes*, lettre XCIV, 1721)

Dans le même esprit que la Constitution de 1791, Carré de Malberg place le droit constitutionnel au sommet de la hiérarchie de ces différents droits :

« La Constitution crée un droit supérieur au droit créé par la législation, celle-ci étant à un degré subalterne l'application du droit constitutionnel qui a réglé la confection des lois. » Carré de Malberg, *La loi expression de la volonté générale*, 1931.

3.) Par métonymie, on emploie *droit* pour désigner non un ensemble de règles (*le droit*), mais une règle particulière (*un droit*). Jusqu'à sa cinquième édition, le *Dictionnaire de l'Académie* distingue deux variantes de cette acception : celle d'« autorité, pouvoir », illustrée par *droit de vie et de mort*, et celle de « prétention fondée sur quelque titre », illustrée notamment par *droits seigneuriaux*, *féodaux*. Le droit concerne alors une relation du plus puissant au moins puissant. C'est en ce sens que le mot *droit* est employé dans la locution *avoir droit*, *avoir le droit de*.

Par extension, les liens du sang, l'amour, l'amitié tiennent lieu de titre susceptible de fonder des droits. La rhétorique galante du grand siècle affectionne cette représentation de l'amour comme

une créance ; dans *Le dépit amoureux*, Lucile autorise Éraste à demander sa main à son père par un billet ainsi conçu :

« Faites parler les droits qu'on a dessus mon cœur,
Je vous en donne la licence.
Et si c'est en votre faveur,
Je vous réponds de mon obéissance. »

(Molière, *Le dépit amoureux*, acte I, scène 2, 1658)

À partir de la sixième édition (1835) et jusqu'à la huitième (1932), l'Académie commence l'article *droit* par la définition suivante :

« Faculté de faire quelque chose, d'en jouir, d'en disposer, d'y prétendre, de l'exiger, soit que cette faculté résulte naturellement des rapports qui s'établissent entre les personnes, soit qu'on la tienne seulement du pacte social, des lois positives, des conventions particulières. Les droits de l'homme en société. » (*Dictionnaire de l'Académie*, 1835)

Les droits sont alors envisagés plutôt dans la relation du moins puissant au plus puissant. La dernière édition du *Dictionnaire de l'Académie* propose pour ce sens, rétrogradé en seconde position, la synthèse suivante :

« 1. Liberté, prérogative, pouvoir que chaque individu possède par naissance et par nature. Les droits naturels [...].

2. Liberté, prérogative, pouvoir acquis en conformité avec un texte juridique précisément établi. Sous l'Ancien Régime Droits régaliens [...]. Auj. Jouir de ses droits. » (*Dictionnaire de l'Académie*, 1992)

4.) Par un autre glissement métonymique, le mot *droit* désigne enfin, comme l'indique l'Académie depuis 1694, la « science des lois », avec ses *docteurs en droit*, ses *facultés de droit*, ses méthodes, son langage. Il est de tradition dans la littérature de railler la langue du droit ; après Rabelais, Racine, Molière, Furetière, Beaumarchais, Albert Cohen reprend cette satire :

« Mangeclous - qui se proclamait docteur en droit non diplômé et quasi-avocat - avait fait un stage de quelques semaines chez un huissier de Marseille - d'où les termes de droit qui émaillaient ses discours et le renom juridique dont il jouissait superbement, orteils écartés. » (Cohen, *Mangeclous*, III, 1938)

Cependant, le *Code civil* de 1804, que Stendhal lisait pour « prendre le ton » et « être toujours naturel » (*Correspondance*, 30 octobre 1840) semble éviter l'écueil du jargon. La langue du droit ne peut se permettre l'imprécision, mais ne saurait toutefois prétendre à une rigueur mathématique :

« Une notion parfaitement claire est celle dont tous les cas d'application sont connus, et qui n'admet donc pas de nouvel usage qui serait un usage imprévu : seule une connaissance divine ou conventionnellement limitée est adéquate à une telle exigence.

Pour ces raisons, il n'est pas possible, comme le suggère Bobbio, de rapprocher la rigueur du droit de celle des mathématiques ni, comme le propose Kelsen, de ne voir dans le droit qu'un ordre fermé. » (Perelman, Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, chapitre II, 1988)

NOTICE

FORCE ET DROIT :

« Où force a lieu, le droit n'a point de mise. »

(Jean Marot, *Le Voyage de Gênes*, 1507)

Si *force* et *droit*, en tant que modes de relations entre les hommes, semblent au premier abord radicalement antagonistes, des articulations entre les deux notions ont pourtant pu être envisagées. Avec le paradoxal « droit du plus fort », la force tend à se faire passer pour un droit ; en mal de légitimité, le roi des animaux s'en targue pour revendiquer une part supplémentaire du produit de la chasse :

« La seconde par droit me doit échoir encor

Ce droit, vous le savez, c'est le droit du plus fort. »

(La Fontaine, *Fables*, « La génisse, la chèvre et la brebis, en société avec le lion », I, VI, 1668)

Rousseau s'attache à démontrer la contradiction interne de l'expression :

« S'il faut obéir par force, on n'a pas besoin d'obéir par devoir ; et si l'on n'est plus forcé d'obéir, on n'y est plus obligé. On voit donc que ce mot de droit n'ajoute rien à la force ; il ne signifie ici rien du tout. » (Rousseau, *Le contrat social*, livre I, chapitre III, 1762)

Et Joubert renchérit :

« C'est la force et le droit qui règlent toutes choses dans le monde ; la force en attendant le droit. Le droit et la force n'ont entre eux rien de commun par leur nature. En effet, il faut mettre le droit où la force n'est pas, la force étant par elle-même une puissance. Il y a bien un droit du plus sage, mais non pas un droit du plus fort. » (Joubert (1754-1824), *Pensées*, Titre XV, 1850 (édition posthume)).

Pourtant la fondation du droit est-elle concevable sans la force ? Selon Pascal, « ne pouvant faire que ce qui est juste fût fort, on a fait que ce qui est fort fût juste » (*Pensées*, 285/169, 1662). Rousseau lui-même se montre sans illusion sur les « origines » du droit ; après une prosopopée du « riche », qui convainc les hommes d'instituer des « règlements de justice », il conclut :

« Telle fut ou dut être l'origine de la société et des lois, qui donnèrent de nouvelles entraves au faible et de nouvelles forces au riche, détruisirent sans retour la liberté naturelle, fixèrent pour jamais la loi de la propriété et de l'inégalité, d'une adroite usurpation firent un droit irrévocable, et, pour le profit de quelques ambitieux, assujettirent désormais tout le genre humain, au travail, à la servitude et à la misère. » (Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, II, 1755)

Marx considère ce diktat juridique de la classe dominante comme une réalité contemporaine, et juge dépourvu de toute légitimité un tel droit : « Votre droit », lance-t-il à la classe bourgeoise, « n'est que la volonté de votre classe érigée en loi dont le contenu est déterminé par les conditions matérielles de votre classe » (Marx, *Manifeste du parti communiste*, 1848). Abandonnant le concept d'un dépérissement du droit, l'époque moderne prend acte des liens nécessaires que le droit, tant pour son établissement que pour son maintien, entretient avec la force :

« Le droit naît dans la lutte et par le triomphe des plus forts [...]. Jehring avait raison de dire qu'il faut combattre pour réaliser le droit. Il voulait marquer par là que le droit ne s'est pas imposé par une autorité divine ou par la raison humaine, mais qu'il a été conquis par les plus forts. » (Ripert, *Les forces créatrices du droit*, 1955)

« Il n'y a pas d'un côté le choix de la force, de l'autre le choix du droit. La force doit être mise au service du droit. » (Dominique de Villepin, « Le droit, la force et la justice », Conférence prononcée à l'Institut international d'études stratégiques de Londres, *Le Monde*, 28 mars 2003)

DU DROIT NATUREL AUX DROITS DE L'HOMME :

C'est au XVIII^e siècle que l'expression *droit naturel* connaît sa plus grande fortune. Elle n'est cependant pas absente des textes antérieurs. Rabelais, par exemple, l'emploie à propos d'une fantaisiste loi selon laquelle la couleur blanche signifierait la joie :

« Et n'est cette signification par imposition humaine instituée, mais reçue par consentement de tout le monde, que les philosophes nomment *jus gentium*, droit universel, valable par toutes contrées. Lequel consentement universel n'est fait que nature n'en donne quelque argument et raison, laquelle un chacun peut soudain par soi comprendre sans autrement être instruit de personne, - laquelle nous appelons droit naturel. » Rabelais, *Gargantua*, chapitre X, « De ce qu'est signifié par les couleurs blanc et bleu », 1542.

Dans les situations qui ne relèvent pas du droit interne de chaque pays, on se tourne vers ce « droit naturel », et c'est d'une réflexion sur ce que nous appellerions le « droit international » que partent Grotius dans *De jure belli ac pacis* (*Du droit de la guerre et de la paix*, 1625) et Pufendorf dans *De jure naturale et gentium* (*Du droit de la nature et des gens*, 1672). Avec Hobbes et Locke, le droit naturel se déplace franchement vers le champ politique : si, pour le premier, le pacte social est un renoncement aux droits naturels, pour le second, il tend au contraire à les préserver. Les députés de la Constituante appellent *droits de l'homme* ces droits naturels que le pacte social se doit de garantir :

« Les représentants du peuple français, constitués en Assemblée nationale, considérant que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des gouvernements, ont résolu d'exposer, dans une Déclaration solennelle, les droits naturels, inaliénables et sacrés de l'homme. » *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789.

LES DROITS DE L'HOMME AU SIECLE DU POSITIVISME :

Le XIX^e siècle réserve aux droits de l'homme bien des sarcasmes.

« Ce ne fut que de loin en loin, et à la veille des crises révolutionnaires, qu'on entendit retentir, dans l'arène législative, ces mots effrayants, les droits de l'homme, signal de désolation et de mort, tels que ces coups de canon qui partent, à longs intervalles, d'un vaisseau en perdition. » (Bonald, *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, « Discours préliminaire », 1802)

Pour fonder le droit, certains, comme Louis de Bonald et Joseph de Maistre, préfèrent, la coutume à la construction rationnelle des révolutionnaires. Généralement, les esprits positifs de cette époque ramènent l'existence du droit à la matérialité des lois.

« Il n'y a point de droit naturel : ce mot n'est qu'une antique niaiserie [...]. Il n'y a de droit que lorsqu'il y a une loi pour défendre de faire telle chose, sous peine de punition. Avant la loi, il n'y a de naturel que la force du lion, ou le besoin de l'être qui a faim, qui a froid, le besoin en un mot. » (Stendhal, *Le rouge et le noir*, II, 44, 1830)

Les fondateurs de la Troisième République s'abstiennent de placer en tête de la Constitution de 1875 une *Déclaration des droits*. Mais le nazisme et sa négation de la dignité de l'homme réveillent le besoin d'affirmer les droits de l'homme, et la Constitution de 1946 renoue avec la tradition révolutionnaire :

« Au lendemain de la victoire remportée par les peuples libres sur les régimes qui ont tenté d'asservir et de dégrader la personne humaine et viennent d'ensanglanter le monde entier, le peuple français, proclame à nouveau que tout être humain possède des droits inaliénables et sacrés. Il réaffirme solennellement les droits et les libertés de l'homme et du citoyen consacrés par la Déclaration des droits de 1789 et les principes fondamentaux reconnus par les lois de la République. » (*Constitution du 27 octobre 1946, Préambule*)

ACTUALITE

Même si elle proclame son souci d'éthique, notre époque compte bien davantage sur le droit pour réguler les rapports entre les hommes : « ce ne sont pas les régimes d'ordre moral célébrant l'hégémonie des obligations collectives sur les droits individuels qui redessinent nos démocraties, mais l'État de droit et la promotion de l'idéologie juridique. C'est moins le "retour de la morale" qui est significatif de notre temps que le "retour du droit", la montée en puissance du droit comme régulateur de nos sociétés démocratiques de l'après-devoir » (Lipovetsky, *Le Crépuscule du devoir*, 1992, p. 263). Reste à poser la question : ce crépuscule du devoir n'appelle-t-il pas à préparer une nouvelle aurore ?

LA PROLIFERATION DU DROIT :

Le besoin de réaffirmer les droits de l'homme a pu conduire à des excès, dénoncés notamment par le juriste Michel Villey : « Le programme des Déclarations est contradictoire. Elles collectionnent une profusion de droits hétérogènes : aux "droits formels" ou libertés de la première génération, s'ajoutent des droits "substantiels", ou "sociaux et économiques". Pour qu'ils soient les droits de tous les hommes, sont codifiés les droits des femmes, des personnes âgées, des enfants (dans lesquels les ligues contre l'avortement incluront les droits du fœtus), des homosexuels, des piétons, des motocyclistes. Chacun d'entre eux est fractionné en ses composantes ; ainsi, du droit de l'homme aux loisirs, les Américains ont tiré un poétique "droit au soleil" » (Villey, *Le droit et les droits de l'homme*, 1983, p. 13). Deux types de complémentations ont ainsi été données à droit : d'une part, on se garde d'oublier quiconque et l'on égrène tous les possesseurs imaginables de droits ; d'autre part, selon une tendance qui se dessine au XIX^e siècle avec, par exemple, « le droit au travail » (et le « droit à la paresse », de Paul Lafargue), on multiplie les « droits à », droits créance, qui promettent plus qu'ils ne peuvent tenir. Ces proclamations généreuses ne produisent pas nécessairement les résultats escomptés ; à la fin des années 80, les néologismes *droits de l'homme* et *droits-de-l'homme* viennent stigmatiser ce décalage. À propos du génocide du Rwanda par exemple, « [Rony Brauman] dénonce la sensiblerie humanitaire et le discours "droit-de-l'homme", qui a remplacé toute tentative d'analyse politique et donc de choix pour les États » (Gresh Alain, « Sur le pamphlet de Rony Brauman », *Le Monde diplomatique*, novembre 1994).

Parallèlement, à la demande de droit répond une prolifération de textes juridiques, dont s'est inquiété le Conseil d'État : « on légifère par petits bouts, par petites touches, sous la pression des médias » (*Rapport du Conseil d'État*, présenté par Marceau Long, 1991) ; il en résulte « un développement des textes d'affichage, un droit mou, un droit flou, un droit à l'état gazeux » (*ibid.*). Le Conseil d'État craint que cette dégradation du contenu du droit ne s'accompagne d'une détérioration de son image : « Qui dit inflation dit dévalorisation : quand le droit bavarde, le citoyen ne lui prête plus qu'une oreille distraite » (*ibid.*).

DES « DROITS » CONTESTABLES :

Certains des « droits » récemment revendiqués prêtent à la controverse : ainsi le « droit d'ingérence humanitaire » et le « droit à la différence ». Le premier s'élabore dans les années 80 : « *Les organisateurs [de la conférence] estiment que "le droit à l'assistance humanitaire doit être reconnu à tout individu et à tout groupe humain, menacés ou victimes d'atteintes graves à leur vie et à leur santé". Corollaire : les États devraient s'engager à respecter pleinement le libre exercice du droit des victimes à bénéficier effectivement de l'assistance publique ou privée. C'est donc bel et bien "un droit d'ingérence humanitaire" dans les affaires intérieures d'un État qui est réclamé, selon la formule de M. Mario Bettati, doyen de la faculté de droit de Paris-Sud* » (« Une conférence internationale à Paris. Le droit d'ingérence humanitaire », *Le Monde*, 28 janvier 1987). Au « droit à », droit créance des moins puissants, on fait correspondre traditionnellement un « devoir de » pour les plus puissants ; en passant à un « droit de », on leur donne non une contrainte morale mais un pouvoir. Ce glissement a révélé la lourdeur de ses conséquences lors de la guerre du Golfe, puis de l'intervention de la « coalition » en Irak ; ces événements ont pu conduire à s'interroger sur le bien-fondé du « droit d'ingérence humanitaire » : « *Les limites du concept d'ingérence sont progressivement apparues [...] Qui prend la décision d'intervenir, au nom de quelle légitimité ?* » (Dominique de Villepin, *op. cit.*).

Plus rapidement encore ont été mis en évidence les effets pervers du « droit à la différence » : « Je crains fort que ce prétendu droit à la différence, que l'on invoque si fort de tous côtés, ne soit qu'un droit bien peu démocratique, qu'un droit de dire qui est différent, ne soit qu'un devoir d'identité édicté et négateur de la liberté et du politique. » (Patrick Allard, « Le devoir de liberté », *Le Monde diplomatique*, février 1980). Le roman contemporain fait sienne, à sa manière, cette réfutation : « Recrus d'exclusion, nous ne nourrissions qu'un seul désir : nous insérer, nous insérer toujours plus. Jusqu'au noyau du cœur. Le droit à la différence, nous lui crachions dessus » (Boris Schreiber, *Un silence d'environ une demi-heure*, 1996). Dans les débats récents autour du voile, c'est pourtant encore « le droit à la différence » qu'invoquent certains musulmans ; la commission Stasi explique à son tour les dérives auxquelles conduit ce « droit » : « À partir des années 1970, à une époque où la venue de populations immigrées était considérée comme temporaire, la France a signé avec l'Algérie, l'Espagne, l'Italie, le Maroc, le Portugal, la Serbie Monténégro, la Tunisie et la Turquie des accords bilatéraux pour proposer un enseignement des langues et cultures d'origine (ELCO) aux enfants de l'immigration. Or, la commission constate que sur fond de droit à la différence, on a glissé vers le devoir d'appartenance » (*Rapport de la Commission Stasi*, 11 décembre 2003).

Paradoxalement, ce sont en définitive des jugements assez sévères que prononce l'époque contemporaine à l'égard du droit. Cette exigence est sans doute à la mesure des espoirs qu'elle voudrait, malgré tout, pouvoir mettre en lui.

POUR ALLER PLUS LOIN :

- B. Barret-Kriegel, *Les droits de l'homme et le droit naturel*, PUF, 1989.
- R. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, 1992 [1950].
- J. Habermas, *Écrits politiques ; culture, droit, histoire*, trad. C. Bouchindhomme, Cerf, 1990.
- P. Malaurie, *Anthologie de la pensée juridique*, Éditions Cujas, 2001 [1996].
- A. Renaut, L. Sosoe, *Philosophie du droit*, PUF, 1991.
- M. Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, PUF, 1999 [1968],
Le droit et les droits de l'homme, PUF, 1983.

[RETOUR AU SOMMAIRE](#)

DEVOIR

De la conscience à l'action

ORIGINES

Le verbe *devoir* est omniprésent dès les origines dans les écrits médiévaux. Le recours au substantif *devoir*, lui, est nettement moins fréquent et désigne l'obligation de respecter la loi religieuse ainsi que les coutumes et les usages qui règlent la vie sociale et professionnelle ; obligation que l'on peut s'imposer spontanément soi-même, mais qui le plus souvent est imposée de l'extérieur.

HISTOIRE

1.) - La première occurrence connue du substantif masculin date de 1275. Le terme exprime alors uniquement la valeur d'obligation morale. Dans le *Richelet*, le “devoir ” est défini comme ce qu'on est obligé de faire par bienséance, civilité, obligation.

“ *Le devoir peut être défini l'obligation rigoureuse de faire ce qui convient à la société* ”
(Raynal)

2.) - A partir du XVII^e siècle apparaît l'emploi du pluriel (1636, Corneille *Cid*, II, 1). Au sens d’“obligation morale ” s'ajoute celui, particulier, de “marques de respect, de civilité, de politesse ” : *Présenter ses devoirs, aller rendre ses devoirs, les derniers devoirs*. Cette acception résulte de l'extension du sens d'un terme de féodalité (les devoirs seigneuriaux, le droit que le vassal devait à son seigneur).

“ *Un honnête homme s'acquitte bien de tous les devoirs de la vie civile* ” (Furetière)

Cette acception donne lieu à l'usage courant de “devoirs ” au sens des exercices qu'un maître demande à ses élèves. *Devoirs à la maison, devoirs de vacances*.

3.) - Un emploi métonymique (au sens de “code d'obligation”) dans la langue juridique semble avoir donné lieu à la spécialisation en “association d'ouvriers unis par les liens du compagnonnage ”. Cette acception, dont l'origine reste encore assez obscure, pourrait dater du 6 avril 1804, date de la création d'un compagnonnage de charpentiers qu'on peut rapprocher du latin médiéval *deverium* (juridiction commune à un groupe d'artisans ou de compagnons). Le terme prend alors toujours une majuscule : “ les compagnons du Devoir ”.

Aujourd'hui, le sens 1 est largement dominant. On notera une distinction souvent opérée entre un sens absolu où le devoir signifie l'obligation morale considérée en elle-même et indépendamment de son application particulière [1 a] et l'usage du terme qui renvoie à ce que l'on doit faire en vertu d'une obligation [1 b].

--1 a : le devoir est l'impératif de conscience considéré dans sa généralité, qui impose à l'homme, sans l'y contraindre nécessairement, d'accomplir ce qui est prescrit en vertu d'une obligation de caractère religieux, moral ou légal (le sentiment du devoir, avoir le sens du devoir, agir par devoir, manquer à son devoir).

“ Le bon esprit nous découvre notre devoir ” (La Bruyère)

De là des usages particuliers : homme/femme de devoir, devoir de conscience, morale du devoir, devoir catégorique. Dans cette acception le terme est le plus souvent au singulier et peut prendre une majuscule.

1 b : le devoir désigne alors l'obligation morale particulière définie par le système que l'on accepte, par la loi, les convenances, les circonstances, son état (accomplir son devoir, il est de mon devoir de...).

*“ Vous vous flattez beaucoup, et vous devez savoir
Que qui sert bien son roi ne fait que son devoir ”*

(Corneille)

Dans ce sens, le terme s'associe à “droits” (les obligations auxquelles on est tenu ont pour contrepartie des avantages reconnus à l'individu en vertu d'une règle morale ou juridique) et à “pouvoirs” qui désigne une disponibilité, une liberté d'accomplir quelque chose. Ce sens commande souvent l'emploi du pluriel. Les devoirs peuvent être attachés à un état (devoirs du chef, devoirs du sacerdoce, devoirs civiques), relever de la morale religieuse (devoirs du chrétien, devoir pascal), de la morale personnelle (devoir de dignité, devoirs envers soi-même ou autrui, devoirs réciproques, devoirs des époux, devoir conjugal, devoirs de charité, de politesse ou encore devoirs mondains) ou de la morale politique ou sociale (du citoyen, militaire, national, de société, patriotique...).

“ On rend différents devoirs aux différents mérites ” (Pascal)

“ J'en reviens toujours à dire qu'il y a des sortes de devoirs dont on ne peut se dispenser sans une grossièreté pleine d'ingratitude ” (Madame de Sévigné)

NOTICE

APPROCHE PHILOSOPHIQUE :

Il est intéressant de noter que la philosophie reprend pour l'accentuer la distinction entre les deux acceptions du sens dominant. Deux niveaux de généralité apparaissent clairement : celui de l'abstraction, le devoir est un impératif de conscience et celui qui peut revêtir un devoir concret lorsqu'il porte sur un ensemble d'actions suffisamment large. La ligne de partage passe alors entre l'éthique et la conduite, entre l'impératif de conscience et la règle d'action, entre le Devoir et un devoir.

Cette approche permet de préciser le rapport entre les deux acceptions. Le devoir est toujours quelque chose de moral contrairement à l'obligation qui n'a pas ce caractère et peut dépendre de causes très différentes. Mais alors il convient de distinguer entre la Morale comme ensemble d'impératifs dictés à la conscience et l'un de ces impératifs qui commande à la conscience de faire ce que l'on doit faire, d'agir comme on doit agir. C'est dans ce dernier sens que le devoir peut rencontrer la politique si l'on s'accorde sur la place centrale que l'action y occupe. La politique n'est pas la morale mais celle-ci peut nous commander d'agir d'une certaine manière envers les autres, en société. Le devoir se décline en devoirs particuliers. Parmi eux se distinguent ceux que l'obligation morale de contribuer à la bonne marche du vivre-ensemble peut prescrire, au premier rang desquels sans doute celui de ne pas transgresser les lois qui régissent la communauté.

“ Qu'est-ce que le devoir ? Au point de vue le plus général, c'est le respect des lois de la nature entière et, plus particulièrement, de soi-même et d'autrui. Le devoir a pour principe la

liberté, pour règne la justice, pour juge suprême la conscience, et pour but le perfectionnement infini de l'humanité. A ces titres il embrasse l'universalité des actes de la vie humaine.

Chez tous les peuples civilisés, les règles du devoir ont été tracées par les législations religieuses et politiques. Il n'est même pas de peuplade si sauvage où l'on n'ait trouvé quelque ébauche des principes qui doivent régir les rapports des hommes entre eux ”. (Grand dictionnaire universel du XIXe siècle)

Notons-le toutefois, ce rapport de la morale à la politique que l'étude du terme “devoir ” permet de qualifier comme rapport du général au particulier ou de l'abstrait au concret peut être contesté. En effet, le devoir envers soi-même, cher aux moralistes, peut bien aussi être opposé à celui que certains théoriciens font naître d'un contrat qui suppose au moins deux parties contractantes. Le premier regarde alors la morale au sens strict du terme et l'intériorité de la conscience, le second ouvre, lui, le champ d'un devoir autre, proprement politique, issu du contrat entre l'individu et la communauté à laquelle il appartient. Morale et politique s'éloignent alors l'une de l'autre et l'on tiendrait ici l'une des raisons, sinon l'origine, d'une conception du politique qui exclut par principe le souci de l'action vertueuse au bénéfice de l'émergence d'une morale proprement politique.

Le devoir au sens abstrait (le terme désigne alors l'obligation morale considérée en elle-même et, en général, indépendamment de telle règle d'action particulière), s'il peut bien être rattaché à la catégorie plus générale de l'action, n'a guère usuellement qu'une signification éthique. Cela fait-il pour autant du fait moral ainsi désigné par le devoir une vertu ? Rien n'est moins certain.

Le devoir appartient donc à une zone de l'éthique, de la conduite humaine que les préceptes moraux peuvent ne pas atteindre. Agir par devoir c'est agir selon une obligation morale, mais ce n'est pas nécessairement agir de manière vertueuse. Cette remarque permet d'entrevoir le rapport complexe qu'entretient le devoir avec la morale. Pour que le devoir soit pleinement intégré au champ de la conduite vertueuse, il faut que l'action qu'il désigne soit en elle-même conforme à la morale mais le devoir à proprement parler peut fort bien ne pas rencontrer la morale et répondre à d'autres valeurs, notamment politiques.

Ainsi le terme est-il porteur de toutes les tensions et de tous les déchirements que la confrontation de la morale à d'autres impératifs peut engendrer.

*“ Je conçois vos douleurs. Mais un devoir austère,
Quand mon père a parlé, m'ordonne de me taire ”*

Racine *Andromaque* III, 4.

LE DEVOIR ET LE DROIT :

“ Le sens révolutionnaire est un sens moral. Le sentiment du droit, développé, développe le sentiment du devoir ” Victor Hugo *Les misérables* Quatrième partie ch.VII

“ Grand esprit, grand droit, grand devoir ” Victor Hugo *Tas de pierres*

Le bel engendrement évoqué par Victor Hugo ne fut que tardivement traduit dans la déclaration des droits de l'homme et du citoyen. L'abbé Grégoire, qui souhaitait que la déclaration de 1789 soit complétée par une “déclaration des devoirs ” ne fut pas entendu et il faut attendre 1795 pour que les “devoirs ” soient intégrés au texte fondateur de la société moderne. La constitution de l'an III qui, pour cette mention explicite des devoirs de l'homme et du citoyen, fut considérée par ses détracteurs comme réactionnaire, ne consacre pas moins de neuf articles à ces devoirs même si les droits, qui d'ailleurs viennent en premier, en comptent, quant à eux, vingt-deux.

“ Tous les devoirs de l'homme et du citoyen dérivent de ces deux principes, gravés par la nature dans tous les cœurs :

Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fit.

Faites constamment aux autres le bien que vous voudriez en recevoir. ” (Déclaration des droits et des devoirs de l'homme et du citoyen, “ Devoirs ”, article II)

A partir de la déclaration de 1848, les juristes se sont attachés à distinguer les droits liés à l'exercice de la liberté et les droits de créance que l'individu est en droit de réclamer à la société (que l'on songe, notamment, au fameux débat sur le droit du travail entre Tocqueville et Félix Pyat).

La constitution de 1946 a sensiblement accru les droits créance, en ajoutant par exemple le droit au logement. En comparaison de l'importance croissante que prennent, à travers l'histoire, les droits dont la réalisation est exigée de la société, force est de constater que l'on exalte moins les droits inhérents à la personne. Cette tendance à la collectivisation du droit trouve son pendant du côté des devoirs : ce qui est droit pour les uns devient devoir pour la société ou l'Etat.

Notons que cette inflation de droits imposés à la collectivité, sans doute un trait caractéristique de notre époque, ne s'accompagne pas d'un mouvement semblable s'agissant des devoirs. Ainsi faut-il attendre l'avant-dernier article de la déclaration universelle des droits de l'homme pour lire le mot “devoirs ” :

“ L'individu a des devoirs envers la communauté dans laquelle seul le libre et plein développement de sa personnalité est possible ” (Art. 29).

Et si le glossaire juridique se montre moins réticent à faire cette association (ainsi l'autorité parentale est-elle définie comme “l'ensemble des droits et devoirs des parents sur leur enfant légitime, naturel ou adoptif, jusqu'à sa majorité ou son émancipation : devoir de le protéger, de le nourrir, de l'héberger [...] droit de lui interdire certaines fréquentations, de choisir sa religion [...] ”), la symétrie peut parfois donner lieu à une opposition frontale :

“ Nos devoirs –ce sont les droits que les autres ont sur nous”(Nietzsche, Aurore)

ACTUALITE

SENS ABSOLU :

Le sens à la fois fort et abstrait du devoir est très présent dans le discours contemporain. On le retrouve notamment dans le registre politique, lorsque celui-ci s'aventure sur les terres de l'éthique ou de la morale. Ainsi le désormais célèbre mot de Lionel Jospin, prononcé à la fin du second septennat mitterrandien et revendiquant un “droit d'inventaire ”, se retrouve-t-il subtilement détourné par Jean-François Copé, un des représentants du camp opposé qui entend infliger au gouvernement, dans un livre éponyme, un “devoir d'inventaire ”.

Mais c'est sans doute l'expression “Devoir de mémoire ” qui reçoit les plus grandes faveurs de la presse et plus généralement du discours public. Le “Devoir de mémoire ” est apparu dans le sillage de la lutte contre l'oubli des crimes et de la barbarie de la dernière guerre. Ainsi “l'Association du devoir de mémoire ” se propose-t-elle de réunir, via l'Internet notamment, tous les moyens et toutes les personnes pour que l'ampleur du crime hitlérien ne s'efface pas lentement des mémoires. En 1998, Roland Ries, alors maire de Strasbourg, “a eu à cœur de se rendre à Oradour, puis à Tambov. Pour un devoir de mémoire, mais aussi pour dépasser le passé ”, a-t-on pu lire à l'époque dans *Strasbourg-Magazine*. Mais la fortune qu'a connue cette expression a très vite conduit à l'extension de son emploi à des registres plus légers. C'est, par exemple, le promoteur du projet d'un mémorial du franc français qui estime qu'un “devoir de mémoire est dû au franc français ”.

D'une manière plus générale, nombreux sont les devoirs que la société se voit imposer en lieu et place des individus afin d'assumer leurs erreurs ou les défaillances dont ceux-ci se sont rendus coupables. Le devoir concerne de moins en moins les individus et l'on assiste à un mouvement de collectivisation semblable à celui du droit. Tout se passe comme si l'individu n'était plus assez fort, et ce, en dépit de l'individualisme exacerbé qui a largement cours aujourd'hui, pour assumer lui-même ses responsabilités et les conséquences éventuelles de ses actes. C'est de plus en plus à la collectivité, société ou Etat, de prendre en charge les fautes ou les erreurs supposées de l'individu. Ainsi s'érode petit à petit le devoir alors que, tout comme l'honneur, le terme se maintient en trompe-l'œil dans le discours politique et que les droits sont chaque jour de plus en plus nombreux.

L'OBLIGATION MORALE PARTICULIERE :

Se prononçant sur le bilan de l'opération "mains propres" et souhaitant se défendre contre les accusations portant sur les méthodes employées pour mettre au jour les réseaux mafieux, l'un des piliers de l'équipe des juges milanais insiste : " nous n'avons fait que notre devoir en enquêtant au moindre soupçon de corruption ". On le voit bien : revendiquer le devoir en ce sens participe très souvent d'une stratégie de défense. Celui qui fait son devoir, les moyens fussent-ils sujets à caution, peut en principe se considérer à l'abri des critiques et des remises en cause. On connaît la fortune de cette argumentation dans les procès intentés à tels hauts fonctionnaires ayant exercé leurs fonctions sous l'Occupation. A cet égard, on a pu entendre certaines voix s'élever contre cette instrumentalisation du devoir à des fins aussi contestables. Lorsqu'une jeune chercheuse en sciences politiques qui a consacré son mémoire de fin d'études à Edouard Bonnefoy lui donne comme sous-titre "un devoir de désobéissance", elle fait bien davantage que de simplement suggérer qu'un même devoir peut se porter sur un autre objet. Du devoir d'obéissance à celui de désobéissance s'opère aussi le passage de l'obligation particulière déterminée par un système, en l'occurrence administratif, à l'obligation morale dans son caractère le plus absolu.

LES DEVOIRS DE L'ECOLIER :

Une étonnante persistance mérite sans doute d'être soulignée face au recul général des devoirs au sein de la société, c'est celle des fameux "devoirs à la maison" instaurés par Jules Ferry. Ces travaux exigés par son maître à l'écolier connaissent de régulières attaques, au nom de nouvelles méthodes d'enseignement et, le plus souvent, de la prise en compte grandissante de l'équilibre des enfants et de leurs besoins en terme de temps libre et de loisir. Toutefois, les devoirs s'adaptent et demeurent. Ainsi, s'il est généralement admis que rares sont aujourd'hui les enfants pouvant disposer de l'aide précieuse d'un de leurs parents et encore plus rarement de celle d'un précepteur, les sites Internet et les logiciels foisonnent qui proposent aux enfants de les accompagner et de les soutenir dans leurs tâches post-scolaires. Ce palliatif technologique revêt la plupart du temps une dimension ludique qui pourrait même conférer aux fastidieux devoirs une nouvelle dimension gage de leur longévité.

POUR ALLER PLUS LOIN

Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des arts et des métiers, article "droit naturel", Diderot.
Boutang P., *La politique considérée comme un souci*, Froissart, 1948.
Dabin J., *Théorie générale du droit*, Dalloz, 1969.

Nancy, J-L., *L'impératif catégorique*, Flammarion, 1983.
Morange J., *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, PUF, 1988.
Delattre M., *Le devoir*, Quintette, 1991.
Lipovetsky G., *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Gallimard, 1992.
Ricoeur P., *Le juste*, Esprit, 1995.
Rawls J., *Le droit des gens*, Esprit, 1996.
Dijon X., *Droit naturel t1, Les questions du droit*, PUF, 1998.
Aglo J., *Norme et symbole : les fondements philosophiques de l'obligation*, L'Harmattan, 2000.
Kattan E., *Penser le devoir de mémoire*, PUF, 2002.

[RETOUR AU SOMMAIRE](#)

CHAPITRE IV

CONFIANCE-FIDÉLITÉ

CONFIANCE

La foi laïque

ORIGINES

Le mot est un composé tardif (XV^e siècle) du simple *fiance*, calqué sur le modèle du latin *confidentia*. Il est peu employé, les auteurs continuant à lui préférer, pour traduire la notion de “confiance en quelqu’un”, le mot ancien *fiance* profondément ancré dans l’usage par ses résonances religieuses et juridiques.

HISTOIRE

1.) - Autrefois doublet de “confiance”, “confiance” désigne le fait de croire avec assurance, de se fier à quelque chose ou à quelqu’un.

“*On compte en hébreu quatorze synonymes pour exprimer la confiance en Dieu*” (E. Renan)

Si le *Richelet* retient la confiance en Dieu et en ses Saints comme sens dominant, l’usage laïc et psychologique s’impose bientôt et distingue la confiance de la “foi”. “Confiance” a dès lors plus d’analogie avec “espérance” et implique un sentiment de sécurité.

Au XVII^e siècle, le terme prend la nuance d’“assurance”, de “hardiesse” :

“*Bonne opinion qu’on a de quelque chose sur laquelle on se fie, on s’assure. Il ne faut point avoir trop de confiance aux choses du monde. Million Crotoniate périt pour avoir trop de confiance en sa force. La confiance qu’on a en Dieu fait affronter toutes sortes de périls. Ce Prince a une entière confiance en ses Ministres, il se repose sur eux de ses affaires les plus importantes*”
Furetière

En 1784, la sphère de la pensée politique voit naître l’expression “abus de confiance” :

“*C’est aux princes à veiller sur l’abus de confiance de ceux qui les entourent*” (Jean-Nicolas Démeunier *Encyclopédie méthodique*).

2.) - Ensuite, les définitions évoluent peu. Pour tous les dictionnaires que nous avons consultés la confiance est avant tout un sentiment qui fait que l’on se fie à quelqu’un, une espérance ferme placée en quelqu’un. La confiance désigne alors la croyance spontanée ou acquise en la valeur morale, affective, professionnelle etc., d’une autre personne.

“*La confiance est la véritable base du bonheur social ; sans elle il n’y a que des tyrans et des esclaves*” (Portalis)

“*Il restaurait la confiance, ce capital illimité des nations*” (Lamartine)

Notons que cette qualification de la relation interpersonnelle peut aussi concerner le rapport à une chose ou à une entité plus abstraite :

“... ces anciennes et ordinaires opinions me reviennent encore souvent en la pensée, le long et familier usage qu’elles ont eu avec moi leur donnant droit d’occuper mon esprit contre mon gré, et de se rendre presque maîtresses de ma créance. Et je ne me désaccoutumerai jamais d’y acquiescer, et de prendre confiance en elles...” (Descartes)

De là, la confiance peut aussi désigner l’espérance ferme que les autres placent en vous. *Inspirer confiance, perdre la confiance, donner sa confiance*. Par analogie, la confiance en ce sens peut porter sur une chose (*avoir confiance en un remède*).

Cette acception psychologique a gagné le champ de la politique et de ses pratiques. La *Question de confiance* désigne la procédure par laquelle un gouvernement met en jeu sa responsabilité en demandant à une assemblée parlementaire d’approuver sa politique, et le *Vote de confiance*, le vote marquant l’approbation de la politique du gouvernement. De manière plus générale mais sans sortir du vivre-ensemble, la confiance peut signifier le sentiment de sécurité qu’inspire la stabilité d’un gouvernement, la situation des affaires... L’expression “faire confiance à” est d’ailleurs née du jargon parlementaire et répugne au bon style qui doit préférer “avoir confiance en”.

3.) - Un troisième sens, plus récent, regarde plus spécifiquement la conduite personnelle. C’est celui où la confiance désigne le sentiment de sécurité qu’éprouve celui qui compte sur lui-même, qui se fie en lui-même. Cette assurance que l’on peut avoir en ses ressources propres ou en son destin peut être excessive ou injustifiée. L’excès de confiance en soi peut alors se muer en présomption ou en vanité.

“*La confiance de plaire est souvent un moyen de plaire infailliblement*” (La Rochefoucauld)

“*Tant de victoires avaient donné aux Suédois une si grande confiance qu’ils ne s’informaient jamais du nombre de leurs ennemis mais seulement du lieu où ils étaient*” (Voltaire)

NOTICE

LE CIMENT DE LA SOCIABILITE :

La confiance est un sentiment porté avant tout vers l’autre qu’il soit une personne, une chose, Dieu ou une entité abstraite. D’autre part, la confiance est historiquement d’abord confiance en Dieu, et en cela très proche de la foi. Les mots latins *fides* (foi) et *foedus* (pacte, accord, alliance) proviennent de la même origine indo-européenne (*beidh-*), qui suggère d’une manière générale l’idée de confiance, et la foi est avant tout définie comme un engagement durable de la confiance.

Cette double origine (dans la relation à ce qui n’est pas soi et dans la croyance religieuse) donne à la confiance une place toute particulière dans le registre du vivre-ensemble, qui dessine la sphère du politique au sens large du terme.

Il est remarquable que le vocabulaire politique rejoigne ces enjeux fondamentaux à travers des expressions qui, pour être passablement affaiblies par leur usage et la technicité que le Droit leur a prêtée, n’en renvoient pas moins aux questions, cruciales pour un gouvernement et une société libres, de la responsabilité et de la représentativité.

La confiance témoigne du lien entre la dimension affective de tout jugement et de toute action qui en découle et ces relations dont on ne doit jamais oublier qu’elles mettent en jeu des personnes c’est-à-dire des sujets doués de sensibilité, qui pensent, croient et jugent. La confiance est un sentiment, elle regarde en cela l’intériorité de la personne, ce qu’elle ressent “en son cœur”, mais c’est un sentiment social, par lequel cette intériorité s’exprime envers les autres et parmi eux.

“ Il se portait bien, il avait bonne mine ; sa réputation était établie tout à fait. Les campagnards le chérissaient parce qu’il n’était pas fier. Il caressait les enfants, n’entrait jamais au cabaret, et, d’ailleurs, inspirait de la confiance par sa moralité ” (Flaubert, Madame Bovary)

La confiance ne “ colore ” pas seulement certains rapports sociaux et politiques, elle les traverse tous de part en part et sans doute les détermine largement. La confiance lance un pont entre la morale et la politique, elle nous rappelle que celle-ci ne saurait jamais qu’artificiellement et non sans périls s’émanciper tout à fait de celle-là.

UNE NOTION CENTRALE POUR LA SOCIOLOGIE :

C’est par la question de la loyauté, du plus haut intérêt pour le sociologue, que la confiance a conquis dans cette discipline le statut de notion centrale. L’étude de la loyauté conduit la sociologie à s’interroger à la fois sur les conditions auxquelles un groupe est cohérent et sur celles auxquelles les membres du groupe peuvent se faire confiance. Il s’agit notamment de chercher à savoir dans quelle mesure la confiance que nous plaçons dans un de nos partenaires dépend de sa loyauté vis-à-vis du groupe.

Le mot “ confiance ” reçoit donc dans cette science une acception très précise : il désigne le fait d’attendre d’autrui des comportements favorables, par opposition aux conduites de méfiance, et c’est la famille ou la communauté symbolique qui dessine communément les lieux des rapports confiants.

Les sociologues notent également que la confiance, qui est une composante importante des activités sociales, donne lieu à de multiples interventions visant à la vérifier, à la développer ou à en sanctionner l’absence dans des différents secteurs d’activité. Ainsi dans les entreprises les rapports entre les agents suscitent des attentes complémentaires dans les limites du travail commun et il faut souligner l’importance des rapports de confiance et de méfiance pour le fonctionnement des organisations.

Au niveau politique, la perte de confiance est une menace permanente pour les détenteurs du pouvoir. En démocratie, les élections peuvent être considérées comme une procédure répétitive visant à redéfinir ou à vérifier la confiance, forte ou limitée, que les citoyens ont en leurs dirigeants.

Du point de vue psychologique, l’importance de la confiance en soi et de ses différentes modalités fait l’objet d’une étude très attentive selon l’axe, notamment, du rôle que peut jouer la socialisation dans la formation de cette confiance par le biais des identifications et des représentations collectives positives.

ACTUALITE

UN USAGE DU TERME SYMPTOMATIQUE DE LA CRISE DES VALEURS MORALES :

Aujourd’hui, tout se passe comme si la confiance qui naît dans le sillage de la foi pour désigner le sentiment qui fait que l’on se fie à quelqu’un et, par extension, la croyance spontanée ou acquise en la valeur morale, affective, professionnelle etc., d’une autre personne avait déserté le champ du discours public. Cette conception maximaliste de la confiance, qui la place aux côtés de la loyauté et qui témoigne de la plus grande exigence morale, semble avoir perdu sa place. Cette confiance-là perdure bien mais, pour ainsi dire, négativement.

Que l’on se tourne, par exemple, du côté de la parole politique où la confiance définie comme condition du vivre-ensemble, et plus particulièrement du transfert de la responsabilité et du

pouvoir d'agir qui définit la démocratie représentative, devrait logiquement occuper une place centrale. Or, si le mot est certes omniprésent dans les discours des hommes politiques, c'est à la plupart du temps sur le mode de l'absence, de la perte et de la nécessaire reconquête. On ne compte pas les articles de presse qui constatent la "profonde crise de confiance" qui ébranle notre société ou, plus sobrement, la "perte de confiance" des citoyens en la chose politique et en ceux qui l'incarnent. La confiance, qui détermine et qualifie de manière morale une relation interpersonnelle, est le plus souvent dans ce registre ce qui a été trahi, ce qui est perdu, ce qu'il faut retrouver etc. Symptôme aigu de la déliquescence du sens de l'intérêt général et de la montée en puissance de l'individualisme et du pragmatisme le plus étroit, cet usage du mot "confiance" nous renvoie à une société où le politique doit multiplier les preuves, et surtout les signes, afin de montrer qu'il est digne de cette confiance et par suite, du mandat qu'il brigue. On ne s'étonnera pas dès lors de voir la confiance érigée, par déclarations interposées, en arme rhétorique. Ainsi Jacques Chirac, dans un entretien accordé au *Figaro* peu de temps avant le premier tour des élections présidentielles, choisit-il d'insister sur le fait que le candidat Lionel Jospin ne fait "pas spontanément confiance aux hommes et aux entreprises pour manifester du dynamisme et créer de la richesse". Comme en réponse, le Premier ministre se défend d'avoir fait un plan de rigueur et affirme avoir su "recréer la confiance". Quant à l'Observatoire sur la pollution, dont il annonce la création, il faut le considérer comme "un outil de restauration de la confiance des Français envers la fonction publique et le monde scientifique" (*Le Figaro*).

De manière plus générale, la confiance qui reprend à la croyance religieuse la force d'un sentiment qui n'exige ni preuve, ni signe, ni garantie pour être accordé, semble avoir laissé sa place à une forme de confiance bien curieuse si l'on y songe puisqu'elle repose pour subsister sur ce que, précisément, elle est censée exclure : des gages, un contrat, un engagement explicite. "Le contrat de confiance" : ce slogan publicitaire très populaire témoigne de manière anecdotique mais significative de cette dérive. L'oxymore est exemplaire. Par définition, un contrat signé entre deux parties a pour fonction de se substituer à un rapport de confiance dont, pour diverses raisons, on peut douter qu'il existe. Que peut bien alors signifier l'expression un "contrat de confiance" si ce n'est que la confiance en question, comme vidée de sa force intrinsèque, doit s'appuyer sur un contrat pour conquérir un minimum d'existence et d'efficacité ? Aujourd'hui, la confiance exige presque toujours des preuves, des gages, des garanties, autrement dit tout ce dont, selon son acception première, elle devrait permettre de se passer.

RECU DE LA RELATION INTERSUBJECTIVE :

Au constat de ce glissement s'ajoute celui du recul de plus en plus grand pris dans les usages du mot "confiance" par la relation entre deux ou plusieurs personnes au profit de la relation d'un individu à une technique, à un objet ou à toute autre entité non humaine. Autre témoignage sans doute du triomphe de l'individualisme, la confiance est de plus en plus évoquée pour désigner le rapport serein et sûr qu'un individu peut entretenir avec un ou plusieurs objets. Le domaine des nouvelles technologies de l'information et de la communication est particulièrement friand de cet usage du terme. La généralisation de l'Internet a conduit à une multiplication des échanges électroniques et donc des risques en termes notamment de confidentialité et de sabotage industriel. C'est sans doute la raison pour laquelle la confiance en cet outil et les moyens de l'assurer connaît, depuis quelque temps, une fortune sans précédent. C'est, par exemple, telle société de conseil et d'ingénierie qui s'est spécialisée dans les "technologies de confiance sur Internet" et propose aux grandes entreprises et aux administrations une "analyse stratégique, une définition fonctionnelle et une mise en place des solutions de confiance" que celles-ci peuvent rechercher. Évidemment, cet usage prolifique du mot "confiance" est très loin de signifier un retour, sur un champ inattendu, de

la morale et du sentiment de loyauté dont on a vu qu'il traversait une crise aiguë dans le domaine politique. La confiance dont il est question ici ne se conquiert pas à la faveur d'une moralisation des utilisateurs et des usages. Tout à l'inverse et une fois de plus, elle se résume à l'accumulation de gages et de signes qui, dans ce domaine, prennent les noms de "chiffrement", d'"encodage", de "techniques de verrouillage", de "processus d'identification" ou encore d'"accès réservé".

Mais le domaine des nouvelles technologies n'a pas l'apanage de ce glissement de la relation de confiance vers un rapport des individus non à d'autres individus mais à des objets. Ainsi, quotidiennement les journalistes économiques évoquent la confiance dans le marché ou dans la bourse. N'espérant peut-être plus susciter lui-même ce sentiment, tel responsable politique souhaite publiquement que se développe "la confiance en [son] projet" et bascule du même coup du côté de cette rhétorique commerciale que les grandes firmes maîtrisent si bien. Une société américaine de restauration rapide qui a subi de plein fouet la crise la "vache folle" travaille ardemment à reconquérir "la confiance des consommateurs" et pour se faire elle choisit de multiplier les signes et les gages : "traçabilité" et garantie de l'origine de la viande, ouverture des usines aux journalistes ou à quelques consommateurs soigneusement choisis, etc.

Ce recul de la relation intersubjective s'agissant de la confiance prend une tournure originale dans la pensée d'Alain Peyrefitte. En effet, du *Sentiment de confiance* en 1947 à *La Société de confiance* en 1995 en passant par *Le Mal français* en 1976, ce n'est pas les individus à proprement parler que la confiance concerne mais la totalité ou à tout le moins l'ensemble que ceux-ci constituent en tant qu'ils participent d'une société, en l'occurrence la société française. Ainsi que le rappelait Pierre Moinot dans l'hommage qu'il prononça le 9 décembre 1999,

"L'homme de réflexion, l'ancien normalien fonde son œuvre littéraire sur une idée de libéralisme éclairé selon laquelle les sociétés ne progressent que par la confiance [...]. L'idée, née de son expérience chinoise, selon laquelle chaque nation est marquée par des caractères profonds et quasi irréversibles nés de l'histoire, et qui en même temps la construisent, domine Le Mal français que les "forces de la confiance", encore une fois, doivent combattre".

TRIOMPHE DE LA CONFIANCE EN SOI :

Si la montée de l'individualisme s'accompagne d'un recul ou d'une dénaturation de la confiance aux deux premiers sens du terme, elle a aussi pour effet notable de contribuer à l'extension de la "confiance" à la troisième des trois principales acceptions recensées. Il apparaît en effet que, de nos jours, le terme conserve un sens fort lorsqu'il désigne l'estime de soi et l'assurance que l'on peut avoir en ses ressources, en son mérite propre ou en sa destinée. Les hommes politiques, qui cherchent tous à conquérir la confiance des électeurs et déplorent unanimement la perte de confiance des Français, doivent aussi montrer qu'ils croient eux-mêmes à la légitimité et la pertinence du combat qu'ils mènent. C'est sur ce point qu'intervient régulièrement la confiance en sa troisième acception : Lionel Jospin "a confiance dans la victoire du 5 mai", François Bayrou "garde confiance" malgré des sondages très peu favorables... Mais cette confiance-là est bien différente de celle que la morale doit produire et dont la démocratie ne saurait se passer ; il ne s'agit ni plus ni moins que de la confiance que toute personne placée dans des conditions de compétition ou face à des enjeux particulièrement importants doit savoir développer pour l'emporter. C'est de cette même confiance que nous parlent les journalistes sportifs lorsqu'ils évoquent, par exemple, "les Tricolores qui partent en confiance à l'assaut du Tournoi des six nations" (*Midi-Olympique* mars 2002) ou lorsqu'ils rapportent les propos de tel champion de golf qui "se sent en confiance" pour emporter les *Masters*. Le triomphe de cette confiance -paradoxe au regard des origines du mot puisqu'elle se développe sans l'altérité, dans le rapport de soi à soi- trouve sa traduction exemplaire dans le succès d'édition que remportent depuis quelques années les

ouvrages consacrés à la restauration ou à la construction de ce sentiment bien particulier (*L'estime de soi-s'aimer pour mieux vivre avec les autres* C. André, F. Delors, O. Jacob, Paris 1999 ; *La confiance en soi* Lionel Bellanger, E.S.F, Paris, 1999 ; *Foi en soi et confiance fondamentale*, C. Breton, Cerf, Paris, 1987 ; *Confiance en soi*, B. Chicaud, Bayard, Paris, 2001 ; *Avoir confiance en soi*, S. Famery, Editions d'Organisations, Paris, 2001 etc.). Venu des États-Unis, où certains se sont spécialisés dans l'exploitation de ce filon qu'est devenue la psychologie vulgarisée, ce courant éditorial multiplie les ouvrages qui proposent, comme autant de recettes, un certain nombre de méthodes pour affronter une vie sociale et professionnelle semée d'embûches : faire face au stress, arrêter de fumer, fonder une famille, développer de bonnes relations avec ses collègues de bureau etc. Or il est frappant de constater que, quel que soit le domaine abordé, la confiance en soi est régulièrement convoquée comme le remède à tous les maux et la clef universelle. Cette tendance est si forte que nos recherches nous ont conduits à découvrir que la confiance était même aujourd'hui une marque déposée auprès de l'institut national de propriété industrielle par une mystérieuse société proposant une méthode prétendue révolutionnaire pour arrêter de fumer en trois jours et s'étant baptisée "association confiance".

POUR ALLER PLUS LOIN

Encyclopédie de Diderot et d'Alembert, article "confiance" signé de Diderot.
La Rochefoucauld, *Recueil de pièces d'histoire et de littérature*, 1731, T. I p.32 et suivantes.
Grand dictionnaire universel du XIXe siècle Larousse, article "confiance".
Bachelard G., *Poétique de l'espace*, P.U.F., 1957, p.102.
Peyrefitte A., *Le mal français*, Plon, 1976 et *La société de confiance*, Odile Jacob, 1995.
Bernoux P., Servais J-M., *La construction sociale de la confiance*, Association d'économie financière, 1997.
Thuderoz C., *La confiance*, G. Morin, 1999.
Laufer R., Orillard M., *La confiance en question*, L'Harmattan, 2000.

RETOUR AU SOMMAIRE

FIDÉLITÉ

Composer le passé au présent

ORIGINES

Fidélité est un emprunt savant au substantif latin *fidelitas*, dérivé du très usuel *fides*, qui a pris toute son extension dans le domaine du droit en latin classique, où il traduit à la fois la notion d'engagement solennel et le respect à la parole donnée.

ANCIEN FRANÇAIS ET LATIN MÉDIEVAL

Tandis que le substantif *foi* conserve en ancien français la polysémie de *fides*, étendue dans la langue de l'Eglise à la croyance, *fidelitas* traduit en latin médiéval, puis en français, une réalité propre à la civilisation d'alors.

Dans la société féodale, la notion de fidélité est fondamentale : sur elle repose la force et la spécificité de la relation vassalique. En latin médiéval, la *fidelitas* fait en effet référence au lien contractuel de la "recommandatio", par laquelle un homme libre entre dans la dépendance d'un plus puissant que lui et se constitue son vassal : à partir du VIII^e siècle, ce lien vassalique est entériné par un serment qui énonce et renforce l'engagement du fidèle de haut rang à son seigneur. Dans le vocabulaire féodal, la *fidelitas* se rapporte donc au serment proprement dit, au rituel de l'hommage qui l'accompagne et, de façon plus générale, à la relation, incondionnelle et sacrée, ainsi instituée. Pour le seigneur comme pour le vassal, la *fidelitas* féodale se traduit alors par des devoirs et fait référence au respect des engagements qui conditionnent leur comportement mutuel : pour le vassal, outre l'obligation de ne pas nuire, devoir d'aide et de conseil ; pour le seigneur, devoir d'assistance et attribution d'un fief (*honor*).

Par la suite, avec la multiplication des hommages, un noble peut être vassal de plusieurs seigneurs. La fidélité devient alors une notion relative, dont le caractère incondionnel est en pratique difficile à préserver. Au XI^e siècle, l'institution de l'hommage "lige", réservant la fidélité d'un vassal au premier seigneur auquel il avait prêté serment, tente de résoudre cette contradiction, qui résulte de la transformation en profondeur du système féodal : conditionnée par le fief à partir du XI^e siècle, la relation vassalique n'est plus à proprement parler constituée par le serment de fidélité. Son maintien et la force symbolique du rituel qui l'accompagne témoignent pourtant de l'importance de la foi jurée dans la civilisation médiévale, comme le montrent les exploitations du motif dans la littérature française des XII^e et XIII^e siècles.

Sur le plan lexicologique, l'ensemble de la notion que recouvre la *fidelitas* médiévale est traduit en ancien français par son héritier phonétique "feauté" (et ses variantes : *foyaute*, *fealtie*, etc.), par *foi*, d'emploi plus fréquent et beaucoup plus étendu, ou par *amour*, qui fait plus précisément référence à l'attachement du vassal à son suzerain. La *feauté* renvoie à la fois à la parole (la foi jurée) et au rituel qui l'accompagne. Cette acception explique les emplois fréquents du substantif comme complément du verbe "faire" : "faire feauté", c'est se prêter au rituel du serment. Mais, contrairement à *hommage*, les emplois du substantif ne sont pas réservés à l'engagement d'un vassal à son suzerain.

Le substantif savant *fidelité* apparaît dans la langue à la fin du XIII^e siècle et reprend les acceptions juridiques portées par son homologue latin : il renvoie à l'engagement vassalique proprement dit, aux devoirs qu'il implique, à l'attachement qu'il instaure. Au pluriel, il fait plus

concrètement référence à l'expression de cet engagement, comme le montre cet exemple relevé par le *Dictionnaire du Moyen Français Informatisé* :

“ *mondit seigneur de Bourgoigne fera a son filz et successeur en la couronne de France les hommages, fidelitez et services qu'il appartient* ”. (*Histoire de Lille*, 1435)

Dans la série synonymique, *fidelitez* a ici remplacé l'ancien *fealté* ; le pluriel et la détermination des trois substantifs traduisent de façon plus protocolaire les détails du rituel qui valide le serment.

Fidélité connaîtra dans la langue des élargissements de sens qui font sortir le substantif du champ de la féodalité. Ces extensions sémantiques sont en ancien français préparées par les exploitations métaphoriques du lexique de la féodalité : appliquée dans la littérature courtoise à la relation amoureuse, *foi* et *feauté* dénotent l'engagement vassalique que l'amant contracte envers sa dame, tenue pour une suzeraine. Dans ces emplois, la métaphore reste vive, l'élargissement ne traduisant pas un affaiblissement du sens. La structure narrative de la *Chastelaine de Vergy* repose par exemple sur le conflit insoluble entre deux serments également exclusifs, qui lient dans deux mondes symboliques parallèles le chevalier à son seigneur et à sa dame.

Bibliographie : Favier (Jean), “ fidèle, fidélité ”, *Dictionnaire de la France médiévale*, Paris, Fayard, 1993, pp. 410-1.

HISTOIRE

1.) Clé de voûte de la société féodale, la *fidélité* reste d'abord au XVI^e siècle la qualité morale de celui qui respecte un engagement. Elle présente un caractère sacré dans la mesure où Dieu est considéré comme témoin de tout serment :

« *La vengeance de Dieu fera la jouxte,
Fidélité montrera sa puissance,
Maudit sera qui rompra l'alliance.* »

(Gringoire, *L'union des princes*, 1509)

L'allégorie donne de la conception de cette vertu une représentation concrète :

« *Au milieu de celle chambre, y avait aussi (comme en la première) un pilier fait en façon de pierre lazurine, et dessus, une statue de fer bruni, en figure féminine, ayant une des mains contre sa poitrine à l'endroit du cœur, et l'autre étendue comme la présentant à paume ouverte : c'était l'image de Foi ou Fidélité, ferme et infrangible comme le fer, et constante comme un roc, tenant et paraisant ce qu'est promis, de cœur et de fait.* » (Aneau, *Alector ou Le Coq : histoire fabuleuse*, 1560, t. 1, chapitre XXIV)

Foi et *fidélité* nomment ici deux notions contiguës : la foi est la parole donnée ; la fidélité est la qualité par laquelle cette parole est tenue.

Ultérieurement, ce n'est plus Dieu mais l'institution sociale qui sert de témoin aux serments et en garantit la valeur.

« *Il est certain que les supérieurs des trois maisons de jésuites de Paris ont passé, à la fin de ce mois, une déclaration authentique devant deux notaires, qui contient des protestations de leur soumission et de leur fidélité et attachement à la personne du roi, et contre tout ce qu'on leur impute dans les arrêts du parlement.* » (Barbier, *Chronique de la Régence et du règne de Louis XV*, 1718-1763, t. 7 (1761))

La fidélité trouve son point de départ dans des engagements de différents types.

Dans la religion chrétienne, le baptême fonde une fidélité religieuse, et la «profession de foi» renouvelle cet engagement :

« *J'avoue derechef et renouvelle la sacrée profession de la fidélité faite de ma part à mon Dieu en mon baptême, renonçant au diable, au monde et à la chair, détestant leurs malheureuses suggestions, vanités et concupiscences, pour tout le temps de ma vie présente et de toute l'éternité.* » (Saint François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, 1619, Première partie, chapitre XX)

En ce domaine, le mot *fidèle* peut prêter à une double interprétation : les «fidèles» sont fidèles en ce sens qu'ils se conforment à l'engagement que constitue le baptême, mais aussi, et c'est l'interprétation la plus commune, en ce sens qu'ils ont la foi, prise dans son acception subjective cette fois, c'est-à-dire qu'ils croient en Dieu.

Les serments échangés entre un homme et une femme dans le mariage fondent une fidélité présentée longtemps de façon asymétrique. Dans la littérature comme dans les exemples lexicographiques, c'est en effet toujours de la fidélité des femmes qu'il est question.

« *Sur ses vieux jours, [Hans Carvel] épousa la fille du bailli Concordat, jeune, belle, frisque, galante, avenante, gracieuse par trop envers ses voisins et serviteurs. Dont advint, en succession de quelques hebdomades, qu'il en devint jaloux comme un tigre et entra en soupçon qu'elle se faisait tabourer les fesses d'ailleurs. Pour à laquelle chose obvier, lui faisait tout plein de beaux contes touchant les désolations advenues par adultère, lui lisait souvent la légende des prudes femmes, la prêchait de pudicité, lui fit un livre des louanges de fidélité conjugale, détestant fort et ferme la méchanceté des ribaudes mariées, et lui donna un beau carcan tout couvert de saphirs orientaux.* » (Rabelais, *Tiers livre*, « Comment frère Jean reconforte Panurge sur le doute de Cocuage », 1552, chapitre XXVIII)

« *Une femme doit fidélité à son mari.* » (*Dictionnaire de l'Académie*, « Fidélité », 1694)

Dans la relation entre maître et valet, *fidélité* est employé avec la même asymétrie. C'est toujours de la fidélité des valets que l'on parle ; elle consiste au moins à ne pas trahir les intérêts du maître, au mieux à ne pas l'abandonner, quelle que soit sa situation :

« *J'ai vu la duègne le même soir, comme si j'eusse été dépêché par son patron : j'ai attaqué sa fidélité : elle m'a d'abord paru incorruptible : j'ai prodigué l'or, l'or ouvrit la tour de Danaé.* » (Rétif de la Bretonne, *La Paysanne pervertie*, 1784, Partie 7)

« *Ta fidélité à servir ta maîtresse dans la débauche, [t']a fait mettre à l'hôpital.* » (*Op. cit.*, Partie 8)

Par affaiblissement de ce type d'emploi, *fidélité* s'emploie comme synonyme de *probité* :

« *La petite Sophie dans son enfance entrant seule dans le cabinet de sa mère n'en revenait pas toujours à vide et n'était pas d'une fidélité à toute épreuve sur les dragées et sur les bonbons.* » (Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, 1762)

Selon le *Dictionnaire historique de la langue française*, ce sens, apparu en 1691, est « sorti d'usage aujourd'hui ».

Plus récemment, *fidélité* a été employé pour nommer le respect des engagements pris envers soi-même, bien que de tels engagements ne soient pas nécessairement assortis d'un véritable serment :

« *N'est-il pas souvent plus difficile, plus courageux, de persévérer, par fidélité à soi-même, dans une conviction, même ébranlée, que de secouer présomptueusement les colonnes, au risque de faire écrouler l'édifice ?* » Martin du Gard, *Les Thibault : La Mort du père*, 1929.

2.) Utilisé à propos des relations affectives, *fidélité* désigne la qualité de celui qui conserve son attachement à un être aimé. Cette seconde acception se distingue de la précédente par deux traits : d'une part elle articule à la notion d'engagement celle d'inclination ; d'autre part l'engagement y revêt un caractère non institutionnel.

Elle est très tôt évoquée à propos des relations de l'animal à l'homme. Le parangon en est le chien dont l'iconographie a fait la représentation symbolique de la fidélité :

« *Et si l'homme peut prendre exemple de fidélité au cheval, encore est-ce peu, ayant égard à celle que nous expérimentons en nos chiens, lesquels connaissant leurs maîtres, les flattent, chérissent, et en sont jaloux, les accompagnent par tout le monde, reconnaissent entre tous autres pour seigneur celui qui les nourrit.* » (Boaistuau, *Le Théâtre du monde*, 1558, Premier Livre)

Entre les êtres humains, la fidélité amoureuse unit si étroitement engagement moral et inclination que l'absence d'une de ces composantes vide de sens la notion :

« *La fidélité est donc cette attention continuelle par laquelle l'amant occupé des serments qu'il a faits, est engagé sans cesse à ne jamais devenir parjure. C'est par elle que toujours tendre, toujours vrai, toujours le même, il n'existe, ne pense et ne sent que pour l'objet aimé ; il ne trouve que lui d'aimable. Lisant dans les yeux adorés et son amour et son devoir, il sait que pour prouver la vérité de l'un, il ne doit jamais s'écarter des règles que lui prescrit l'autre.* » *Encyclopédie*, article « Fidélité », 1751-1772, Deuxième partie.

Par la notion d'engagement, cette fidélité conserve un caractère d'obligation morale, qui la distingue de la simple constance :

« *La fidélité en amour n'est pas la constance, mais c'est une vertu plus délicate, plus scrupuleuse et plus rare.* » (*Ibid.*)

Certains cependant réduisent la fidélité à son aspect affectif, la regardant dès lors avec quelque condescendance :

« *Sans doute je ne crois pas à la fidélité, qui n'est qu'une question de physiologie, mais je suis sûr que la reconnaissance existe.* » (Montherlant, *L'exil*, acte II, scène 4, 1929)

Dans cette acception affaiblie, *fidélité* peut, par extension, s'employer à propos de la relation avec une entité et non directement avec une autre personne :

« *C'est ainsi que, par sa fidélité aux idées de son aïeul le duc de Bourgogne, Louis XVI a provoqué la révolution.* » (Bainville, *Histoire de France*, 1924, tome deuxième)

« *Par fidélité à la petite fille que je fus à Bordeaux et qui, après être allée chercher le pain, en grignotait elle aussi sournoisement, délicieusement, au retour, le bout craquant et doré...* » (Claude Mauriac, *La Marquise sortit à cinq heures*, 1961)

Le *Dictionnaire de l'Académie* dans sa dernière édition (1992) invite à voir dans l'usage commercial du mot, par exemple dans *carte de fidélité*, un affaiblissement de ce sens étendu.

3.) La fidélité est encore la qualité de celui qui, transmettant une chose, s'efforce de se conformer à sa nature originelle, qu'il s'agisse de l'esprit et de la lettre du texte pour le traducteur, de la vérité des faits pour l'historien, de la réalité du modèle pour l'artiste, des caractéristiques du réel pour l'ingénieur de l'image ou du son :

« *La traduction littérale est une traduction servile, qui par une fidélité trop scrupuleuse, devient très infidèle, car pour conserver la lettre, elle ruine l'esprit, ce qui est l'ouvrage d'un froid et stérile génie.* » (Madame Dacier, *Des causes de la corruption du goût*, 1714)

« *Il faudra que je réussisse à peindre la société européenne avec tant de fidélité, que vous la reconnaissiez sur-le-champ et comme un portrait.* » (Guizot, *Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française*, Leçon 2, 1828)

Par métonymie, *fidélité* désigne aussi la qualité de l'intermédiaire qui assure la transmission : la mémoire, ou les instruments qui reproduisent le réel, comme la caméra ou les appareils de restitution du son. Par dérivation impropre, le syntagme nominal *haute fidélité* peut qualifier ces derniers :

« *Je suis tout fier de cette fidélité de ma mémoire.* » (Chateaubriand, *Lettres à Mme Récamier*, 1847)

« *Trois quarts de siècle séparent le rouleau historique et le disque haute fidélité et stéréophonique en vinyle, trois quarts de siècle où s'inscrivent les étapes rapides de l'extraordinaire développement de cette invention.* » (Samuel, *Panorama de l'art musical contemporain*, 1962)

Si l'on peut considérer que la fidélité relève de la déontologie en histoire, en traduction, en ingénierie de l'image et du son, le mot perd toute dimension morale quand il concerne l'instrument de la transmission et non plus l'homme qui transmet.

NOTICE

VERTU ESSENTIELLE AU LIEN SOCIAL, OU « VERTU SUBALTERNE » ?

Lorsque la notion de pacte est placée au principe du lien social, la fidélité peut paraître une vertu fondamentale. Les « serments de fidélité » sont la base des réseaux sociaux de la féodalité, et sont de nouveau à l'honneur quand, avec la Révolution, triomphe une conception de la société issue des théories du contrat social. Affirmer qu'un pacte fonde aussi la monarchie de droit divin semble plus incongru, après la dissociation opérée par la Révolution entre monarchie et République ; Furetière illustre pourtant les emplois du mot *fidélité* par la phrase : « On fait tacitement un serment de fidélité au Roi et à sa patrie en naissant ». Mais ce caractère « tacite », assez paradoxal pour une notion qui repose sur la justesse sur la parole donnée, signale combien une telle fidélité reste problématique. Les Lumières donnent une place beaucoup plus explicite au pacte social :

« *Les véritables vertus sont celles qui sont utiles à la société, comme la fidélité, la magnanimité, la bienfaisance, la tolérance, etc.* » (Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, « Catéchisme chinois », 1764)

Le Chevalier de Jaucourt en fait une règle qui ne souffre pas de dérobaie :

« *Fidélité : c'est une vertu qui consiste à garder fermement sa parole, ses promesses ou ses conventions, en tant qu'elles ne renferment rien de contraire aux lois naturelles, qui en ce cas-là rendent illicite la parole donnée, les promesses faites et les engagements contractés ; mais autrement rien ne peut dispenser de ce à quoi l'on s'est engagé envers quelqu'un : encore moins est-il permis en parlant, en promettant, en contractant, d'user d'équivoques ou autres obscurités dans le langage ; ce ne sont là que des artifices odieux.*

Les vices ne doivent pas non plus porter atteinte à la fidélité, et ne fournissent point par eux-mêmes un sujet suffisant de refuser à l'homme vicieux l'accomplissement de ce qu'on lui a promis. » (*Encyclopédie*, article « Fidélité », Première partie)

La Révolution et l'Empire suivent les Lumières dans cette promotion de la fidélité, comme en témoigne la mise en scène solennelle de « serments de fidélité » à la Nation, puis à l'Empereur.

À partir de la Révolution cependant, les vicissitudes politiques placent la fidélité en porte-à-faux avec chaque nouveau gouvernement. Sans doute Louis XVIII crée-t-il le 5 février 1816 une décoration portant la devise « Fidélité - Dévouement », mais ce n'est que la fidélité à son propre camp qu'elle récompense, et non la fidélité en soi. Lorsqu'on lui présente un vieux général d'Empire, Louis XVIII salue certes sa fidélité à l'Empereur, mais lui demande aussitôt de la trahir : « *Le roi le reçut avec bonté, lui parla de l'attachement qu'il avait montré pour Napoléon, loua la reconnaissance comme la religion des grandes âmes, et ajouta qu'il comptait désormais sur sa*

fidélité » (Lacordaire, *Éloge funèbre du général Drouot prononcé dans la cathédrale de Nancy*, le 25 mai 1847). Certains constatent avec amertume l'ingratitude des politiques : « *Les chiens, comme les hommes, sont punis de leur fidélité* » (Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, 1848, t. 1). Pourtant, de son rocher de Guernesey, Hugo veut croire encore à la fidélité en politique et ironise avec éclat sur une des plus grandes trahisons du XIX^e siècle :

« *Ôtez votre gant, levez la main, et prêtez serment à son parjure, et jurez fidélité à sa trahison.* » Hugo, *Napoléon le Petit*, livre septième, « À serment, serment et demi », 1852.

« *Sombre fidélité pour les choses tombées,
Sois ma force et ma joie et mon pilier d'airain !* »

Hugo, *Les Châtiments*, livre VII, « Ultima verba », 1853)

Échaudés par tant de mécomptes, le XIX^e, puis le XX^e siècle expriment envers la fidélité un scepticisme qui ne tient pas seulement de la posture, mais trouve ses fondements théoriques dans une philosophie de type nietzschéen :

« *Le respect des contrats, la fidélité à la parole, la religion du serment, sont les fictions, les osselets, comme disait excellemment le fameux Lysandre, avec lesquels la société trompe les forts et les met sous le joug.* » Proudhon, *Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*, 1846, t. 1.

« *Rien n'étant enclin à la fixité et chaque chose devant être comprise dans sa fuite et sa course, la sincérité et la fidélité, entre autres, seront considérées comme de vains mots.* » Tzara, *Personnage d'insomnie*, 1934, V.

Par définition, la fidélité est à l'origine un engagement envers quelqu'un ou quelque chose : la valeur de cette origine peut être mise en question. Certains rangent cette vertu, comme la loyauté et la franchise, au rang des « *vertus subalternes [...] qu'il importe de pratiquer avec adresse et intelligence, car leur excès même est redoutable* » (Duhamel, *Le Journal de Salavin*, 1927). D'autres observent avec consternation ses dévoiements : « *Goering protestait au procès de sa fidélité au Führer et "qu'il existait encore une question d'honneur dans cette maudite vie"* » (Camus, *L'Homme révolté*, 1951) ; « *Honneur et fidélité* » était d'ailleurs la devise des SS. On voudrait bien sauver malgré tout cette gardienne du lien entre passé et présent, et le XX^e siècle s'essaye aux dépassements paradoxaux de la notion :

« *Mais Sisyphe enseigne la fidélité supérieure qui nie les dieux et soulève les rochers.* » (Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, 1942)

« *La fidélité ne consiste pas, comme le croit l'infidèle, à maintenir, contre la raison et le sentiment actuels, un état passé et mort que nous voulons faire survivre pour des raisons extérieures à notre contentement. La fidélité, du moins la seule qui mérite ce nom, est l'extension que prend, dans une durée de plus en plus compréhensive et gonflée d'éternité, un élan créateur toujours actuel et toujours tendu vers une promesse prochaine, aussi vide que possible du passé mort.* » (Mounier, *Traité du caractère*, « La maîtrise de l'action », 1946)

« *Après tout, disait-il, l'histoire est faite de telle façon que la fidélité à ses idées consiste le plus souvent à en changer.* » (J. d'Ormesson, *Tous les hommes sont fous*, 1986, V)

LES PRESTIGES LITTÉRAIRES DE L'INFIDÉLITÉ FÉMININE :

Il est pourtant une situation où le XIX^e siècle regarde la fidélité comme une vertu fondamentale : il l'exige des femmes dans le mariage. Sans doute la demande-t-il aussi aux hommes par l'article 212 du Code Napoléon : « *Les époux se doivent mutuellement fidélité, secours, assistance* ». Mais seul l'adultère de la femme est punissable en toutes circonstances : celui du mari est puni seulement s'il a entretenu sa maîtresse sous le toit conjugal. Cette spécificité est ancienne ; elle accompagne la promotion de la bourgeoisie et de sa structure constitutive : la famille. La voici très clairement formulée dès l'aube du XVII^e siècle :

« *Bien que le mari et la femme soient également obligés à la loyauté et fidélité, et l'aient tous deux promis par mêmes mots, mêmes cérémonies et solennités, si est-ce que les inconvénients sortent, sans comparaison, plus grands de la faute et adultère de la femme que du mari.* » (Charron, *De la sagesse*, 1601, livre 1 chapitre 41)

Rousseau s'attache à justifier l'inégalité de traitement entre hommes et femmes sur ce point : « *Le mari doit avoir inspection sur la conduite de sa femme, parce qu'il lui importe de s'assurer que les enfants, qu'il est forcé de reconnaître et de nourrir, n'appartiennent pas à d'autres qu'à lui. La femme, qui n'a rien de semblable à craindre, n'a pas le même droit sur le mari* » (*Économie politique*, 1768). Mais cette exigence bourgeoise ne correspond ni aux pratiques de la noblesse, ni nécessairement aux aspirations des principales intéressées.

La littérature d'Ancien Régime, traversée par le « change » baroque, le libertinage, le marivaudage, semble juger cette fidélité féminine aussi languissante que déraisonnable :

« (Phyllis :) *Fasse état qui voudra de ta fidélité,
Je ne me pique point de cette vanité,
On a peu de plaisirs quand un seul les fait naître,
Au lieu d'un serviteur c'est accepter un maître.* »

Corneille, *La Place royale*, acte I, scène 1, 1637.

« (Manon :) *Mais ne vois-tu pas, ma pauvre chère âme, que, dans l'état où nous sommes réduits, c'est une sottise vertu que la fidélité ?* » (Prévost, *Histoire du Chevalier des Grieux et de Manon Lescaut*, 1731, Première partie)

« (Lisette :) *La fidélité n'est bonne à rien. C'est mal fait que d'en avoir, de beaux yeux ne servent de rien : un seul homme en profite, tous les autres sont morts.* » (Marivaux, *L'heureux stratagème*, acte I, scène 6, 1733)

D'Hélène à Yseult, de Phèdre à Manon, les grandes figures féminines de la littérature sont aussi de grandes infidèles. Au XIX^e siècle, la sanction juridique prévue contre l'infidélité fait de la fidélité une contrainte et non un choix moral librement consenti. L'infidélité elle-même ne paraît pas pouvoir sortir le mariage d'un enlisement dont *Madame Bovary* raconte l'histoire. Il faut attendre le XX^e siècle et son « nouvel ordre amoureux » (Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir*, Gallimard, 1992, pp. 74-107) pour que la fidélité conjugale mérite mieux que le comique boulevardier.

ACTUALITÉ

« *Depuis des siècles, nos sociétés ont enclenché un immense "basculément du temps", nous détachant de la fidélité au passé et nous tournant toujours plus vers l'avenir* » écrivait en 1987 Gilles Lipovetsky dans *L'empire de l'éphémère* (Deuxième partie, V, Gallimard, p. 318). En fait,

cette notion qui par essence prend son point d'ancrage dans le passé, a de tout temps semblé appartenir à une époque révolue. On la regrette dès le XVI^e siècle :

« *Aujourd'hui l'on ne voit plus homme
Garder la fidélité, comme
Les amoureux du temps passé.* »

Grévin, *La Trésorière*, acte III, scène 4, 1562.

Au XIX^e siècle, on s'amuse de son allure démodée : « *Je sais qu'il n'y a rien de plus rococo, de plus perruque, que la fidélité, mais c'est un faible que j'ai comme ça* » (Sue, *Les Mystères de Paris*, 1843, huitième partie, III). Elle persévère pourtant, tenace comme le besoin de croire à la persistance de l'être dans le devenir ; et le même sociologue qui notait le détachement moderne à son égard analyse, quelques années plus tard, le « *come-back* de la fidélité » (Lipovetsky, *Le crépuscule du devoir*, éd. cit., p. 89).

LE RETOUR DE FIDELITE DANS LE DISCOURS AMOUREUX :

La maîtrise de la procréation, l'évolution des mentalités ont placé hommes et femmes sur un pied d'égalité en matière de fidélité ; la loi ne prévoit plus de poursuites à l'encontre de la femme, ni de l'homme adultère. Un projet de loi proposé en 2002 avait proposé d'abandonner la notion de « divorce pour faute » ; le gouvernement actuel a choisi de maintenir le statut juridique de la fidélité conjugale : « En conservant le divorce pour faute, on maintient l'obligation de fidélité, dont la violation, l'adultère, reste le grief le plus souvent invoqué devant les tribunaux » (*Libération*, 9 juillet 2003). Après l'ère de la libération des mœurs, on pourrait juger décalée cette attitude conservatrice ; la demande de reconnaissance juridique des liens de fidélité n'est pourtant pas aussi désuète qu'il n'y paraît : la création du PACS, sous le gouvernement de Lionel Jospin, ne répondait-elle pas justement à cette demande ?

« Les magazines s'emploient à longueur d'année à traquer la fidélité dans le couple » note R. Stegassy en introduction à une série d'interviews d'hommes et de femmes qui racontent chacun leur expérience de la fidélité (« Pour le meilleur et pour le pire », in C. Wasjsbrot (éd.), *La Fidélité*, Autrement, 1994, p. 27). Leur conception de la fidélité amoureuse tire les conséquences du lien indissociable entre engagement et inclination, posé par la définition même du mot. Tant que l'inclination dure, l'engagement est absolu ; mais celui-ci devient caduc si celle-là vient à cesser. La demande de sincérité prime sur le désir d'éternité. « *Si les amants ne se jurent plus une "éternelle fidélité", c'est en un sens qu'ils ont intériorisé, bien que la refusant, la dure loi réaliste de l'inconstance et de la précarité du désir amoureux* » (Lipovesky, *op. cit.*, p. 88). Est-il bien sûr cependant que ces amants si conséquents aient de bonne foi renoncé à « l'éternelle fidélité » ?

LA FIDELITE COMME VALEUR MARCHANDE :

Les dérivations du mot en témoignent : *fidélité* a trouvé dans la relation commerciale un champ d'application non négligeable ; en 1970 apparaît *fidéliser*, en 1974 *fidélisation*. Cette action nouvellement nommée est le fait des entreprises : il s'agit de rendre fidèle le client, ce qui présuppose que, *a priori*, il ne l'est pas. Pourquoi le serait-il en effet ? Dans une économie libérale, il n'existe pas, sauf exception, de contrat qui lie au vendeur le client. Celui-ci n'a donc nulle obligation de fidélité et peut faire jouer la libre concurrence au mieux de ses intérêts. Or cette labilité des clients ne fait évidemment pas l'affaire du vendeur. S'il ne lui est pas permis de contraindre le consommateur à un engagement de fidélité réciproque, il peut en revanche s'engager

de façon unilatérale : par les cartes de fidélité, les points fidélité, il s'engage à payer la constance du consommateur. De son point de vue, la fidélité du client est un investissement : les stratégies de fidélisation lui permettent de se constituer, selon les expressions utilisées en économie, un «capital client», une «clientèle captive» (M. Tatibouët, V. Haguet, «Gestion du capital clients et distribution», *Les Échos*, 2002). Du point de vue du client, cette «fidélité» est une routine motivée par l'intérêt ; elle n'a rien à voir avec la morale. Cette utilisation de l'ambiguïté du mot, qui pourrait laisser confondre la simple constance avec le respect d'un engagement, et de ses connotations morales, aujourd'hui porteuses, relève de la rhétorique commerciale.

POUR ALLER PLUS LOIN

Comte-Sponville A., *Petit traité des grandes vertus*, «La fidélité», chapitre 2, 1995, pp. 29-46.

Lipovetsky G., *Le crépuscule du devoir*, Gallimard, 1987.

Supiot A., «La contractualisation de la société», Y. Michaud (éd.), *Université de tous les savoirs 12. La société et les relations sociales*, Odile Jacob, 2002, pp. 57-71.

Wajsbrot C. (éd.), *La fidélité*, Autrement, 1994. Notamment, sur la fidélité féminine : Moreau T., «La mégère apprivoisée», pp. 41-56.

Emploi commercial du mot : Lehu J.-M., *La fidélisation client*, Éditions d'organisation, 1999.

RETOUR AU SOMMAIRE

DEUX COUPLES ANTITHETIQUES

CHAPITRE I

TOLÉRANCE-FANATISME

TOLÉRANCE

Faiblesse ou grandeur d'âme ?

ORIGINES

Comme les mots de la même famille (*tolérer, tolérable*), *tolérance* est un emprunt tardif (XIV^e-XV^e siècles) au latin que l'on rencontre presque uniquement dans les textes administratifs et juridiques, où, comme de nos jours, la *tolérance* s'oppose au droit strict. Le verbe *tolérer* se chargera du sens "admettre quelque chose qu'on n'approuve pas" à la fin du XV^e siècle, avant le substantif.

HISTOIRE

1.) - 1561 et attesté jusqu'en 1700 : fait de tolérer quelque chose, de ne pas interdire ou exiger, d'admettre avec une certaine passivité, avec condescendance parfois, ce qu'on aurait le pouvoir d'interdire, le droit d'empêcher, et la liberté qui résulte de cette abstention. Manière d'agir d'une personne qui supporte sans protestation une atteinte habituelle portée à ses droits stricts, alors qu'elle pourrait la réprimer ; manière d'agir d'une autorité qui accepte ouvertement, en vertu d'une sorte de coutume, telle ou telle dérogation aux lois ou règlements qu'elle est chargée de faire appliquer.

"La tolérance d'une servitude ne donne jamais de droit, il faut avoir un titre. La tolérance qu'on a pour les vices est souvent cause de leur augmentation" (Furetière)

2.) - La publication, en 1686, par Pierre Bayle de son *Traité de tolérance universelle* marque un tournant majeur dans l'histoire de l'usage et du sens du mot "tolérance". A cette date, la tolérance cesse d'apparaître seulement comme un comportement humilié et subi, le signe d'une faiblesse plus ou moins honteuse et temporaire. Elle devient vertu et, qui plus est, vertu universelle.

"Ils ne pouvaient pas bonnement alléguer pour raison de leur intolérance, que les catholiques romains ne tolèrent point ; car si cela avait été leur raison, ils auraient dû tolérer les Sectes qui tolèrent" (Bayle)

Tolérance religieuse, théologique : indulgence de l'Église à l'égard de ceux qui professent des opinions différentes de la sienne touchant des points du dogme.

"Dans les pays où il avait été impossible à une religion d'opprimer toutes les autres, il s'établit ce que l'insolence du culte dominateur osa nommer tolérance, c'est-à-dire une permission"

donnée par des hommes à d'autres hommes de croire ce que leur raison adopte, de faire ce que leur conscience leur ordonne etc." (Condorcet)

Tolérance civile : permission qu'un gouvernement accorde de pratiquer dans l'État d'autres religions que celles qui y sont établies, reconnues par les lois, pratiquées par le plus grand nombre des citoyens.

"Ainsi la tolérance civile, c'est-à-dire l'impunité accordée par le magistrat à toutes les sectes, dans l'esprit de ceux qui la soutiennent est liée nécessairement avec la tolérance ecclésiastique ; et il ne faut pas regarder ces deux sortes de tolérance comme opposées l'une à l'autre, mais la dernière comme le prétexte dont l'autre se couvre. Si on se déclarait ouvertement pour la tolérance ecclésiastique, c'est-à-dire qu'on reconnût tous les hérétiques pour vrais membres et vrais enfants de l'Église, on marquerait trop évidemment l'indifférence des religions. On fait donc semblant de se renfermer dans la tolérance civile." (Bossuet)

Au point de vue philosophique, admission du principe qui oblige à ne pas persécuter ceux qui ne pensent pas comme nous en matière de religion. A propos des opinions philosophiques, politiques, religieuses, des engagements sociaux d'une personne : respect de la liberté d'autrui en matière d'opinions et de croyances.

"Je ne crois pas que je parvienne jamais à faire établir de mon vivant une tolérance entière en France ; mais j'en aurai du moins jeté les premiers fondements" (Voltaire)

3.) - Sens moderne (1681) : état d'esprit d'une personne ouverte à autrui et admettant des manières de penser et d'agir différentes des siennes. Dès la fin du XVII^e siècle, la tolérance émerge doucement, non plus comme une lâche et temporaire complaisance, mais comme une douce et conciliante vertu. En 1718, la seconde édition du *Dictionnaire de l'Académie* entrouvrait cette porte : la tolérance y devenait "indulgence (...) pour ce qu'on croit ne devoir pas empêcher". Le XVIII^e siècle travaille à préciser ce concept. L'être humain ne saurait "prétendre à une perfection incompatible avec sa nature". Le projet le plus raisonnable serait dès lors celui qui lui assure la liberté de penser, de professer la croyance qu'il juge la meilleure.

Cette dissociation entre le religieux et le politique permet d'apercevoir les lointaines racines de l'extension au XIX^e siècle de la tolérance à la libre pensée et à ce qui s'appellera la laïcité.

L'idée moderne de tolérance consiste non à renoncer à ses convictions ou à s'abstenir de les manifester, mais à proposer ses opinions sans chercher à les imposer.

"Qu'est-ce que la tolérance ? C'est l'apanage de l'humanité ; nous sommes tous pétris de faiblesse et d'erreurs ; pardonnons-nous réciproquement nos sottises, c'est la première loi de la nature" Voltaire

Spécialement :

- Maison de tolérance (1840) : "non interdite par la loi", mais l'expression s'appliquant jusqu'en 1946 aux maisons de prostitution, le sens de tolérance n'y est plus analysé.

- Physiologie/Médecine (1852) : intolérance = fait de ne pas être supporté par l'organisme.

- En termes de monnayage, se dit de ce que la loi permet de donner aux monnaies d'or et d'argent en plus ou en moins que le poids réel.

- Grammaire : possibilité admise de ne pas respecter une règle grammaticale ou orthographique en usage.

- Repris par la sociologie au XX^e siècle avec un sens dérivé de la médecine ("aptitude d'un individu à supporter la modification du milieu" et "seuil de tolérance" (d'une communauté) : pourcentage d'éléments étrangers qu'une communauté est censée pouvoir accepter et au-delà duquel se produirait un phénomène de rejet.

• Droit civil : “ Acte accompli sur le fonds d’autrui, mais avec la permission expresse ou tacite du propriétaire qui peut y mettre fin à tout moment ” (1985)

NOTICE

LA TOLERANCE ENTRE CONDESCENDANCE ET VERTU :

Curieusement, la connotation péjorative inhérente au premier sens du mot ne s’efface jamais totalement derrière celle, beaucoup plus positive, que le sens général et moderne entend apporter.

L’article de l’*Encyclopédie* consacré à la tolérance et signé par Romilly présente le double intérêt d’articuler le lien de celle-ci à la faiblesse humaine, à une défense de cette attitude et de proposer une efficacité de cette attitude dans le domaine de la recherche de la vérité. Une telle approche permet de préserver les champs politique et social des effets néfastes que la passivité inhérente à l’attitude de tolérance pourrait induire. Il convient de tolérer l’erreur de laquelle aucun homme, étant donné sa faiblesse naturelle, n’est à l’abri et ce dans la mesure où cette tolérance, identifiée alors à une forme de respect, ne trouble point la société :

“ La tolérance est en général la vertu de tout être faible, destiné à vivre avec des êtres qui lui ressemblent. L’homme, si grand par son intelligence, est en même temps si borné par ses erreurs et par ses passions qu’on ne saurait trop lui inspirer pour les autres, cette tolérance et ce support dont il a tant besoin pour lui-même, et sans lesquels on ne verrait sur la terre que troubles et dissensions. C’est en effet, pour les avoir proscrites, ces douces et conciliantes vertus, que tant de siècles ont fait plus ou moins l’opprobre et le malheur des hommes ; et n’espérons pas que sans elles nous rétablissions jamais parmi nous le repos et la prospérité ”

Au cœur même des débats passionnés de la Révolution, dès l’été 1789, les porte-parole des protestants entreprennent de rejeter le mot même de tolérance dans la mesure où ceux qui le préconisent sont perçus comme animés d’un sentiment de supériorité et l’assortissent le plus souvent d’une priorité reconnue à la religion, c’est-à-dire au catholicisme :

“ Messieurs (...), le mot d’intolérance est banni de notre langue, ou il n’y subsistera que comme un de ces mots barbares et surannés dont on ne se sert plus, parce que l’idée qu’il représente est anéantie. Mais, Messieurs, ce n’est pas même la tolérance que je réclame, c’est la liberté. La tolérance ! le support ! le pardon ! la clémence ! idées souverainement injustes envers les dissidents tant qu’il sera vrai que la différence de religion, que la différence d’opinion n’est pas un crime. La tolérance ! je demande qu’il soit proscrit à son tour ; et il le sera, ce mot injuste qui ne nous présente que comme des citoyens dignes de pitié, comme des coupables auxquels on pardonne ”
(Pasteur Rabaut Saint-Etienne, le 23 août 1789)

Il est des catholiques qui participent à cette dénonciation de la tolérance :

“ Je ne viens pas prêcher la tolérance. La liberté la plus illimitée de religion est à mes yeux un droit si sacré, que le mot tolérance qui essaye de l’exprimer me paraît en quelque sorte tyrannique lui-même, puisque l’existence de l’autorité qui a le pouvoir de tolérer l’atteinte à la liberté de penser est tyrannique par cela même qu’elle tolère et qu’ainsi elle pourrait ne pas tolérer. ” (Mirabeau, *Collection*, t. II)

Ceci étant, la critique de la tolérance a évidemment pris, sous la plume de certains penseurs, une tournure beaucoup plus radicale et virulente. Alors la tolérance n’est plus dénoncée pour ses insuffisances ou sa négativité, par opposition par exemple à la liberté, mais tout à l’inverse pour

l'excès qu'elle représente et le danger qu'elle porte qui en fait le symptôme d'une déliquescence des valeurs et de la société. Bossuet, qui condamnait toute contestation à l'égard du pape, ne voyait dans la tolérance qu'hérésie et plaçait le salut dans la foi, l'autorité, la rigueur du dogme. Au XIX^e siècle, c'est sans conteste Lamennais et son *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, dont le premier volume fut publié en 1817, qui représente le mieux ce courant de dénonciation de la tolérance :

“ Religion, morale, honneur, devoir, les principes les plus sacrés, comme les plus nobles sentiments, ne sont plus qu'une espèce de rêve, de brillants et légers fantômes qui se jouent un moment dans le lointain de la pensée, pour disparaître aussitôt sans retour. ”

La coexistence, parfois houleuse, entre la tolérance identifiée dans le domaine des affaires humaines à une passivité voire à une indifférence et même à une faiblesse, et celle définie comme une vertu et rapprochée, cette fois dans le champ de la morale, du respect, nourrit, jusqu'à nos jours, un débat dont la philosophie s'empare très largement.

A cet égard, la discussion à laquelle le terme donne lieu dans le *Dictionnaire technique et critique de la philosophie* est fort instructive.

Ainsi pour L. Prat, “on “tolère ” ce qu'on ne peut empêcher : celui qui est tolérant tant qu'il est faible risque fort de devenir intolérant si sa puissance s'accroît. Le mot implique trop souvent dans notre langue l'idée de politesse, quelquefois de pitié, quelquefois d'indifférence ; il est peut-être cause que l'idée de respect dû à la liberté loyale de penser est faussée dans la plupart des esprits ”.

Soyons clairs : F. Abauzit peut bien considérer qu'“ il y a quelque chose d'un peu méprisant à dire à quelqu'un qu'on “tolère ” ce qu'il pense ” et que “ le mot a pris quelque chose de bas, et presque d'avilissant pour la dignité humaine ” (on se souvient, sur ce point, de la célèbre boutade de P. Claudel : “ *La tolérance ? Il y a des maisons pour ça !* ”). *Mais il reste que ce mot “ désigne depuis plusieurs siècles une vertu qui a été de tout temps bien difficile à pratiquer. Il est toujours regrettable de supprimer un mot qui a ses titres de gloire, pour avoir servi dans de nombreux combats. Tolérer n'est évidemment pas un idéal ; ce n'est pas un maximum, c'est un minimum. ”*

Ce point de vue rejoint celui qu'exprime Dugas dans ses *Cours de morale* :

“ Le mot tolérance a été critiqué. Höffding l'appelle une vilaine désignation d'une belle chose ; il a paru faible pour désigner le respect de droits reconnus et admis. Mais c'est assez peut-être qu'il soit consacré pour que le philosophe en use, en prenant soin seulement d'avertir du sens précis qu'il lui donne. Ce mot a d'ailleurs l'avantage d'exprimer le respect des croyances sous sa forme caractéristique et extrême, d'indiquer que ce respect doit s'étendre jusqu'aux opinions qu'on réproouve, qu'on juge fausses et dangereuses ” (*Cours de morale*, partie II, “Morale pratique ”, ch. XIII)

ACTUALITE

UNE REMARQUABLE CONSTANCE DES EMPLOIS :

Il semble que nous ayons quelque peu bâti sur les premiers fondements que Voltaire espérait avoir jetés en France. Très souvent la tolérance est opposée au fanatisme et intégrée au thème aujourd'hui rebattu du “ respect des différences ” et de l'intégration des minorités.

“ Quand je dis “ comprendre ”, il faut entendre “ tolérer ” -sinon “ sympathiser avec ” ” (L.S Senghor, *Allocution pour l'Académie des sciences morales et politiques*, 16 décembre 1969)

Il est, sur ce point, intéressant de noter que l'usage du terme est rarement éloigné des problématiques religieuses qui l'ont vu émerger. La tolérance alors ne concerne plus au premier chef les protestants mais bien davantage, reflet de notre époque, les populations de confession musulmane et, de manière plus marginale mais très aiguë dans le contexte des répercussions sur notre territoire du conflit israélo-palestinien, les juifs. Toutefois, cet ancrage du discours dans les origines du terme n'est absolument pas exclusif d'une approche soucieuse de mettre au jour les formes actuelles de la tolérance, comme en témoigne de manière exemplaire le dossier "Essais – Tolérance hier et demain" proposé par le *Monde des Livres* (8 novembre 2002) et dont l'introduction se termine ainsi :

“Aujourd'hui, des tensions s'avivent entre les cultures. Devons-nous inventer de nouvelles formes de tolérance, propres à notre époque ? En puisant à quelles sources ? Nous avons demandé l'avis de sept intellectuels”.

Le titre donné aux propos de Jürgen Habermas, Gilles Bernheim, Michael Walser, Michel Wierviorka, Jean Baubérot, Michael Löwy et Remo Bodei dans un article intitulé "Comment coexister au XXI^e siècle ?" traduit bien la force des intérêts mis en jeu aujourd'hui par la tolérance, et le sens éminemment politique des combats menés en sa faveur ; ces deux pages offrent une perspective philosophico-historique en faisant état d'ouvrages récents consacrés à la notion, dont *Les fondements philosophiques de la tolérance* (cf. bibliographie).

De même, les échos de la critique de la tolérance, des dangers que l'emploi du terme recèle et des limites inhérentes au concept qu'il désigne se font entendre jusqu'au XX^e siècle. Ainsi J. Jaurès, dans le grand discours qu'il prononce en faveur de la laïcité en 1910, déclare-t-il :

“ Nous sommes (nous, les socialistes) non pas le parti de la tolérance : c'est un mot que Mirabeau avait raison de dénoncer comme insuffisant, comme injurieux pour les doctrines des autres [...]. Nous n'avons pas de la tolérance, mais nous avons, à l'égard de toutes les doctrines, le respect de la personnalité humaine et de l'esprit qui s'y développe.”

S'interrogeant sur ce que sont en passe de devenir les usages de la tolérance, Madeleine Rebérioux note que "les raisons d'inquiétude ne manquent pas, associées qu'elles sont à la banalisation laudative qui s'attache à ce mot". L'auteur en retient deux :

“ Le discours existentiel sur la tolérance de l'altérité ne court-il pas le risque, outre son côté prêchi-prêcha, d'occulter la question du civisme, celle de l'égalité des droits ? [...] On s'inquiétera davantage encore de l'indifférentisme qui gagne aujourd'hui un nombre croissant de Français. Ce n'est certes pas la première fois. Tolérantisme : on dénigra sous ce nom au XVIII^e siècle ceux qui, poussant trop loin la tolérance religieuse, étaient prêts à l'étendre aux "mahométans", aux "Chinois", etc.” (M. Rebérioux *Si les immigrés m'étaient contés*, 1990)

“ TOLERANCE-ZERO ” :

Cette version moderne du fameux "pas de tolérance pour les ennemis de la tolérance" fait aujourd'hui le bonheur des médias et notamment de l'abondant discours aujourd'hui généré par la dimension politique prise par la recherche de la sécurité et de la paix sociale. Aux réserves à l'encontre du danger que recèle la mise à plat de toutes les pensées (Chacun est libre. Toutes les opinions se valent) fait écho de manière anecdotique mais significative cette doctrine élaborée aux Etats-Unis dans le cadre de la lutte contre la criminalité urbaine et les incivilités quotidiennes. Aux débuts des années quatre-vingt-dix, la ville de New-York atteint un seuil de violence tel que le maire décide de mettre en œuvre ce qui n'était jusqu'alors qu'une hypothèse d'école issue de la pensée sociologique, "la politique de la vitre brisée", qui préconise d'agir dès la première

infraction afin de ne pas laisser s'installer le climat délétère qu'un environnement urbain dégradé et l'impression d'abandon qu'il peut faire naître sont susceptibles de créer.

Cette politique, d'abord timidement relayée en France sous le terme "zéro tolérance" ou "politique de la tolérance zéro" connaît aujourd'hui, alors que l'insécurité est au cœur du débat politico-médiatique, une fortune sans précédent.

Ainsi l'intolérance, fruit d'une doctrine des plus élaborées, se trouve de manière surprenante entrer en concurrence avec le discours ambiant et souvent lénifiant, dont certains aujourd'hui commencent à oser dénoncer les dérives et les effets pervers, de la tolérance sans limite ni critère, érigée de manière systématique en principe d'action et se résumant la plupart du temps aux "messages" qui la portent. Dans ce registre, le site Internet créé à l'initiative du musicien Jean-Michel Jarre et sobrement intitulé "Espace pour la tolérance" est sans doute exemplaire. Cette tolérance là, qu'aucune réflexion discriminante ne vient nuancer, s'apparente sans doute à cette pensée unique du politiquement correct qu'une certaine presse entretient et substitue à l'exercice de la pensée critique.

Mais la "tolérance-zéro" est-elle effectivement synonyme d'intolérance ? Autrement dit, sommes-nous en présence d'un simple effet de langue que la mode, l'influence des Etats-Unis ou encore la contagion du politiquement correct expliqueraient ? Rien n'est moins sûr. Un examen attentif des emplois de l'expression "tolérance zéro" tend à montrer que celle-ci est réservée à des actes, à des faits précis. La tolérance zéro ne concerne pas tant des individus que des comportements ponctuels. L'intolérance, quant à elle, désigne bien un refus de tolérer mais qui embrasse un champ à la fois plus large et aux contours moins précis : c'est une attitude, une démarche et le plus souvent une personne ou un groupe de personnes qui sont alors visés. Autrement dit, la très contemporaine "tolérance zéro" serait davantage un avatar du "pas de tolérance" des Lumières qu'une version édulcorée de l'intolérance, un refus de tolérer qui, loin de se placer dans une opposition radicale à l'attitude de tolérance, se situerait tout à l'inverse dans la sphère de celle-ci mais à sa limite, marquant le seuil au-delà duquel commence l'intolérance.

POUR ALLER PLUS LOIN

Ouvrages classiques :

Locke *Lettre sur la tolérance* (1689) traduite la même année en français, hollandais et anglais.

Voltaire *Traité sur la tolérance* (1763) et *Dictionnaire philosophique*, article "tolérance".

Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, articles "intolérance" par Diderot et "tolérance" par Romilly, 1765.

Caraccioli L.A., *Jésus-Christ, par sa tolérance, modèle des législateurs*, 1785.

Constant B., *Principes de politique*, parties VII et VIII.

Larousse Grand dictionnaire universel du XIXe siècle "Tolérance" in encyclopédie

Ouvrages contemporains et perspectives :

Lalande *Dictionnaire technique et critique de la philosophie*, article "Tolérance", Observations, résumé de la discussion à la séance du 3 avril 1919.

Leclerc J., *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Albin Michel, 1955.

Cassirer E., *La philosophie des Lumières*, chap. IV "L'idée de tolérance et la fondation de la religion naturelle", Fayard 1966.

Revue *Autrement* Série Morales "La tolérance", sous la direction de Claude Sahel.

Faye J-P., *Dictionnaire politique portatif en cinq mots*, article "tolérance", Gallimard, 1982.

Chaunu P., *Le temps des réformes*, Ed. Complexe, 1984.

Labrousse E., *La révocation de l'édit de Nantes*, Payot, 1985.

Decobert J., *L'idée de tolérance avant la philosophie des Lumières*, PU de Lille, 1988.

Institut de France, Académie des sciences morales et politiques, n°22, “ La tolérance religieuse dans les États contemporains ”, séance du mardi 19 décembre 2000.

Revue *Esprit*, supplément novembre 2001 : entretien avec Fernando Savater : “ A quel engagement conduit la tolérance ? ”, entretien avec Daryush Shayegan : “ La tolérance condamne-t-elle au relativisme ? ”

Zarka Y-C., Lessay F., Rogers J. (sous la direction de) *Les fondements philosophiques de la tolérance*, PUF, 2002.

[RETOUR AU SOMMAIRE](#)

FANATISME

Un concept théologico-politique

ORIGINES

Si nous qualifions aujourd'hui comme relevant du fanatisme bien des comportements médiévaux, c'est en faisant usage de catégories de pensée étrangères à la mentalité de l'époque. Ni la notion ni le mot n'émergent avant la période moderne. Le premier à apparaître, dans la seconde moitié du XVI^e siècle, est l'adjectif "fanatique" calqué sur le latin "*fanaticus*", dont il conserve originellement le sémantisme ("inspiré par la divinité") mais en lui imposant dès l'abord l'infléchissement décisif d'une pesée critique : "qui se croit (à tort) inspiré par l'esprit divin", qu'il s'agisse de fureur poétique ou d'exaltation religieuses. Les premières attestations du substantif ne sont pas antérieures au XVIII^e siècle.

HISTOIRE

1.) - Le fanatisme est en premier lieu défini comme l'illusion du fanatique, de celui qui se croit inspiré, qui croit avoir des inspirations divines :

"C'est un vrai fanatisme" (Littré).

Il est intéressant de noter que le fanatisme, conformément à son origine, renvoie d'abord à une pratique du fanatique sur lui-même relevant du rite auto-sacrificiel : détournement du corps de ses inclinations naturelles pour le soumettre à un régime d'ascétisme et de discipline qui le rend plus réceptif à la volonté divine.

"L'idée est tout et l'être n'est rien, tel est l'argument du fanatisme" (Encyclopaedia Universalis, article "fanatisme")

2.)- Très rapidement et sans doute parce que celui qui se sacrifie a mérité de sacrifier le monde entier, le fanatisme s'identifie au zèle outré et souvent cruel auquel une croyance religieuse peut conduire.

"On entend aujourd'hui par fanatisme une folie religieuse, sombre et cruelle; c'est une maladie qui se gagne comme la petite vérole" (Voltaire)

C'est dans ce sillage de l'acception péjorative du terme que l'usage s'étend pour désigner un attachement opiniâtre et violent à un parti, à une opinion etc. *Être animé du plus ardent fanatisme. Le fanatisme de la liberté.*

"On a eu bien de la peine à détruire ce fanatisme naissant." (Dictionnaire de l'Académie française 1835)

3.) - A partir de la fin du XVIII^e siècle, le fanatisme peut aussi désigner toute attitude que caractérise l'excès.

"Le fanatisme, dans le sens le plus général du mot, consiste à entreprendre, suivant des principes, de dépasser les limites de la raison humaine" (Kant)

“Aussi Louis XIII fit-il de Tréville le capitaine de ses mousquetaires, lesquels étaient à Louis XIII, pour le dévouement ou plutôt pour le fanatisme, ce que ses ordinaires étaient à Henri III et ce que sa garde écossaise était à Louis XI” (Dumas)

NOTICE

DE BOSSUET A L'ENCYCLOPEDIE : HISTOIRE DE LA CRITIQUE DU FANATISME RELIGIEUX :

Paradoxalement, c'est un des plus zélés protagonistes de l'absolutisme religieux, Bossuet, qui, parmi les premiers, fustige le fanatisme religieux. Pour Bossuet, le fanatique est l'illuminé qui, répondant de sa conduite devant son seul Dieu, dédaigne les guides suprêmes de l'Église romaine : le quaker, le quétiste, le protestant.

C'est pourtant en 1723 un protestant, le pasteur Turretin, qui publie le *Préservatif contre le fanatisme*. Cette fois, la frontière au-delà de laquelle commencent l'enthousiasme et tous ses excès passe entre l'orthodoxie calvino-luthérienne et les sectes divagatrices. Dans ce même ouvrage apparaît l'image dont la fortune sera grande d'un fanatisme identifié à une maladie contagieuse dont les médecins sont, ici, les prêtres et les pasteurs.

Avec le déclin de l'absolutisme et l'essor de la libre entreprise et de la notion de liberté, le fanatisme devient l'un des mots clefs du XVIII^e siècle. *L'Encyclopédie* ne lui consacre pas moins de dix-sept colonnes et le concept, à l'image de son antonyme -la tolérance-, connaît une vogue sans précédent comme en témoigne par exemple la *Henriade* de Voltaire qui comporte un combat épique de la tolérance contre le fanatisme.

S'il est un moment, au milieu des Lumières, pendant lequel le fanatisme émerge bien comme “un zèle aveugle et passionné qui naît des opinions superstitieuses et fait commettre des actions ridicules, injustes et cruelles non seulement sans honte et sans remords, mais encore avec une sorte de joie et de consolation” (*Encyclopédie*), c'est bien la décennie 1760. Grâce aux sociétés de pensée, aux académies locales, aux loges maçonniques, les idées nouvelles se répandent. Le philosophe devient alors l'acteur d'une fermentation intellectuelle nouvelle au cœur de laquelle brille la tolérance. C'est le temps des grandes affaires annonciatrices de ce que sera un siècle plus tard l'affaire Dreyfus. Voltaire, auteur du méconnu *Le fanatisme ou Mahomet le Prophète*, devient bien vite la figure de proue de ce combat contre le fanatisme religieux. Ainsi, en 1762, avec l'affaire Calas (un protestant de Toulouse soupçonné d'avoir tué son fils pour s'opposer à sa conversion au catholicisme et qui meurt sur la roue dans d'atroces tortures) ou, quatre ans plus tard, le jeune chevalier de La Barre qui, accusé d'avoir mutilé un crucifix et gardé son chapeau devant une procession de la Fête-Dieu, sera décapité après avoir subi les pires sévices.

“Le fanatisme est à la superstition ce que le transport est à la fièvre, ce que la rage est à la colère. Celui qui a des extases, des visions, qui prend des songes pour la réalité et ses imaginations pour des prophéties, est un enthousiaste ; celui qui soutient sa folie par le meurtre est un fanatique” (Voltaire *Dictionnaire philosophique portatif* 1764 article “Fanatisme”)

Ces “crimes de l'intolérance” dans lesquels Voltaire s'investit tout entier confèrent une image durablement négative aux fanatismes religieux qui apparaissent bien, à la veille de la Révolution française, comme l'image emblématique de toute intolérance, une “fureur aveugle et stupide”, écrit Rousseau (Lettre à d'Alembert, 1758). Cela n'est, bien entendu, pas sans conséquence sur la religion dans son ensemble, comme n'avait pas manqué de le noter l'Abbé Bergier qui, à cette même époque, écrivait du fanatisme : “c'est l'épouvantail dont se servent les incrédules pour faire peur à tous ceux qui sont tentés de croire en Dieu”.

Il est bien entendu important de noter que cette critique se poursuit bien au-delà du XVIII^e siècle.

“ *Le fanatisme est impossible en français. J’ai horreur du fanatisme, je l’avoue, surtout du fanatisme musulman ; eh bien ! ce grand fléau cessera par le français. Jamais un musulman qui sait le français ne sera un musulman dangereux.* ” (E. Renan, conférence faite à l’Alliance pour la propagation de la langue française, le 2 février 1888)

LE FANATISME COMME MENACE DE L’UNITE SOCIALE :

La continuité de cette histoire du fanatisme et de sa critique est remarquable : chez Bossuet, Voltaire et Renan, c’est toujours au nom de la société et des liens qui la constituent qu’il faut fustiger cette attitude de rupture et de violence. C’est pourquoi la lutte contre le fanatisme ne rejoint celle contre la religion que chez des penseurs qui refusent à cette dernière le rôle de ciment social qu’elle avait historiquement tenu et dont l’étymologie du mot témoigne.

Puis progressivement le fanatisme devient le nom donné à toute attitude qui menace les liens patiemment tissés par la religion, la morale, l’histoire, la culture et, bien sûr, la politique. C’est d’ailleurs ce qui permet à Nicolas Linguet en 1776, dans un pamphlet intitulé *Le fanatisme des philosophes*, de retourner l’argument contre les penseurs des Lumières qu’il n’hésite pas à qualifier “ *d’enthousiastes dogmatiques* ” faisant par là apercevoir par quel biais l’essence de la religion se perpétue dans les idéologies, aussi profanes et aussi antireligieuses se déclarent-elles.

Et encore à la fin du XVIII^e siècle, Jean-François de la Harpe (1739-1803) développe des thèses assez proches dans *Du fanatisme dans la langue révolutionnaire, ou de la persécution suscitée par les Barbares du XVIII^e siècle* :

“ *Quel beau triomphe pour l’égalité philosophique et révolutionnaire de placer dans la charrette du bourreau des noms tels que ceux de Buffon et Malesherbes. Ces noms étaient le seul crime de ceux qui les portaient ; mais ils étaient honorés de partout.* ”

Il est intéressant de remarquer que cette menace exercée par le fanatisme sur le lien social l’est toujours au nom de la quête d’une forme d’unité fusionnelle et immédiate avec une transcendance, qu’elle soit divine ou idéologique, qu’on l’appelle Dieu, la vérité ou la justice. C’est au nom de ce fantasme du règne du mythe unitaire et du monde identifié à un temple que le fanatisme conduit au refus et au rejet de toute forme de médiation et, par conséquent, est perçu comme un danger pour la société. A l’origine, le fanatique est celui qui prétend entretenir un rapport direct avec son Dieu. Or cette prétention ne cesse en fait jamais de s’exprimer, selon des modalités aussi diverses qu’il y a de causes possibles au fanatisme.

L’histoire de la Révolution Française est à cet égard exemplaire. Née du ferment intellectuel des Lumières et héritière directe, à ce titre, de l’idée, centrale dans ce courant, de la tolérance, elle a aussi conduit à une forme de fanatisme, la Terreur. Pour ses acteurs, la justice est cette transcendance au nom de laquelle tout sacrifice peut et même doit être commis.

“ *La Révolution n’est que le passage du règne du crime à celui de la justice* ” Robespierre.

Et c’est encore Robespierre qui évoquait la “ *sainte guillotine* ”.

Le fanatisme ne se définit pas tant par la liste des causes qu’il peut embrasser que par l’attitude qui le caractérise : une attitude dont l’excès et la démesure sont consubstantiels et qui peut se résumer à la quête de toujours plus de pureté. Le fanatisme est le nom donné, par ceux qui le combattent, à cette quête purificatrice qui ne connaît de fin que dans la mort.

“ *Cependant vous prétendez avoir perfectionné sa raison ? Qu’avez-vous fait que de parcourir les détours du labyrinthe où elle est égarée ? Hier vous reprochiez au fanatisme la Saint-Barthélemy, aujourd’hui il vous reproche les prisons de septembre. Hier c’était les croisades qui*

couvraient l'Europe de deuil, aujourd'hui, c'est la fraternité qui moissonne deux millions de jeunes gens, et demain quelque autre vision baignerait l'Europe dans le sang pour donner toujours le même résultat, l'indigence et les révolutions” (Charles Fourier *Egarement de la raison démontré par les ridicules des sciences incertaines* (1806))

Le sacrifice est d'abord sacrifice du corps, siège de l'impureté s'il en est, par opposition à un esprit censé pouvoir rejoindre la transcendance adorée. C'est sans doute ce qui explique que le fanatisme soit si prompt à endosser le manteau des morales les plus austères et les plus maximalistes et que la politique -faite de dialogue, de concertation, en un mot de liens tissés entre les hommes de chair et de sang- soit pour lui ce qu'il faut détruire au nom d'un ordre supérieur et de la réalisation d'une unité fondée non sur la somme des individus mais sur leur négation.

“ *Ne vouloir faire société qu'avec ceux qu'on approuve tout à fait, c'est chimérique, et c'est le fanatisme même* ” (Alain *Propos* II)

“ *Je vois maintenant ce que fut la Révolution, son implacable fanatisme ; il revit aujourd'hui* ” (Romain Rolland, *Journal*, 31 décembre 1916)

ACTUALITE

APPARITION D'UNE ACCEPTION ATTENUÉE :

D'un certain point de vue, le mot “ fanatisme ” semble avoir perdu de sa virulence. Nombreux sont les articles de presse, par exemple, qui usent volontiers de ce terme non pour fustiger une forme d'exclusion cruelle et criminelle mais pour désigner, toute connotation péjorative mise à part, une forme exacerbée d'engagement, voire d'attachement affectif pour telle cause ou telle personnalité. Ainsi l'émission *Théma* de la chaîne franco-allemande ARTE évoque-t-elle, en introduction de son numéro consacré à Elvis Presley, le véritable culte que certains rendent encore à cette vedette disparue depuis plusieurs années et qui, selon les journalistes “dépasse le fanatisme ” pour, et l'on notera le curieux renversement, “tourner à la religion”. Dans un tout autre registre, tel journaliste évoque, pour le moquer, le “fanatisme sportif de l'homme contemporain”. L'économie n'échappe pas à cet usage détourné et atténué du terme. On a ainsi récemment pu lire, dans *La grande désillusion* (Fayard, 16 avril 2002), le prix Nobel Joseph E. Stiglitz mettre violemment en cause les institutions internationales, et notamment le FMI, au motif qu'elles adhèrent encore au fondamentalisme de l'idéologie du marché et que “ ce fanatisme-là se traduit toujours par un impact humain terriblement négatif ”.

RESURGENCE DU FANATISME RELIGIEUX :

Mais force est de constater que l'acception forte, historique et péjorative du mot “ fanatisme ” domine nettement les emplois actuels du terme.

La lutte contre les sectes est à cet égard significative. Cette lutte trouvant dans l'Internet un lieu de déploiement nouveau et, pour elle, cruciale, nombreux sont les sites qui invitent à la plus grande méfiance envers ces groupuscules où triomphent “le fanatisme et les principes les plus étroits”. Jean-Marie Abgrall, psychiatre, criminologue et ancien membre de l'Observatoire et de la Mission interministérielle de lutte contre les sectes est l'auteur de *La mécanique des sectes*, ouvrage qui, à lire la quatrième de couverture “comprend de nouveaux éléments sur l'ordre du Temple solaire, ainsi que de nouvelles réflexions sur le fanatisme religieux, la notion de “sujétion”, le statut de victime, ou encore la manière d'identifier une secte ”.

Mais c'est sans doute la recrudescence des attentats-suicides dans le cadre, par exemple, du conflit israélo-palestinien ou de la guerre des taliban contre le monde capitaliste qui offre le plus d'occasions au discours public, et notamment médiatique, de s'emparer du mot "fanatisme" en son acception originelle.

"Comment ces 19 hommes instruits, diplômés, capables de réflexion ont-ils pu aller jusqu'au bout d'un déchaînement meurtrier mûrement programmé, lentement distillé. [...] Le fanatisme c'est cela : être capable de tuer et de mourir pour faire triompher les idées du groupe minoritaire qu'on a épousées" *L'Express*, dossier "Les ressorts du fanatisme" 27 septembre 2001.

Le « 11 septembre » et le débat que ces terribles événements ont relancé sur l'Islam et ses plus fanatiques serviteurs a évidemment contribué à amplifier ce phénomène de manière brutale. On apprend par exemple, par un sondage réalisé par le journal *Le Monde* (article publié le 14 avril 2002) qu'à la question "Entre les mots suivants, quels sont les trois qui correspondent le mieux à l'idée que vous vous faites de l'islam?", 22% des personnes interrogées placent en premier le mot "fanatisme".

POUR ALLER PLUS LOIN

Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, article "Fanatisme" de M. Deleyre.

Voltaire *Dictionnaire philosophique portatif*, article "Fanatisme"

Rousseau *Essai sur l'origine des langues et Du contrat social*, Livre IV.

La Harpe *Du fanatisme dans la langue révolutionnaire*, 1797.

France A. *Les Dieux ont soif*, 1912.

Cioran *Précis de décomposition* "généalogie du fanatisme", Gallimard, 1949.

A.Haynol, M. Molnar, G. De Puyège *Le Fanatisme : ses racines ; un essai historique et psychanalytique*, Stock, 1980.

Colas D. *Le Glaive et le fléau. Généalogie du fanatisme et de la société civile*, Grasset, 1992.

"Les ressorts du fanatisme" *L'Express* du 29 septembre 2001.

RETOUR AU SOMMAIRE

MÉMOIRE (DEVOIR DE)-OPPORTUNISME

MÉMOIRE (DEVOIR DE)

Une rencontre entre justice et histoire

ORIGINES :

Le substantif « mémoire » procède du substantif latin « memoria », issu d'une racine indo-européenne qui traduisait les mouvements de l'esprit. En latin classique, la « memoria » se rapporte à la faculté de garder le souvenir du passé et signifie par métonymie la période embrassée par le souvenir, ou le souvenir lui-même. Dans des emplois concrets, « memoria » pouvait désigner un monument consacré au souvenir, ou un récit, un texte historique.

ANCIEN FRANÇAIS

En ancien français, le substantif, féminin et masculin, est attesté dès les plus anciens textes et conserve les sens de son étymon. La mémoire se rapporte donc à la faculté de rappeler le passé ou à l'action de se souvenir : « faire memoire de quelqu'un ou de quelque chose », c'est garder à l'esprit, entretenir le souvenir. L'expression « par memoire », remplacée au XVII^e siècle par « de memoire », apparaît à la fin du XIII^e siècle. Dans les arts de mémoire, qui s'inspirent pendant tout le Moyen Age de la rhétorique cicéronienne, la « memoire artificielle » désigne une méthode destinée à entretenir la mémoire naturelle.

Dès le XII^e siècle, le substantif désigne plus généralement la conscience, le sens intellectuel, l'aptitude à mobiliser ses esprits. Souvent en collocation avec « sen » (la direction), ou « sens », il renvoie à la bonne santé mentale : « estre hors de son memoire », à partir du XIII^e siècle, c'est avoir perdu l'esprit.

Dans un sens passif, « memoire » désigne également le « champ mental des souvenirs ». Par métonymie, le substantif se rapporte au souvenir que l'on suscite, ou que l'on garde, en particulier par la prière :

*« Aiuns, seignor, cel saint home en memorie,
Si li preiuns que de toz malz nos tolget. »*

(Vie de Saint Alexis)

Par extension il signifie la notoriété, la trace qu'un homme laisse par sa position et son action :

*« Iluec fu Guinglains coronnés
De cui devant oï avés, (...)
Puis fu rois de molt grant mimore,
Si con raconte li istore ».*

(Renaut de Beaujeu, *Le Bel Inconnu*)

Dans ce sens, la locution «de bone memoire », attestée pendant tout le Moyen Age, fait référence à la renommée.

Enfin, la valeur concrète de l'étymon, qui peut désigner à un monument commémoratif, se retrouve dans un contexte chrétien pour parler des reliques. En moyen français, le substantif renvoie également à un texte écrit ; employé au pluriel, il s'est en particulier spécialisé dans le vocabulaire juridique pour faire référence aux instructions d'un procès.

HISTOIRE

1.) La mémoire est la faculté de se souvenir, c'est-à-dire à la fois d'enregistrer une information, de la conserver et de la restituer. Si la tradition rhétorique et scolastique en fait grand cas, Rabelais s'en amuse et Montaigne s'en méfie :

« *Savoir par cœur n'est pas savoir : c'est tenir ce qu'on a donné en garde à sa mémoire.* »

(Montaigne, *Essais*, 1592, livre premier, chapitre XXVI, *De l'institution des enfants*)

La mémoire humaine est regardée comme une faculté capricieuse : son fonctionnement échappe en effet pour partie au contrôle de la volonté :

« *Quelle main place des idées dans notre mémoire, les y garde comme dans un registre et les en tire tantôt à notre gré tantôt malgré nous ?* » (Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, article « Âme », 1764)

Les Encyclopédistes ont voulu nommer différemment la faculté de se souvenir selon qu'elle est volontaire ou non :

« *La mémoire et le souvenir expriment une attention libre de l'esprit à des idées qu'il n'a point oubliées, quoiqu'il ait discontinué de s'en occuper : les idées avaient fait des impressions durables ; on y jette un coup d'œil nouveau par choix, c'est une action de l'âme.*

Le ressouvenir et la réminiscence expriment une attention fortuite à des idées que l'esprit avait entièrement oubliées et perdues de vue : ces idées n'avaient fait qu'une impression légère, qui avait été étouffée ou totalement effacée par de plus fortes ou de plus récentes ; elles se représentent d'elles-mêmes, ou du moins sans aucun concours de notre part ; c'est un événement où l'âme est purement passive. » (*Encyclopédie*, « Mémoire, Souvenir, Ressouvenir, Réminiscence », 1751-1772)

Ce caractère volontaire attribué à *mémoire* par opposition à *réminiscence* pourrait amener à considérer la mémoire comme une faculté de nature morale. Mais la distinction des Encyclopédistes n'a pas prévalu dans l'usage, et le mot *mémoire* a pu être qualifié par l'adjectif *involontaire*. La « mémoire involontaire » est devenue l'objet d'une attention particulière au début du siècle dernier, avec les travaux de Freud, de Bergson ; Proust lui donne sa consécration littéraire :

« *Pour un instant, du ramage réentendu qu'[un nom] avait en tel printemps ancien, nous pouvons tirer, comme des petits tubes dont on se sert pour peindre, la nuance juste, oubliée, mystérieuse et fraîche des jours que nous avons cru nous rappeler, quand, comme les mauvais peintres, nous donnions à tout notre passé étendu sur une même toile les tons conventionnels et tous pareils de la mémoire volontaire.* » (Proust, *À la recherche du temps perdu*, *Le côté de Guermantes*, 1, 1920)

Depuis 1951, on nomme aussi *mémoire* les dispositifs qui, dans les calculatrices et les ordinateurs, servent à l'enregistrement, la conservation et la restitution des données : l'analogie est approximative en ce qu'il manque aux « mémoires » des machines la composante de fantaisie et de mystère propre à la mémoire humaine.

2.) En même temps que la faculté de conserver les souvenirs, *mémoire* désigne l'exercice de cette faculté, et son effet : le souvenir conservé ou l'ensemble des souvenirs conservés. Le mot s'entend ainsi dans le sens de « souvenir conservé » dans nombre de locutions de la langue du XVI^e siècle : *avoir, garder mémoire* ou *abolir la mémoire* de quelque chose (Nicot, *Trésor de la langue française*, 1606). Dans *en mémoire de*, qui traduit *in memoriam*, et qui se rencontre dès le XVI^e siècle, la préposition *en* invite à comprendre *mémoire* comme un exercice à accomplir, esquissant un lien entre la notion de mémoire et celle de devoir.

La *mémoire de quelqu'un* désigne l'ensemble des souvenirs que l'on en garde, au delà de sa mort :

« Autre bien je ne désire,
Que d'apparaître à tes yeux,
Le saint Harpeur de ta gloire,
Et l'archer de ta mémoire
Pour la tirer dans les cieus. »

Ronsard, *Odes*, 1550, Premier livre, Ode I, Au Roi.

La mémoire d'une personne défunte est traditionnellement présentée comme une source de « devoirs » :

« Après avoir pleuré ce grand homme, et lui avoir donné par ses larmes, au milieu de toute sa cour, le plus glorieux éloge qu'il pût recevoir, il assemble dans un temple si célèbre ce que son royaume a de plus auguste pour y rendre des devoirs publics à la mémoire de ce prince. » (Bossuet, *Oraison funèbre de Louis de Bourbon, Prince de Condé*, 1687)

Par la locution *à la mémoire de*, attestée dès le XVI^e siècle, on dédie une action, un monument, une œuvre au souvenir d'une personne défunte, avec l'intention de remplir cette sorte de « devoirs ».

3.) La mémoire peut être appréhendée comme le fait d'une collectivité, et non pas d'un individu. Alors que la mémoire individuelle meurt avec son possesseur, la mémoire collective est susceptible d'assurer au passé une survie plus longue, de lui permettre de « vivre dans la mémoire des hommes » :

« L'intérêt des rois va à faire monter avec eux sur le trône la piété, la vertu et le mérite, pour régner par eux et avec eux d'une manière si chrétienne, si généreuse et si noble, qu'après avoir été durant leur vie l'objet des faveurs de Dieu, de l'amour de leurs peuples, et de l'admiration des étrangers, ils vivent encore après leur mort non seulement pour un temps sur la terre dans la mémoire des hommes, ce qui est commun aux bons et aux méchants princes, mais éternellement dans le ciel. » (Arnauld d'Andilly, *Mémoires*, 1667)

Au XX^e siècle, les historiens s'approprient la notion de mémoire collective, qui fait l'objet d'une théorisation :

« La mémoire collective du Moyen Âge presque tout entier vécut ainsi du mythe biblique des quatre empires : assyrien, perse, grec, romain. » (Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, 1944)

« Dans son ouvrage posthume, *La mémoire collective* (1950), [Halbwachs] est allé plus loin, en opposant mémoire historique/reconstruction et mémoire collective/reconstitution, et en insistant sur des "mémoires collectives multiples" qui remontent dans le passé selon les temps sociaux divers dans lesquels vivent les groupes. » (Gurvitch, *Traité de sociologie*, 1967, t. 1)

C'est au sens de « mémoire collective » qu'est entendu le mot *mémoire* dans la locution *lieux de mémoire*, lancée par Pierre Nora (*Les Lieux de mémoire, La République*, 1984) ; en

quatrième de couverture, l'ouvrage ainsi intitulé s'annonce en effet comme une « exploration sélective et savante de notre héritage collectif ». L'expression *devoir de mémoire*, que l'on relève dans l'essai introductif de Pierre Nora (« Entre Mémoire et Histoire », *op. cit.*, p. XXIX), nous invite de façon plus pressante à cet exercice collectif du souvenir. Adoptée dans les années 90 par les médias, elle semble aujourd'hui avoir quelque peu lassé l'usage :

« *C'est à peine si l'on ose encore prononcer les mots de "devoir de mémoire", une notion devenue, pour beaucoup, haïssable entre toutes, symbole par excellence d'un penser "politiquement correct" qu'incarnerait l'odieuse et toute puissante figure du "vigilant", moraliste et donneur de leçons, tout à son ressassement, à ses amalgames idéologiques et à ses combats sectaires.* » (Alexandra Laignel-Lavastine, « Des intellectuels contre la mémoire : remarques sur les ressorts d'une exaspération », in Thomas Ferenczi, *Devoir de mémoire, droit à l'oubli ?*, 2002, p. 33)

NOTICE

MEMOIRE MEPRISEE :

Il peut paraître surprenant de voir la mémoire hissée au rang de devoir, ou même de valeur. Si on l'envisage comme faculté individuelle, la mémoire est frappée d'un préjugé défavorable : la culture classique préfère, à l'instar de Montaigne, les « têtes bien faites » aux « têtes bien pleines ». Rousseau, après Montaigne, dénonce les pédagogies qui utilisent mal à propos la mémoire : « *Quand l'entendement s'approprie les choses avant de les déposer dans la mémoire, ce qu'il en tire ensuite est à lui. Au lieu qu'en surchargeant la mémoire à son insu, on s'expose à n'en jamais rien tirer qui lui soit propre* » (Rousseau, *Émile ou De l'éducation*, 1762, livre 3). Le couplage opposant une « mémoire » dénigrée à un « jugement » valorisé est vite devenu un lieu commun, dont s'amuse les esprits caustiques :

« *Tout le monde se plaint de sa mémoire, et personne ne se plaint de son jugement.* » (La Rochefoucauld, *Maximes*, 1678, 89)

« *MÉMOIRE : Se plaindre de la sienne, et même se vanter de n'en avoir pas. – Mais rugir si on vous dit que vous n'avez pas de jugement.* » (Flaubert, *Dictionnaire des idées reçues*, 1850)

C'est presque avec un sentiment de honte que Chateaubriand avoue sa bonne mémoire : « *Une chose m'humilie : la mémoire est souvent la qualité de la sottise ; elle appartient généralement aux esprits lourds, qu'elle rend plus pesants par le bagage dont elle les surcharge* » (Chateaubriand, *Mémoires d'outre-tombe*, 1848, 1^{er} partie, livre 2). Mais il esquisse aussitôt les arguments d'un plaidoyer en faveur de la mémoire : « *Et néanmoins, sans la mémoire, que serions-nous ? Nous oublierions nos amitiés, nos amours, nos plaisirs, nos affaires ; le génie ne pourrait rassembler ses idées ; le cœur le plus affectueux perdrait sa tendresse, s'il ne se souvenait plus ; notre existence se réduirait aux moments successifs d'un présent qui s'écoule sans cesse ; il n'y aurait plus de passé* » (*ibid.*).

MEMOIRE ET IDENTITE :

« Sans la mémoire, que serions-nous ? », interroge Chateaubriand ; du point de vue psychologique, qu'il adopte ici, la mémoire - le « travail de mémoire » comme disent les psychanalystes - est essentiel à la construction de l'identité individuelle. Au *je pense donc je suis* cartésien, Rousseau substituait déjà un *je me souviens donc je suis* : « *Ce que je sais bien c'est que l'identité du moi ne se prolonge que par la mémoire, et que pour être le même en effet, il faut que je*

me souviennne d'avoir été » (Rousseau, *op. cit.*, livre 4). Par son rôle dans la constitution de l'identité, la mémoire se trouve au fondement de l'existence sociale : sans elle, comment le sujet moral serait-il fidèle aux liens qu'il a formés, comment la personne juridique serait-elle responsable des actes qu'elle a accomplis ?

Or, la relation causale qui unit mémoire à identité a pu être transposée du niveau individuel au niveau collectif. C'est par exemple sur la mémoire vive de la Révolution que Michelet s'appuie pour construire un *nous* : « *En [l'esprit de la Révolution] seulement la France eut conscience d'elle-même. Dans tout moment de défaillance où nous semblons nous oublier, c'est là que nous devons nous chercher, nous ressaisir. Là se garde pour nous le profond mystère de vie, l'inextinguible étincelle* » (Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Préface de 1847). La mémoire collective de l'événement révolutionnaire est ici donnée comme le fondement d'une identité collective, qui, depuis la fin du XVIII^e siècle, se construit sous le nom de *nation*.

Mais la transposition est-elle légitime ? Et, en particulier, s'il faut sans doute faire à l'individu un devoir de répondre de ses actes, en va-t-il de même pour une collectivité ? Certains soulignent qu'il convient, en tout cas, de ne pas étendre la notion de responsabilité à une entité trans-historique : « *Pas plus que la culpabilité, la responsabilité morale ne passe dans l'Histoire. Elle ne se transmet pas d'une génération à l'autre. L'enfant qui vient au monde se présente toujours indemne. Victime ou bénéficiaire selon les hasards de la naissance, il supporte, mais ne porte pas. Il hérite de tout, à l'exception du poids des décisions morales qui l'ont précédé. C'est ainsi qu'il serait profondément injuste de demander des comptes à propos des méfaits de leurs parents aux générations allemandes nées après la guerre. Qu'elles sachent et n'oublient pas suffit assez à leur peine ! Selon une image tirée des proverbes bibliques, ce n'est pas parce que les pères ont mangé des raisins verts que les fils doivent avoir les dents agacées* » (Jean-Louis Bruguès, « Mémoire et pardon », in Thomas Ferenczi, *op. cit.*, p. 134).

ACTUALITE

L'HISTOIRE COMME DEVOIR :

Lorsqu'en 1984 Pierre Nora utilise l'expression *devoir de mémoire*, il lui donne une valeur péjorative. L'historien constate d'abord la fin des « idéologies-mémoires », qui se fondaient sur une mémoire « vécue de l'intérieur » (*op. cit.*, p. XVIII). À cette mémoire vive qui habitait la Nation, il oppose le sens que le XX^e siècle finissant donne au mot *mémoire* : « Tout ce que l'on appelle aujourd'hui mémoire n'est donc pas de la mémoire, mais déjà de l'histoire » (p. XXV), et, plus précisément, « ce que nous appelons mémoire est, en fait, la constitution gigantesque et vertigineuse du stock matériel de ce dont il est impossible de nous souvenir » (p. XXVI). C'est cette « mémoire-prothèse » (p. XXVIII) que sollicite le « devoir de mémoire » : « La production indéfinie de l'archive est l'effet aiguisé d'une conscience nouvelle, l'expression la plus claire du terrorisme de la mémoire historicisée. C'est que cette mémoire-là nous vient de l'extérieur et que nous l'intériorisons comme une contrainte individuelle, puisqu'elle n'est plus une pratique sociale. Le passage de la mémoire à l'histoire a fait à chaque groupe l'obligation de redéfinir son identité par la revitalisation de sa propre histoire. Le devoir de mémoire fait de chacun l'historien de soi » (pp. XXVIII-XXIX). Le « devoir de mémoire », ou, pour Pierre Nora, le « terrorisme de la mémoire historicisée », impose une mémoire apprise à une collectivité qui a perdu sa mémoire vive, et semblait, dans les années soixante, s'en accommoder assez allègrement, si l'on en croit la chanson :

*« De vos épurations, vos collaborations,
Vos abominations et vos désolations
De vos plats de choucroute et vos tasses de thé*

*Tout le monde s'en fiche à l'unanimité.
En dépit de ces souvenirs qu'on commémor',
Des flammes qu'on ranime aux monuments aux Morts,
Des vainqueurs, des vaincus, des autres et de vous,
Révérence parler, tout le monde s'en fout. »*

(Brassens, *Les deux oncles*, 1965)

En réaction, les années 80 se tournent vers l'histoire pour tenter de ressusciter une mémoire en perdition ; et on ne tarde pas à exhumer de l'histoire de la seconde guerre mondiale certains souvenirs que la mémoire collective s'était empressée d'oublier ; si l'immédiat après-guerre a jugé et condamné Pétain et Laval, certains responsables de la collaboration n'ont pas été poursuivis et sont encore vivants. Le «devoir de mémoire» change alors de nature : ce n'est plus une tentative artificielle et nostalgique pour reconstituer le ciment perdu de la Nation, il devient en fait un devoir de justice, qui s'exercerait par delà les années d'oubli.

UN DEVOIR DE JUSTICE :

C'est à la suite du non-lieu prononcé à l'issue de l'affaire Paul Touvier que la presse commence à parler de «devoir de mémoire». Le 13 avril 1992, l'ancien chef des renseignements de la milice lyonnaise bénéficie d'un non-lieu ; le 14, un rassemblement d'hommes politiques, d'anciens résistants, d'anciens combattants, accompagnés de leur ministre Louis Méxandeau, se rend devant le Monument à la mémoire des martyrs de la déportation, sur l'île de la Cité ; le ministre des anciens combattants déclare : « J'ai voulu témoigner de ma solidarité totale avec ceux qui ont été victimes de l'occupant. On ne peut pas oublier. Il y a un devoir de mémoire » (propos rapportés dans *Le Monde*, 16 avril 1992). Est ainsi exprimé le sentiment qu'une dette a été contractée envers celles et ceux qui ont le plus souffert de la folie des hommes pendant la seconde guerre mondiale : les juifs et tous les déportés. En réaction contre l'oubli, contre les tentatives de négation des faits, l'acte de se souvenir est perçu sinon comme une réparation (serait-elle vraiment possible ?), du moins comme une obligation morale.

La presse reprend à l'envi la formule, et se fait l'écho des nombreuses productions télévisuelles et cinématographiques consacrées, au cours des années 1992 et 1993, à la collaboration et à la déportation. En juin 1993, les candidats parisiens au baccalauréat composent en philosophie sur le sujet : « Pourquoi y a-t-il un devoir de mémoire ? », libellé qui ne leur laisse guère la possibilité de remettre en question l'existence de ce devoir. Dès avril 1992, pourtant, certains s'inquiétaient de la confusion qui s'opère en *devoir de mémoire* entre un incontestable devoir de justice et un plus discutabile besoin de mémoire collective : « L'arrêt Touvier n'est donc pas un accident. C'est un aboutissement, la sanction d'une longue amnésie française, la résultante d'un enchaînement où, à cause de la défaillance des politiques qui refusèrent de faire, quand il était temps, le procès de Vichy, la justice est sur le tard promue comptable de l'Histoire et le droit gardien de la mémoire. Or cette confusion des genres est perverse. C'est en tout cas ce que l'on peut démontrer en s'interrogeant sur l'efficacité du recours à la scène judiciaire pour guérir la France de son "syndrome de Vichy", selon la formule d'Henri Rousso » (Edwy Plenel, *Le Monde*, 22 avril 1992).

UNE NOTION CONTESTEE :

Notion ambiguë, le *devoir de mémoire* a très vite agacé par ses allures moralisatrices. La formule apparaît rapidement comme une démonstration toute verbale de sa propre moralité et comme une dérobaude de fait aux exigences du présent ; en cette année 1992, certains déplorent que les journalistes, accaparés par le «devoir de mémoire», négligent leur «devoir d'informer» sur la très présente guerre de Yougoslavie : «Il est bien inutile de se gargariser avec un “devoir de mémoire” lorsqu'on ne considère même plus le devoir d'informer» (Rondall Matthew, *Le Monde*, 17 août 1992). C'est le même sentiment qui anime Tzvetan Todorov dans sa dénonciation des «abus de mémoire» : «Alain Finkielkraut remarquait récemment que la meilleure façon de commémorer le cinquantième anniversaire de la rafle du Vel'd'Hiv' serait, plutôt que de clamer sa tardive solidarité avec les victimes d'antan, de combattre les crimes commis par la Serbie à l'égard de ses voisins. Ceux qui, à un titre ou à un autre, connaissent l'horreur du passé ont le devoir d'élever leur voix contre une horreur autre, mais bien présente, se déroulant à quelques centaines de kilomètres, voire quelques dizaines de mètres de chez eux. Loin de rester prisonniers du passé, nous l'aurons mis au service du présent, comme la mémoire – et l'oubli – doivent se mettre au service de la justice» (*Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 1998). Paul Ricœur retient du livre de Todorov ce «conseil tout à fait judicieux» d'«extraire des souvenirs traumatisants la valeur exemplaire qu'un retournement de la mémoire en projet oriente vers le futur» (*La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2000, p. 105), lui donnant ainsi un rôle dans l'action morale. Cette possible utilité morale de la mémoire, concédée par Todorov et soulignée par Ricœur, n'en fait pas cependant à proprement parler un «devoir», terme dont l'emploi ne se justifie vraiment que lorsqu'on assimile le devoir de mémoire à un devoir de justice.

Si la mémoire individuelle, par sa relation causale à la fidélité et à la responsabilité, semble bien une condition préalable à toute moralité, c'est seulement dans les conditions très spécifiques de la fin du XX^e siècle que l'exercice de la mémoire collective, à présent historicisée, a pu être perçu en lui-même comme un devoir, et c'est cette conjoncture précise qui donne sens à l'expression : «On ne peut en effet faire abstraction des conditions historiques dans lesquelles le devoir de mémoire est requis, à savoir, en Europe occidentale et en France particulièrement, quelques décennies après les événements horribles du milieu du XX^e siècle. L'injonction ne prend sens que par rapport à la difficulté ressentie par la communauté nationale, ou par les parties blessées du corps politique, à faire mémoire de ces événements d'une manière apaisée.» (*ibid.*)

POUR ALLER PLUS LOIN

Ferenczi T. (dir.), *Devoir de mémoire, droit à l'oubli ?*, Éditions Complexe, 2002.

Nora P. (dir.), *Les lieux de mémoire*, Gallimard, 1984-1986.

Ricœur P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, 2000.

Todorov T., *Les abus de la mémoire*, Arléa, 1998.

Todorov T., *Mémoire du mal, tentation du bien*, Robert Laffont, 2000.

Weinrich H., *Léthé. Art et critique de l'oubli*, Fayard, 1999 [Munich, 1997].

[RETOUR AU SOMMAIRE](#)

OPPORTUNISME

Le succès pour tout principe

ORIGINES

Le substantif est une création lexicale du XIX^e siècle. L'adjectif *opportun* qui lui a servi de base de dérivation est un emprunt au latin *opportunus*, attesté dès le latin classique, peu fréquent en latin médiéval. L'adjectif latin est lui-même dérivé du substantif *portus* que le préfixe *ob* (" en vue de ", au sens physique et moral) soumet à l'idée de but, de destination à atteindre : relevant d'abord du vocabulaire de la navigation pour qualifier un vent favorable, l'adjectif, toujours avec une valeur positive, fait dans la langue courante métaphoriquement référence à tout élément utile, propice à la réalisation d'un événement.

ANCIEN FRANÇAIS

En ancien français, l'adjectif est tardivement attesté et réservé à la langue savante (XIV^e siècle). La notion de convenance constitue son trait sémantique dominant, qu'elle explicite l'utilité d'un objet, l'avantage d'une situation, ou bien la condition favorable à sa réalisation :

"Ce est une chose oportune et convenable a toutes cités bien instituees" (Oresme, *Le Livre de Politiques d'Aristote*).`

Avec une valeur en général positive, l'adjectif peut cependant qualifier une probabilité négative, encore attestée dans la langue du XVI^e siècle, comme le suggère cette citation de Du Bellay relevée par La Curne de Saint-Palaye dans son dictionnaire :

"Estre oportune et exposée au hazard de grande ruine."

Bien que l'adjectif ait dès ses premiers emplois une valeur essentiellement abstraite, le sens concret de l'étymon réapparaît dans certaines occurrences :

"Vent propice et oportun pour navyer." (*Cent Nouvelles Nouvelles*)

Au XVI^e siècle, il fera l'objet d'un renouveau poétique chez les Humanistes, qui jouent volontiers sur le double sens, concret et figuré, de l'adjectif :

*"Dire pourray que la Nef oportune
aura tiré de la Mer d'infortune,
maulgré les ventz, jusque en l'isle d'honneur
le pelerin exempté de bon heur."*

(Marot, *Adolescence clémentine*)

Opportunité, emprunté au substantif *opportunitas*, apparaît dans la langue à la fin XIII^e siècle pour désigner, comme son étymon, une condition favorable à la réalisation d'une chose, spécifiée par un complément :

"opportunité de proffit." (Oresme)`

"(...) dissimuler et faindre son courage, en attendant opportunité de grever aucun se peut appeler vice." (Christine de Pizan, *Faits et mœurs de Charles V*).

Employé absolument, il signifie en moyen français la possibilité, en collocation fréquente avec "occasion", d'emploi plus ancien et plus fréquent. Il entre dans la formation d'un syntagme prépositionnel, "selon l'opportunité", employé au XV^e siècle avec ou sans complément, et renvoie à l'adéquation d'un événement avec les circonstances.

Dans des emplois concrets, *opportunité* signifie “ l’aisance, le confort ”, et au pluriel tout ce qui relève du besoin matériel. Ce sens concret est encore vivant au XVI^e siècle.

HISTOIRE

1.) Après avoir adopté *radicalisme* (1830), *socialisme* (1831), *communisme*, devenu usuel à partir de 1840, le vocabulaire politique du XIX^e siècle s’est doté d’*opportunisme* dans les années 1870. Le mot, qui apparaît d’abord, selon le *Dictionnaire historique de la langue française*, dans un opuscule de Deschamps intitulé *De l’opportunisme* (1869), est porté par les railleries des pamphlétaires qui dénoncent dans le renvoi d’une mesure au moment “ opportun ” un euphémisme pour désigner son abandon :

“ *Opportun est un terme d’argot parlementaire qui signifie jamais.* ” (Rocheport, *La Lanterne*, février 1876)

Littré, citant le *Journal Officiel* du 13 juillet 1876, l’enregistre comme “ néologisme ” dans son supplément de 1877 ; mais c’est sans doute la controverse de 1880-1881 entre Clemenceau et Gambetta qui institue son usage comme nom de courant politique. Alors que l’Empire est abattu depuis 1870, certains expriment leur déception devant la lenteur des réformes. Clemenceau identifie deux tendances au sein du parti républicain : d’un côté, “ *les utopistes, ceux qui voulaient changer la face de la société au moyen de je ne sais quelle formule magique* ”, de l’autre “ *les hommes sages en possession de l’art de s’accommoder aux circonstances, tenant si grand compte des faits qu’ils s’absorbaient dans leur contemplation... si profondément imbus d’esprit pratique qu’ils se faisaient fort d’instituer une pratique républicaine des institutions monarchiques* ” :

“ *C’est ce nouveau dogme qui reçut le nom barbare d’opportunisme, parce que ses révélateurs s’érigeaient en juges de l’opportunité des réformes, non point pour les classer, pour les exécuter, mais pour les ajourner. (Rires et approbation)* ” (Clemenceau, *Discours de Marseille*, 28 octobre 1880)

S’agit-il seulement d’une “ question de méthode ”, ou d’une divergence plus profonde sur “ l’idée républicaine ” ?, s’interroge Clemenceau. Gambetta lui répond, quelques mois plus tard, en définissant l’opportunisme non comme un “ dogme ”, mais comme une “ politique ” :

“ *Cette politique, on l’a appelée d’un nom mal fait, d’un véritable barbarisme. Pour une chose mal conçue, il fallait un mot mal conçu : on l’a appelée opportunisme. Si ce barbarisme signifie politique avisée, ne laissant jamais passer l’heure propice, les circonstances favorables, mais ne sacrifiant rien au hasard, ni à l’esprit de violence, on pourra tant qu’on voudra appliquer à cette politique une épithète mal sonnante, et même inintelligible, mais je dirai que je n’en connais pas d’autre, car c’est la politique de la raison, et j’ajouterai que c’est la politique du succès. (Applaudissements prolongés)* ” (Gambetta, *Discours de Belleville*, 12 août 1881)

Les dictionnaires ont suivi Gambetta plutôt que Clemenceau : Littré alors (1877), comme le *Grand Robert* aujourd’hui (2001) catégorisent l’opportunisme comme une “ politique ”, le *TLF* comme une “ ligne de conduite ”.

Gambetta et Clemenceau s’entendent sur un point : *opportunisme* est un mot “ barbare ”. Sans doute partagent-ils une réticence très commune en France à l’égard des néologismes. Mais, plus fondamentalement, l’un et l’autre dénoncent une fausse interprétation de l’adjectif de base *opportun*, chacun attribuant à l’autre la responsabilité de cet abus de mot. Selon Clemenceau, ce sont les Républicains du gouvernement qui ont utilisé *opportun* à contre-sens, pour “ ajourner ” les réformes : le mot barbare *opportunisme* ne fait que tourner en dérision un usage qui trouve chez eux

son origine. Pour Gambetta, ce sont les radicaux qui ont mal compris la politique du gouvernement, et ont fait d'*opportunisme* un mot repoussoir. Les prenant au pied de la lettre, il reconstruit la signification d'*opportunisme* à partir du juste sens d'*opportun*. En y retrouvant les notions d'“heure propice”, de “circonstances favorables”, Gambetta ouvre la possibilité d'une interprétation positive d'*opportunisme*; comme il arrive dans la polémique politique, ce qui était d'abord invective venant du parti adverse devient désignation de soi-même fièrement revendiquée : quelques années plus tard, lors de l'affaire Dreyfus, Clemenceau opérera un retournement du même type pour le mot *intellectuel*.

Évincés par les radicaux en 1901, les opportunistes entrent peu à peu dans l'histoire. Dans les années 20, l'*opportunisme* est perçu comme un courant politique qui appartient au passé :

“*Regardez-le : un œil de serpent dans une face de lion...*” Cette étrange et pittoresque métaphore définissait bien le politicien retors, presque oublié aujourd'hui, parti de la gauche la plus extrême et savamment aiguillé maintenant vers un *opportunisme* qui lui permettrait l'accès du pouvoir.” (Bourget, *Nos actes nous suivent*, 1926)

Le mot prend dès lors une acception historique : il désigne précisément la politique menée par Gambetta et son groupe.

“*Alors, évoluant toujours vers l'opportunisme, se séparant des radicaux, partisans du tout ou rien, Gambetta entraîna la gauche.*” (Bainville, *Histoire de France*, 1924, tome deuxième)

Cependant, *opportunisme* reçoit une seconde référence dans le vocabulaire politique : il est emprunté à la fin du XIX^e siècle par les théoriciens marxistes, Rosa Luxembourg en Allemagne, puis Lénine en Russie, pour désigner une stratégie de compromis avec la bourgeoisie, prônée notamment par Bernstein. Le mot revient en France avec ce référent nouveau.

“*C'est toute la tactique du parti que Liebknecht considère comme nécessairement contingente et variable. Jamais ce qu'on appelle depuis quelque temps, avec une intention blessante, l'opportunisme socialiste, n'a été plus énergiquement formulé.*” (Jaurès, *Études socialistes*, “Évolution révolutionnaire”, 1901)

Dans le champ politique, *opportunisme* renvoie par la suite soit à l'un ou l'autre de ces référents, soit, par extension, à la démarche qui les caractérise tous deux :

“*De son beau-père, Jean Paleyzieux avait hérité avec le siège, à défaut d'autres grands mérites, une habileté manœuvrière et un opportunisme qui lui permettaient de se trouver toujours placé au point même vers lequel allait tourner l'aiguille de la boussole politique.*” (Daniel-Rops, *Mort où est ta victoire ?*, 1934, 1)

2.) Dès 1880, les Goncourt prévoyaient l'extension de l'emploi politique vers d'autres domaines :

“*Et de la politique, l'opportunisme descendra bientôt dans la pratique de la vie, et il y aura de l'opportunisme dans l'honneur, dans la morale, etc.*” (Goncourt, *Journal*, 1880, t. 3)

De fait, *opportunisme* en vient à désigner la volonté de s'adapter aux circonstances, par choix rationnel ou par aptitude innée de la sensibilité :

“*Bien que leur opportunisme ait accepté, vaille que vaille, la distinction du fait et du droit, Arnauld et son petit groupe restent fidèles au premier article, d'ailleurs plutôt négatif, de leur programme : ni molinistes, ni thomistes.*” (Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours*, 1920, t. 4, chapitre 10)

“ Admirable d’instinct, d’opportunisme, elle dit avec autorité :

– Je vous conseille d’enlever votre veste.”

(Montherlant, *Le Songe*, 1922, Première partie, VI)

Dans ce sens étendu, le mot est catégorisé comme un “comportement” par les dictionnaires (*TLF*, *Grand Robert*). Il semble toutefois conçu d’abord comme ce qui produit un certain type de comportement avant de désigner, par métonymie, ce comportement lui-même :

“ Il savait très bien quel opportunisme dictait l’attitude de la section.” (Bazin, *La tête contre les murs*, 1949, XXX)

3.) Opportunisme a été utilisé aussi pour nommer le comportement non d’un sujet humain, mais d’organismes vivants divers. Cette transposition est encore une figure chez Alain :

“ La feuille de lierre est opportuniste ; elle se développe comme elle peut.” (Alain, *Propos*, 1909)

L’anglais scientifique banalise la métaphore avec les emprunts *opportunism*, *opportunist* et le dérivé *opportunistic* :

“ Le caractère essentiel de l’évolution est l’opportunisme : tout ce qui est susceptible d’arriver, arrive.” (*Histoire générale des sciences*, sous la dir. de R. Taton, *La Science contemporaine : Le XX^e siècle*, 1964, t. 3, vol. 2, p. 714)

Plus spécialement dans le domaine médical, *opportuniste* est utilisé pour qualifier les micro-organismes qui se développent quand les conditions leur sont favorables. Le substantif *opportunisme* nomme alors la mise en œuvre de cette qualité.

“ Ni la grossesse, ni les âges extrêmes de la vie ne sont des facteurs d’opportunisme pour les bactéries lactiques.” (*Nutri-doc*, n° 70, mai 2001)

NOTICE

LA CONDAMNATION DES MORALISTES :

Quand il est défini comme aptitude sensible ou comme comportement d’un virus infectieux, l’opportunisme ne dépend pas de la volonté du sujet et ne saurait être apprécié sur le plan de sa moralité. Entendu comme choix du compromis en politique ou ailleurs, il peut en revanche faire l’objet d’un jugement moral. Il faut ici distinguer les deux interprétations possibles de l’opportunisme.

Envisagé comme comportement, *opportunisme* rend compte d’une succession d’actes dont la seule cohérence paraît être la recherche du succès. Le moraliste peut condamner une telle motivation pour deux raisons : tout d’abord elle ne trouve pas sa source dans la morale, à laquelle elle semble indifférente :

“ La révolution a inculqué à notre théâtre une discipline idéologique, en bannissant une fois pour toutes de ses planches l’indifférence éthique et l’opportunisme.” (Taïrof, cité dans *Arts et littérature dans la société contemporaine*, dir. Pierre Abraham, 1936, t. 2, p. 3011)

Voisin de l’ “indifférence éthique”, l’opportunisme peut cependant aller plus loin en rejetant les règles morales. Si la recherche du succès se réduit à un arrivisme individuel, elle est fort éloignée d’attitudes traditionnellement valorisées par la morale, telles que l’altruisme ou la générosité. De ce point de vue, l’opportunisme est non seulement amoral, mais aussi immoral.

Envisagé comme doctrine, l'opportunisme se situe aux antipodes de la morale puisqu'il se donne pour seule règle de n'en avoir pas. Partant d'une méditation politique, Alain prononce à l'encontre de tout opportunisme une sentence sévère :

“ La vraie République est un parti pris et une règle posée, à laquelle on pliera l'expérience. Et, si la République est faible, injuste et corrompue dans le fait, c'est le moment de tenir bon pour l'idée ; autrement ce n'est plus un homme pensant, c'est une loque à tous les vents. De là une secrète préférence aussi pour le monarchiste qui s'en tient à l'idée, sans se régler sur l'expérience. En tout, c'est l'opportuniste qui est vil, et le pire de tout est d'adorer l'opportunisme, d'en faire une doctrine. ” (Alain, *Propos*, “ La vraie République ”, 1914)

Le moraliste “ pliera l'expérience ” à la règle morale, il “ tient bon pour l'idée ”, tandis que l'opportuniste n'est pas même le roseau flexible, mais pensant, de Pascal, c'est “ une loque à tous les vents ”.

Image plus ancienne de la versatilité, la “ girouette ” a pu être utilisée aussi pour représenter l'opportuniste comme un objet sans volonté, livré aux caprices des vents. A qui lui reprochait son opportunisme, Edgar Faure répondait : “ *Ce ne sont pas les girouettes qui tournent, mais le vent* ”. La métaphore du caméléon situe le changement de l'opportuniste dans le domaine non plus du mouvement mais de la couleur ; utilisée par La Fontaine pour décrire les courtisans, “ *peuple caméléon, peuple singe du maître* ” (*Les obsèques de la lionne*, VIII, 14), elle sert dans les médias contemporains à la caricature des opportunistes en politique :

“ Le caméléon prend des couleurs vert-de-gris. Lancé dans la vie politique en 1967 par Georges Pompidou, puis devenu successivement giscardien, barriste, mitterrandien et chiraquien, Jean-Pierre Soisson reconnaît lui-même qu'il pourrait être caricaturé comme étant un opportuniste. ” (*L'Humanité*, 12 avril 1998)

Mais c'est sans doute la locution *retourner sa veste* qui fournit la métaphore dévalorisante la plus commune de l'*opportunisme*. Elle apparaît en 1889, peu après le mot *opportunisme* lui-même ; Verlaine, mêlant la locution moderne et la plus ancienne *tourner casaque*, l'associe au référent politique initial d'*opportuniste* :

“ Sous l'Empire il émargea tout comme un autre, mais en catimini, car le bon apôtre se donnait des airs de farouche républicain : depuis il a retourné son casaquin et le voici plus et moins qu'opportuniste. ” (Verlaine, *Invectives*, “ Portrait académique ”, 1896, VI)

Comme *opportunisme*, elle gagne par la suite en extension ; une chanson populaire qui dresse le portrait de l'opportuniste du XX^e siècle en a fait son refrain (J. Dutronc, *L'opportuniste*, 1968).

LE POINT DE VUE POLITIQUE :

Quelques voix pourtant s'élèvent pour contester cette condamnation de l'opportunisme en tant que tel :

“ Toute action politique est de toute nécessité un opportunisme. Décidez si cela vous plaît que notre opportunisme n'est pas le bon. Mais ne le condamnez pas en tant qu'opportunisme. ” (Guéhenno, *Journal d'une “ Révolution ”*, 1938)

Les appréciations portées *a posteriori* sur l'étiquette d'*opportuniste*, qui est restée attachée aux premiers républicains, sont à cet égard révélatrices d'un clivage. Certains regrettent une dénomination qu'ils jugent, conformément à l'usage des moralistes, dépréciative : “ *on accole [au personnel gouvernemental des années 1880] cette épithète d'opportuniste qui est ambiguë car le*

mot a souvent une connotation négative.” (L. Hamon, *Les opportunistes*, “Présentation”, 1986, p. XIV). Jugeant cette “connotation négative” inadéquate au référent, l’auteur propose d’abandonner la dénomination et de lui en substituer une autre : “*Je pense qu’il est plus juste de dire “républicains de gouvernement”*” (*ibid.*). Mais d’autres acceptent l’étiquette. Si, selon eux, la politique de Gambetta mérite d’être qualifiée d’*opportuniste*, cela ne signifie pas pour autant qu’elle soit à leurs yeux moralement répréhensible. La méthode opportuniste se justifie selon eux par le but à atteindre : “*Pour enraciner la République et en faire le gouvernement régulier du pays, les “opportunistes”, Gambetta et Ferry, accordés sur ce point essentiel, ont accepté un compromis avec une part de leurs ennemis d’hier, et ont transigé sur ce qu’était initialement le programme républicain*” (Alain Bergougnoux, *Morale et politique*, “Les principes et les contraintes”, p. 62). Tout en conservant une certaine distance avec le mot *opportuniste*, qu’il met entre guillemets, l’analyste invite à jauger l’action des opportunistes à l’échelle de l’histoire ; or, “*la dimension historique rend impossible la pensée d’une fixité des principes*” (*op. cit.*, p. 64), et si, dans le présent de l’action opportuniste, on ne peut que constater son indifférence aux principes, le recul de l’histoire permet seul de juger si l’enjeu méritait un tel renoncement, et si elle trouve, par la valeur du but à atteindre, une forme de justification morale.

Comme l’avait montré Max Weber, le politique ne peut s’en tenir à une “éthique de conviction” qui place les principes éternels au-dessus des contingences du présent : il doit faire prévaloir une “éthique de responsabilité”, qui évalue les actes en fonction de leurs conséquences futures (*Le savant et le politique*, 1959) : art de saisir le moment, l’opportuniste, qui heurte l’“éthique de conviction”, peut fort bien être revendiqué par l’“éthique de responsabilité”. Entre Antigone et Créon, il prend le parti de Créon, et ce choix n’est pas forcément déshonorant au regard de l’histoire.

“*Les opportunistes ont sauvé les peuples ; les héros les ont ruinés.*” (Cioran, *Précis de décomposition*, “Défense de la corruption”, 1949)

Le renoncement à l’éthique de conviction peut être décliné sous différentes dénominations : les uns l’appellent *machiavélisme*, les autres *éloge de la trahison* (Jeambar D., Roucanti Y., *Éloge de la trahison*, 1988). *Opportuniste* lui associe une attention particulière à l’“heure propice”, au temps : “*La république est le régime qui permet le plus au temps de garder sa juste prépondérance*” (Littré, *De l’établissement de la Troisième République*, 1880). Il trouve place dans une conception de la politique, qui a pu être qualifiée d’“expérimentale” (Léon Donnat, *La Politique expérimentale*, 1885).

ACTUALITE

Le XX^e siècle ayant été celui de la “faillite des idéologies”, on pourrait penser l’heure venue pour une réhabilitation du mot *opportuniste*. Or, cependant qu’*idéologie* se voit frappé d’une certaine péjoration, *opportuniste* ne bénéficie que d’une faveur très partielle, conditionnée par son domaine d’application.

BLAME EN POLITIQUE :

Dans les médias, *opportuniste* est utilisé surtout pour dénoncer chez les hommes politiques un comportement qui ne semble pas fondé sur de solides “convictions”. Le deux mots sont traités comme des antonymes, comme le montre leur utilisation en antithèse : “*Les candidats à l’Élysée cherchent à pallier la sous-représentation féminine dans les lieux de pouvoir. Les uns par*

conviction, les autres par opportunisme” (*Le Monde*, 10 mars 1995). Et, autant *conviction* bénéficie de l’appréciation positive attachée aujourd’hui à la transparence, autant *opportunisme* pâtit de l’imprévisibilité, et donc de l’opacité, qu’il implique nécessairement. Derrière une politique dont les principes ne sont pas immédiatement perceptibles, le journaliste soupçonne une seule motivation : l’intérêt particulier. Analysant par exemple la géographie politique de l’UMP, il estime que certains évoluent non pas en fonction de leurs convictions personnelles mais dans le seul souci d’occuper une position en vue : “*Jégo et Pinte se déplaceraient sur la gauche par pur opportunisme*” (*Le Monde*, 19 octobre 2002). L’épithète *pur*, excluant toute interprétation de ce déplacement par les convictions des députés, renforce la péjoration.

Dans le discours contemporain, la justification de l’opportunisme en politique n’a donc pas prévalu : “*la thèse qui voulait que le politique échappât aux règles morales est de moins en moins reçue*” (R. Rémond, “Politique”, *Dictionnaire d’éthique et de philosophie morale*, Canto-Sperber (dir.), PUF, 2001). Même ceux qui se font les chantres de la trahison politique, lui donnent comme limite et comme repoussoir l’opportunisme : “*la trahison est donc une idée permanente qui, contrairement à la lâcheté, évite ruptures et fractures [...]. Pour autant, elle n’ouvre pas la porte à tous les opportunismes : la trahison trouve en effet ses limites dans l’élection. Dès lors qu’elle n’est plus pragmatisme gouvernemental, mais simple pratique pour se maintenir au pouvoir, dès lors qu’elle tourne le dos aux aspirations de l’électeur, elle subit une sanction*” (Jeambar D., Roucanti Y., *op. cit.*, 1988, p. 10). En matière de politique, à *pragmatisme* revient la connotation positive, à *opportunisme* la connotation négative.

APPRECIÉ AU JEU :

Pourtant, qui poursuivrait sa lecture pour passer à la rubrique “Économie”, ou “Sports”, remarquerait une appréciation tout autre. C’est en effet sans vergogne que les magazines financiers chantent les louanges de l’opportunisme et titrent : “*Opportunisme et sélectivité à l’honneur*” (*La vie financière*, 8 novembre 2002). Et de même, on lira dans le compte rendu d’un match de football : “*Les jeunes Bordelais ont su faire preuve d’opportunisme*” (*Sud-Ouest*, 21 avril 2003) ; la locution *faire preuve de* présuppose la valeur positive de son complément. Alors qu’on demande aux politiques de se plier aux règles de la morale commune, la reconnaissance de règles spécifiques semble rendre cette exigence moins tatillonne pour le sport et l’économie. En politique, l’opportunisme est condamné en tant que méthode et pour les fins qu’on lui prête : l’abandon des convictions est perçu comme un renoncement inacceptable et la recherche du succès est interprétée comme pur arrivisme indifférent, voire contraire à l’intérêt général ; rien de tel dans le jeu sportif ou économique : l’abandon d’une ligne stratégique initiale n’a pas d’importance du point de vue moral et la recherche du succès coïncide avec le but même du jeu : gagner. L’opportunisme peut dès lors se charger d’une valeur positive.

Cette valorisation a, bien sûr, ses limites : on peut contester que l’activité économique soit un jeu et se faire, à l’instar d’Henri Emmanuelli, le “*pourfendeur de l’opportunisme gestionnariste*” (*Le Monde*, 18 octobre 2002). Le jeu, dans les strictes limites de l’espace ludique, échapperait donc seul à la puissante exigence contemporaine d’éthique.

POUR ALLER PLUS LOIN

Barral P., *Les Fondateurs de la III^e République*, Armand Colin, 1968.

Hammon L. (dir.), *Les opportunistes*, Entretiens d'Auxerre, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 1986.

Jeambar D., Roucanti Y., *Éloge de la trahison*, Seuil, 1988.

Weber M., *Le savant et le politique*, Plon, 1963 [1959].

“Morale et politique”, *Pouvoirs*, n° 65, PUF, 1993. En particulier : Bergougnieux A., “Les principes et les contraintes”, pp. 61-69.

RETOUR AU SOMMAIRE

UNE TRIADE MOINS HOMOGENE LÉGITIMITÉ – RESPONSABILITÉ - SANCTION

CHAPITRE I

LÉGITIMITÉ

Le pouvoir en question

ORIGINES

Légitimité est un mot de création moderne, dérivé de *légitime* au XVII^e siècle. Si les notions qu'il recouvre n'étaient pas totalement inconnues de la langue médiévale, elles y étaient conçues comme parties intégrantes de catégories plus générales et pouvaient donc être suggérées par les mêmes mots, empruntés au fonds héréditaire, que celles-ci : *leauté* puis *loyauté* (XIII^e s.), s'agissant de la légitimité civile ; *raison* s'agissant de la légitimité morale. Mais c'est surtout au travers de locutions traditionnelles récurrentes dans le discours courant et la pratique que la notion de légitimité s'y fait jour : *il est droit* (légitimité civile), *il est droiture* (légitimité civile ou morale), *il est raison* et *il est raison et droiture* (légitimité morale).

HISTOIRE

1.) - Dérivé savant de "légitime" (1694). Qualité de ce qui est fondé en équité, raisonnable, conforme à la raison, à la justice, au droit naturel ou encore à la morale. Voir : bien-fondé, bon droit. *Légitimité d'une conviction, d'une prétention, d'une revendication.*

"*Mérimée fut toujours sincèrement convaincu de la légitimité des passions.*" (A. France)

"*Ce n'est qu'après qu'une guerre a été entreprise qu'on peut rendre les ministres responsables de la légitimité de cette guerre.*" (B. Constant)

"*Etienne parlementait toujours, cherchant à convaincre Deneulin de la légitimité de leur action révolutionnaire.*" (Zola)

Se dit en général des choses fondées sur un droit ou une raison qu'on ne pourrait violer sans injustice ou déraison.

2.) - Caractère de ce qui est conforme au droit, à ce qui a un caractère de loi ou de ce qui est fondé en droit, consacré par la loi. *Légitimité d'un contrat, d'une union.* Qualité d'un enfant légitime. *On s'attaqua à la légitimité de son mariage. On lui dispute sa légitimité.* Synonyme de "légalité".

"*Je ne reconnais point la légitimité d'un mariage célébré sur les autels de l'erreur, que j'ai renversés sans retour*" Genlis.

En particulier : conformité du pouvoir politique exercé avec les règles de souveraineté, d'exercice du pouvoir dans le pays considéré.

“ Il [M. de Talleyrand] s'était dit qu'après avoir représenté le génie tout-puissant, représenter le droit (ce qu'il avait défini par un mot heureux, et qui avait obtenu un immense succès, celui de légitimité), représenter le droit était un rôle très digne, très convenable, et qui pourrait bien n'être pas inférieur à celui qu'il avait eu jadis. ” (Thiers)

3.) - 1834. Pol. Droit d'une dynastie, de souverains légitimes. Droit au pouvoir d'une dynastie exercé par voie d'héritage en ligne directe.

1867 : caractère de ce qui est conforme à la loi morale ou divine.

“ Nulle part l'hérédité n'est plus solidement établie qu'en Angleterre, bien que le peuple anglais ait rejeté la légitimité fondée sur le droit divin, pour y substituer l'hérédité consacrée par le gouvernement représentatif ” Madame de Staël.

Spécialement et le plus souvent avec une majuscule : droit fondé sur l'hérédité de la couronne dont devaient se réclamer, particulièrement après 1830, les princes de la branche aînée des Bourbons par opposition à la branche cadette d'Orléans.

“ Les partisans de la Légitimité eussent acquis dans la Chambre élective une force qui leur manqua tout d'abord ” (Chateaubriand)

“ La Légitimité est une religion dont la foi est morte ” (id.)

“ Louis-Philippe ne pouvant se réclamer de la Légitimité comme Louis XVIII, ne s'appuyait pas non plus sur le plébiscite comme Napoléon. ” (Bainville)

“ Le ministre me disait : la France est anti-bourbonienne. Tant pis pour la France, devais-je répondre, car la France ne peut pas vivre sans les Bourbons ; hors de la Légitimité, je ne vois qu'anarchie et despotisme. ” (Maine de Biran)

“ Ah la Légitimité ! N'est-ce pas à la paix que les Bourbons nous ont ramenée que nous devons la génération de poètes et de penseurs qui maintient dans les mains de la France le sceptre de la littérature ? ” (Balzac)

En ce sens on parle de la “quasi-légitimité ” pour désigner la branche cadette des Bourbons parce qu'elle était montée sur le trône par une révolution tout en appartenant à l'ancienne famille royale.

NOTICE

LA LEGITIMITE POLITIQUE : DEUX THEORIES ANTITHETIQUES :

Utilisé avec une grande rigueur affirmative au profit de la branche aînée des Bourbons, le terme “légitimité ” est par la suite convoqué de manière plus ou moins nette au profit des gouvernements issus de la volonté populaire.

La légitimité de Louis XVIII s'appuie, aux yeux de ses partisans, sur deux idées distinctes : le droit divin et l'ancienneté historique. Cette dernière idée, d'une autorité fondée sur la longue possession, prime très vite dans l'opinion monarchique et dès le XVII^e siècle, Loyseau, dans son *Traité des Offices*, lui donne sa forme juridique. C'est cette conception d'une légitimité consacrée par le temps et considérée comme un facteur de stabilité et d'ordre qui prévaudra sous la Restauration. A cette idée s'ajoute le caractère proprement français de la monarchie bourbonnienne, qui exprime l'âme même du terroir.

“ La légitimité politique est évidemment un droit fondé sur l'ancienneté, sur la durée; la priorité dans le temps est invoquée comme la source du droit, comme la preuve de la légitimité du

pouvoir. [...] On s'est accoutumé, dans les temps modernes, à ne considérer l'idée de la légitimité que dans un système, le système monarchique. On a tort; elle se retrouve dans tous les systèmes. Vous voyez déjà que tous les éléments de notre civilisation ont également voulu se l'approprier. Entrez plus avant dans l'histoire de l'Europe; vous verrez les formes sociales, les gouvernements les plus divers, également en possession de ce caractère de la légitimité. Les aristocraties et les démocraties italiennes ou suisses, la république de Saint-Marin, comme les plus grandes monarchies de l'Europe, se sont dites, et ont été tenues pour légitimes; les unes, tout comme les autres, ont fondé sur l'ancienneté de leurs institutions, sur la priorité historique et la perpétuité de leur système de gouvernement, leur prétention à la légitimité.” Guizot, Histoire générale de la civilisation en Europe, depuis la chute de l'empire romain jusqu'à la révolution française.

Ultérieurement, c'est l'établissement ou la consécration des gouvernements par le suffrage universel qui devient la base de toute légitimité démocratique. La légitimité issue de la volonté nationale, au contraire de la légitimité monarchique, reste sujette à révision. Tout dépend de la manière dont le gouvernement reconnu pour légitime se comportera.

Nous sommes donc en présence de deux théories antithétiques de la légitimité qui ont néanmoins en commun de reposer sur la conviction que la légalité formelle d'un gouvernement ne suffit pas à lui valoir l'obéissance.

A quelles conditions un pouvoir peut-il être considéré comme légitime ? Si cette redoutable question hante depuis toujours la pensée politique c'est sans doute qu'elle n'a pas vraiment de réponse tranchée et définitive et ce dans la mesure où la légitimité, en tant que principe exprimant une valeur, porte nécessairement avec elle une part de subjectivité et de relativité.

“ Le premier caractère de la légitimité politique, c'est donc de renier la force comme source du pouvoir, de la rattacher à une idée morale, à l'idée du droit, de la justice, de la raison. C'est là l'élément fondamental dont le principe de la légitimité politique est sorti ” (Ibid.)

Ainsi, la question s'est posée entre la république et la monarchie légitime selon qu'on faisait reposer la légitimité sur l'institution divine ou qu'on introduisait à l'origine la volonté du peuple, ce qui était la reconnaissance implicite de sa souveraineté, ou enfin qu'on invoquait le principe de la prescription. La question de la légitimité ne saurait donc être séparée de la question du ou des critères qui la fondent.

“ Messieurs, les conditions de la légitimité sont les mêmes pour le gouvernement de la société religieuse que pour tout autre; elles peuvent être ramenées à deux. La première, que le pouvoir parvienne et demeure constamment, dans les limites du moins de l'imperfection des choses humaines, aux mains des meilleurs, des plus capables; que les supériorités légitimes qui existent dispersées dans la société y soient cherchées, mises au jour et appelées à découvrir la loi sociale, à exercer le pouvoir. La seconde, que le pouvoir, légitimement constitué, respecte les libertés légitimes de ceux sur qui il s'exerce. Un bon système de formation et d'organisation du pouvoir, un bon système de garanties pour la liberté, dans ces deux conditions réside la bonté du gouvernement en général, religieux ou civil. Ils doivent tous être jugés d'après ce critérium ” (Ibid.)

“ Est-ce donc que la révolution avait pour but de dénaturer l'homme ? Est-ce pour briser la famille, est-ce pour étouffer l'humanité, qu'elle était faite ? Loin de là. C'est pour affirmer ces réalités suprêmes, et non pour les nier, que 89 avait surgi. Renverser les bastilles, c'est délivrer l'humanité ; abolir la féodalité, c'est fonder la famille. L'auteur étant le point de départ de l'autorité et l'autorité étant incluse dans l'auteur, il n'y a point d'autre autorité que la paternité ; de là la légitimité de la reine-abeille qui crée son peuple, et qui, étant mère, est reine ; de là

l'absurdité du roi-homme, qui, n'étant pas le père, ne peut être le maître ; de là la suppression du roi ; de là la république. Qu'est-ce que tout cela ? C'est la famille, c'est l'humanité, c'est la révolution. La révolution, c'est l'avènement des peuples ; et, au fond, le Peuple, c'est l'Homme.”
(Victor Hugo *Quatre-vingt-treize*)

DU DROIT A LA MORALE :

C'est d'abord la pensée politique qui fait progressivement accéder la légitimité au statut de concept intervenant dans le contexte du questionnement de la légalité et dans l'espace laissé libre par celle-ci lorsqu'on la rabat entièrement sur le droit positif. La légitimité désigne alors le principe qui justifie la valeur d'un acte légal et, par là même, la fonde. Puis, dans une acception plus large, la légitimité permet aux penseurs de désigner tout acte, toute attitude, tout sentiment ou encore toute parole dont le sujet est considéré comme étant dans son bon droit. La légitimité s'éloigne alors radicalement de la légalité pour rejoindre la sphère du jugement moral singulier. Dans ce contexte, la légitimité est à la légalité ce que l'équité est à la justice ou le raisonnable au rationnel : elle permet de qualifier, au-delà des critères universels et objectifs, tout ce qui relève du cas particulier et de la conduite individuelle. Se prononcer sur la légitimité ou l'illégitimité d'un acte c'est nécessairement prendre position et prendre parti et c'est, du même coup, laisser le sujet qui juge s'introduire dans le système de la loi pour en troubler la belle évidence. En ce sens, toute légitimité est, par essence, relative et toute intrusion de la légitimité signifie celle du contingent.

“ On pourra passer facilement d'un énoncé à l'autre et se donner ainsi l'illusion qu'on a démontré la légitimité du raisonnement par récurrence. Mais on sera toujours arrêté, on arrivera toujours à un axiome indémontrable qui ne sera au fond que la proposition à démontrer traduite dans un autre langage.” (Henri Poincaré *La science et l'hypothèse*).

ACTUALITE

UNE NOTION CHARNIERE POUR LA PHILOSOPHIE POLITIQUE :

Le fait que la légitimité soit toujours le fruit d'une série de facteurs aussi divers et changeants que le poids de l'histoire, l'héritage culturel, le degré d'évolution des mentalités... en fait un concept à la fois majeur et marginal de la philosophie politique. Majeur parce qu'aucun pouvoir ne saurait échapper au questionnement de sa valeur et à la quête du principe qui la fonde ; marginal parce que dès lors que le pouvoir est interrogé nous sortons de la sphère stricte de la politique pour empiéter sur celle de la conduite humaine et du jugement, sur celle de la morale.

Un autre des caractères fondamentaux de la légitimité, qui confirme cette place sans équivalent dans le domaine de la réflexion politique, est sa précarité : tout pouvoir qui a été tenu pour légitime peut cesser de l'être. Cette inconstance consubstantielle éloigne définitivement la légitimité de toute capacité à constituer la base d'un ordre juridique stable et dévoile cet étonnant paradoxe d'une notion exprimant le principe fondant un pouvoir et ne pouvant, par définition, conférer aucune assise à ce pouvoir. Mais le paradoxe n'est qu'apparent : la légitimité fonde le pouvoir précisément parce qu'elle ne lui offre aucune base, elle le fonde pour ainsi dire de l'extérieur, du et par le point de vue externe de la moralité. La légitimité surgit toujours dans le contexte d'un questionnement et donc, potentiellement, d'une mise en cause voire d'une remise en question. Alors deux hypothèses s'offrent au pouvoir dont la quête de légitimité s'est emparée : soit la valeur qui le fonde est trouvée, et le pouvoir questionné, par là justifié, en trouvant son principe trouve sans doute la plus solide des assises ; soit la quête échoue et la quiétude du positivisme s'effondre bientôt.

Ainsi définie, comme principe du pouvoir extérieur à sa sphère, la légitimité ne serait qu'un agent aussi perturbateur qu'inutile si elle ne s'appuyait elle-même sur un ordre qui, pour n'être pas celui que la loi formelle prononce et impose, n'en est que plus puissant : l'ordre moral ou peut-être vaut-il mieux dire, l'ordre que la morale peut engendrer.

LEGALITE ET LEGITIMITE :

En ce qui concerne la théorie démocratique, la ligne de démarcation entre légalité et légitimité est quelquefois incertaine. Il arrive qu'un gouvernement soit tenu pour illégitime simplement parce que sa constitution n'a pas obéi en tout point à la légalité formelle. Le gouvernement de Vichy a été considéré comme illégitime pour de multiples raisons, mais il est significatif que l'ordonnance du 9 août 1944 ait fait remonter l'origine de l'illégitimité en France au 16 juin 1940 :

“ Tout ce qui est postérieur à la chute, dans la journée du 16 juin 1940, du dernier gouvernement légitime de la République est évidemment frappé de nullité. ” (Ordonnance du 9 août 1944, exposé des motifs)

Néanmoins le plus souvent, un gouvernement sera tenu pour légitime en dehors de toute violation, dans son avènement, de la légalité formelle. La question est celle de l'adéquation à une volonté générale exprimée, voire à des idéaux. Ceci est assez nouveau et caractéristique de notre époque, qui tend de plus en plus à dépasser la seule exigence d'une adhésion populaire manifestée d'une manière ou d'une autre par le vote universel des citoyens. Un gouvernement, fût-il établi selon cette norme démocratique fondamentale, n'est pas sûr de voir sa légitimité reconnue par tous. Dans les sociétés démocratiques, on ne se contente pas toujours de ce que l'on pourrait convenir d'appeler une “légitimité formelle ” distincte pourtant déjà de la légalité. On passe à l'examen de l'aspiration générale du gouvernement et cette aspiration, même approuvée par la masse, ne paraît pas légitimer pour tous son autorité. Le danger évident d'une telle attitude est de rendre le principe de cette autorité justifiable d'appréciations subjectives.

UN TERME CENTRAL DU DISCOURS POLITIQUE :

Aujourd'hui, l'usage du terme “ légitimité ” concerne de manière écrasante le champ de la politique. Ainsi, l'Agence France Presse faisant état des résultats des élections présidentielles à Madagascar souligne-t-elle à plusieurs reprises que l'ancien président, Didier Ratsiraka, ne “ reconnaît pas la légitimité de son rival ” ou qu'il la conteste (mai 2002). Mais ce sont sans doute les dernières élections présidentielles françaises qui ont donné lieu à l'emploi le plus pléthorique du terme. “ Les conditions exceptionnelles de la réélection de Jacques Chirac sont à même de renforcer sa légitimité et par là même son immunité ” pouvait-on lire dans le quotidien *Libération* à l'issue du second tour. Un examen attentif de ce dernier contexte confirme tout d'abord que le terme “ légitimité ” est particulièrement utilisé dans un contexte de crise politique. Mais il y a plus. La victoire sans précédent de Jacques Chirac est aussi considérée par certains commentateurs comme “ fragilisant sa légitimité ” et le combat des législatives essentiel à remporter “ pour asseoir sa légitimité ” jugée le même jour “ toute relative ” et même “ amputée ” par le porte-parole du Parti Socialiste. Ces emplois divergents traduisent de manière exemplaire l'ambiguïté inhérente à l'acception de ce terme. Tout se passe comme si deux idées de la légitimité s'affrontaient de manière tacite : celle des urnes et plus largement du fonctionnement normal de la démocratie et celle, beaucoup plus floue mais revendiquée avec le plus de force, de la justice ou de l'équité. Ces usages contradictoires du terme “ légitimité ” rendent ainsi manifeste une tension fondamentale

relative à l'origine du bien fondé ou du bon droit, selon qu'on choisisse de le tirer de la loi ou d'un autre ordre, souvent moral, jugé supérieur.

De manière tout à fait cohérente avec l'acception principale du mot et l'histoire de ses usages, la légitimité est convoquée dans le discours actuel et son principe revendiqué lorsqu'il s'agit, pour certains membres d'une société, de renforcer ou tout simplement d'organiser les conditions de la reconnaissance d'un acte ou d'un droit au nom de critères que la loi et les normes en vigueur dans cette société ignorent ou ne prennent pas suffisamment en compte. La légitimité est indissociable des critères qui fondent la valeur dont elle est le principe et c'est toujours la variation de ces critères qui explique celle des emplois du mot et le fait que des camps opposés puissent la revendiquer de manière aussi forte et simultanée. A cet égard, la déclaration de Nicole Notat, alors présidente de la CFDT, à l'issue de la constitution du gouvernement est tout à fait significative, qui fait le constat "qu'en France, l'idée que la légitimité syndicale et la légitimité politique relèvent de deux registres distincts est encore à gagner" (interview au Point, mai 2002). Et ce n'est sans doute pas un hasard si, pendant la campagne électorale, un des hommes les plus rompus aux subtilités de l'éloquence en politique, Jean-Marie Le Pen, boudé dans son fief méridional, se permet, après avoir copieusement contesté le fonctionnement de la démocratie, d'annoncer qu'"il n'y a qu'une seule source de légitimité, l'élection dans l'urne" (journal télévisé de TF1 2, mai 2002). Cette analyse trouve enfin une confirmation exemplaire dans le traitement médiatique du conflit israélo-palestinien qui pourrait être résumé par le conflit frontal de deux légitimités, l'une trouvant son critère dans les Ecritures, l'autre se référant à l'histoire des hommes.

Toutes ces occurrences, et bien d'autres encore, conduisent à constater que la légitimité est encore aujourd'hui en politique porteuse d'enjeux majeurs et par là même objet de toutes les convoitises. Au-delà du droit, au-delà de la loi, au-delà des mécanismes classiques de reconnaissance et de valorisation, la légitimité demeure ce dont il faut pouvoir se prévaloir comme si cette notion, qui relève du droit sans s'y réduire et porte toujours en elle une dimension morale qui le transcende, constituait la plus précieuse des valeurs ajoutées, au sens le plus littéral qu'on puisse donner à cette expression, le supplément de moralité, de justice ou encore de bien, que la politique requiert si souvent.

UNE NOTION CLEF DU VIVRE ENSEMBLE :

"Légitimité : acceptabilité sociale fondée sur des croyances partagées" (P. Braud *Manuel de sociologie politique*, lexisque)

Mais la légitimité n'est pas aujourd'hui l'apanage du champ politique. C'est l'ensemble du discours autour du vivre-ensemble qui la convoque : rares sont, dans tous les domaines, les paroles, les points de vue ou les analyses qui ne sont pas aujourd'hui questionnés sous l'angle de la légitimité, comme en témoigne un grand nombre d'essais sur des sujets aussi divers que la place de l'expert à la télévision (*L'expert à la télévision : traditions électorales et légitimité médiatique*, Yves Chevalier, Editions CNRS 1999), la construction européenne ou la colonisation. Dans ce champ extrêmement vaste, la légitimité est presque toujours l'objet d'une quête ou l'enjeu d'un rapport de force et c'est bien souvent autour d'elle que s'organise le débat et que se construit la controverse. La légitimité, qu'elle soit revendiquée, refusée, déniée, souhaitée... est toujours la pierre de touche d'un processus de justification au nom de valeurs supérieures à celles que la loi défend et s'avère d'une charge symbolique extrêmement puissante.

"L'Euro ne peut en effet dissimuler la fragilité de sa légitimité au-delà des cercles des marchands, lui qui n'est que l'émanation de multiples Etats encore hésitants à se lier politiquement en un ordre public" (*Le Monde diplomatique*)

Forme laïque de l'adoubement, la légitimité fonctionne dans le discours comme le signe de la présence ou de l'absence d'une forme de reconnaissance collective. Sur ce plan, la question de l'usage du terme "légitimité" rejoint celle des conditions d'octroi, dans notre société, de l'autorité, à tel point que les deux mots semblent parfois s'employer comme synonymes. Ainsi dans cette déclaration de l'autorité palestinienne qui exhorte "les Etats-Unis à cesser de protéger la rébellion israélienne contre la légitimité internationale" (Reuters 30 avril 2002), chez les petits actionnaires de Vivendi-Universal qui s'interrogent publiquement "sur la stratégie du groupe et la légitimité de Jean-Marie Messier" ou encore dans les cercles de réflexion, comme en témoigne ce colloque intitulé, à la faveur d'une formulation volontairement redondante "légitimité, autorité et pouvoir en modernité religieuse".

POUR ALLER PLUS LOIN

Guizot F., *Histoire générale de la civilisation en Europe, depuis la chute de l'empire romain jusqu'à la révolution française*.

Lessay F., *Souveraineté et légitimité chez Hobbes*, PUF, 1988.

Ferrero G., *Pouvoir, les génies invisibles de la cité*, Le livre de poche, 1988. Voir notamment le chapitre III "les quatre principes de la légitimité".

Cottureau A., Ladrière P., *Pouvoir et légitimité : figures de l'espace public*, EHESS, 1992.

Joos J-E., *Kant et la question de l'autorité*, L'Harmattan, 1995.

Coicaud J.M., *Légitimité et politique : contribution à l'étude du droit et de la responsabilité politique*, PUF, 1997.

Collectif, *Représentations nationales et pouvoirs d'Etat*, Belin, 1997.

Goyard-Fabre S., *Qu'est-ce que la démocratie ?*, Armand Colin, 1998

Desnier J.L., "Le passage du fleuve" : de Cyrus le Grand à Julien l'apostolat, *essai sur la légitimité du souverain*, L'Harmattan, 2000.

Maine de Biran, *L'homme public : au temps de la légitimité, 1815-1824*, Vrin 2000.

Braud P., *Manuel de sociologie politique*, LGDJ, 5^e édition.

[RETOUR AU SOMMAIRE](#)

CHAPITRE II

RESPONSABILITÉ

Le poids de la liberté

ORIGINES

Responsabilité entre dans le vocabulaire juridique et moral au XV^e siècle, mais sa création reste dans la langue française du Moyen Age tardif un hapax, relevé par Godefroy sous la plume du chroniqueur Jean de Stavelot (1390-1449), et il faut attendre la fin du XVIII^e siècle pour voir réapparaître le substantif en français. Il dérive par suffixation de l'adjectif *responsable*, lui-même dérivé savant du latin *responsum*, du verbe *respondere*, qui appartient en latin classique au lexique de l'engagement moral, avant d'être assimilé par affaiblissement de sens à un simple verbe d'énonciation.

La notion d'engagement constituera le trait sémantique dominant des mots dérivés du même étymon en latin médiéval et en ancien français. La seule attestation médiévale du substantif abstrait signifie "obligation de répondre de ses actes", conformément au sens juridique de l'adjectif, qui qualifie, au XIV^e siècle, une requête "admissible en justice", à l'instar des mots appartenant à la même famille étymologique : sous la plume du même chroniqueur, la *responsion* se rapporte à la réponse du demandeur dans un procès ; au XIII^e siècle, *respondre* et *respondeor* ont des sens spécialisés dans le vocabulaire juridique : le *respondeor* faisait référence à un garant, ou à un défendeur, dans un procès.

En ancien et en moyen français, *responsable* et son doublon *responsible*, substantivés, font l'objet d'emplois spécialisés : dans les textes juridiques du XV^e siècle, *responsible* renvoie à la notion de personne garante, qui se porte caution au nom d'une autre personne, conformément aux sens de l'adjectif latin *responsalis* ; *responsable* se rapporte à "un homme ayant la charge à vie de payer à un seigneur la rente d'un fief ecclésiastique".

HISTOIRE

1.) C'est à la fin du XVIII^e siècle que le mot *responsabilité* entre dans la langue française ; il apparaît dans les journaux français à peu près en même temps qu'émerge *responsibility* en anglais. Le dictionnaire de l'Académie française l'enregistre dans l'édition de 1798. Au début de la Révolution, on considère que les ministres, puis que les fonctionnaires doivent rendre compte de leurs actes :

« *La Constitution doit s'appliquer surtout à soumettre les fonctionnaires publics à une responsabilité imposante, en les mettant dans la dépendance réelle, non des individus mais du souverain.* » (Robespierre, *Sur la Constitution*, 10 mai 1793)

L'homme qui sert le souverain engage sa réputation, ce qui constitue la responsabilité morale, mais aussi sa personne, et c'est là cette responsabilité physique qui, selon Robespierre, constitue «*en dernière analyse, la plus sûre garantie de la liberté* » (*ibid.*). Étendue de l'activité politique à l'action sociale, la responsabilité est la situation de celui qui doit répondre de ses actes devant la société ; dès lors que ces actes troublent l'ordre social, cette situation entraîne l'obligation de réparer. Les articles 1382 et suivants du Code Napoléon, énoncent une définition juridique de la responsabilité qui fait référence aujourd'hui encore :

« 1382. *Tout fait quelconque de l'homme, qui cause à autrui un dommage, oblige celui par la faute duquel il est arrivé à le réparer.*

1383. *Chacun est responsable du dommage qu'il a causé non seulement par son fait, mais encore par sa négligence ou par son imprudence.*

1384. *On est responsable du danger que l'on cause par son propre fait mais encore par celui qui est causé par le fait des personnes dont on doit répondre, ou des choses que l'on a sous sa garde.* » (*Code civil*, 1804)

Peu à peu, les juristes ont distingué responsabilité civile, pénale et administrative. Comme le stipule le Code des délits et des peines de 1795, «*l'action civile a pour objet la réparation du dommage que le délit a causé* », tandis que «*l'action publique a pour objet de punir les atteintes portées à l'ordre social* » ; la responsabilité civile est donc l'«*obligation pour une personne de réparer un dommage subi par autrui à la suite de l'événement dont elle est responsable* » (*TLF*, article «*Responsabilité* »), tandis que la responsabilité pénale est l'«*obligation de répondre de ses actes délictueux en subissant une sanction pénale dans les conditions et selon les formes prescrites par la loi.* » (*ibid.*)

La responsabilité administrative est plus récente ; si, pendant la Révolution, les fonctionnaires arborent *Responsabilité* sur leurs insignes, en fait, jusqu'à la III^e République prévaut le principe d'irresponsabilité de l'État, hérité de la maxime d'Ancien Régime : «*Le Roi ne peut mal faire* ». Afin de réparer les préjudices causés par la puissance publique, les juristes ont considéré qu'elle constitue une personne morale susceptible de répondre de ses actes ; alors qu'une responsabilité de nature civile de l'État est assise dans le droit français depuis plus d'un siècle (arrêt Blanco, 8 février 1873), la responsabilité pénale des personnes morales apparaît seulement dans le Code pénal de 1994.

2.) Des domaines politiques et juridiques, le mot *responsabilité* est passé à ceux de la philosophie et de la morale d'autant plus facilement que l'adjectif *responsable* y était, depuis longtemps, courant. Sur le modèle de la responsabilité juridique, la responsabilité morale est l'obligation de répondre de ses actes devant une instance supérieure représentée habituellement par la conscience, ou par Dieu. Elle peut être envisagée comme une question :

« *Car qu'y a-t-il de plus important pour l'homme que de savoir s'il a vraiment la responsabilité de ses actions, et dans quel rapport est la puissance de la volonté avec l'empire des circonstances sur elle ?* » (Madame de Staël, *De l'Allemagne*, 1810, 3^e partie)

Un déterminisme rigoureux nie la responsabilité. Elle est plus communément admise comme une conséquence de la liberté de choix, et se trouve prise dès lors dans une suite inférentielle qui en fait un principe fondateur de la morale :

« *Qui dit morale dit responsabilité, qui dit responsabilité dit liberté, qui dit liberté dit choix, par chacun de soi-même.* » (André Comte-Sponville, *Vivre. Traité du désespoir et de la béatitude*, 1988)

Comme la responsabilité juridique, la responsabilité morale est alors une donnée qui s'impose au sujet, et dont la prise de conscience peut être douloureuse :

« *Il eut soudain un pincement au cœur en réalisant l'immensité de sa responsabilité.* » (Jean Vautrin, *Billy-Ze-Kick*, 1974)

3.) Si chacun est sommé de « prendre ses responsabilités » morales et juridiques, de les « assumer », il n'en va pas de même des responsabilités professionnelles ou sociales : en ce domaine, on est libre de « prendre des responsabilités », de les « accepter » ou bien de les refuser, de les décliner, voire de les fuir. *Responsabilité* désigne alors, par métonymie, une charge impliquant une certaine part de responsabilité, qui peut être des plus sérieuses :

« *Notre combat m'occupe tout entier, à plein temps, c'est pour ça que je n'ai aucun scrupule à prendre les responsabilités qui me sont offertes, à diriger un temps une fédération, un autre syndicat, une autre rédaction ou un comité, à montrer la voie à des milliers d'hommes.* » (Jean-Pierre Chabrol, *La folie des miens*, 1977)

ou des plus modestes :

« *Toni appréciait à tel point le dévouement de Bensoussan qu'il était allé jusqu'à lui confier récemment une nouvelle responsabilité : celle d'aller lui chercher sa moto au garage et de la lui ramener devant le bar.* » (Alain Page, *Tchao pantin*, 1982)

NOTICE

UN FONDEMENT DE LA CITE MODERNE :

On pourrait s'étonner que le mot *responsabilité* n'apparaisse qu'au XVIII^e siècle. En supposant le libre-arbitre, les moralistes classiques ne posaient-ils pas du même coup la responsabilité de l'homme ? Dans les emplois du mot *responsable* antérieurs à la Révolution, on remarque la présence récurrente d'un complément introduit par *devant*, ou, selon une construction devenue archaïque, par *à* : ce n'est pas « devant le souverain » que les hommes sont alors responsables, c'est devant Dieu.

« *Mais nous sommes responsables à un plus grand juge.* » (Arnauld, *De la fréquente communion*, 2,16, 1643)

« *Et qui donne à sa fille un homme qu'elle hait
Est responsable au Ciel des fautes qu'elle fait.* »

(Molière, *Tartuffe*, acte II, scène 2, 1669)

Dans la société que construisent les hommes de la Révolution, chacun est responsable devant chacun, et c'est dans cette réciprocité des droits et des devoirs que s'élabore notre notion moderne de responsabilité.

Dès l'époque révolutionnaire, elle est invoquée par Sieyès pour endiguer la presse révolutionnaire : la responsabilité du journaliste définit la limite de sa liberté d'écrire. Au cours du XIX^e siècle, ce lien entre liberté et responsabilité est réaffirmé.

« *J'ajoute qu'à mon avis liberté implique responsabilité : la marque obligatoire, c'est la signature.* » (Hugo, *Actes et paroles I : Avant l'exil, Notes*, 1875)

De façon plus générale, la responsabilité est représentée comme l'inévitable contrepartie de la liberté.

« *Le peuple s'attribuerait les droits sans s'imposer les devoirs, et prétendrait avoir la liberté sans la responsabilité, son inséparable compagne !* » (A. de Broglie, *La diplomatie et le droit nouveau*, 1868)

LA METAPHORE DU POIDS :

Si, dans l'imaginaire, la liberté a des ailes, la responsabilité, elle, ressemble plutôt à un pesant fardeau, comme l'attestent de nombreuses collocations : *lourde, pesante responsabilité, poids, fardeau de la responsabilité, chargé de responsabilité.*

« Qui va porter le poids dont s'est épouvané
Tout ce qui fut créé. Ce poids sur la pensée,
Dont le nom est en bas : RESPONSABILITÉ. »

Vigny, *Les Destinées*, 1863.

« Et ils se donnent des airs de succomber sous le faix, et d'être les prêtres et les mages de la pensée, et d'être écrasés sous le poids de leur front, et de plier sous la charge, sous cette effrayante responsabilité d'être les représentants et les chargés de pouvoir et les fondés de pouvoir de la pensée. » (Péguy, *L'argent suite*, 1913)

La tentation peut être grande de se délester de ce poids, abandon qui fait les petites et les grandes lâchetés :

« Avec une sorte d'abandon un peu lâche, comme s'il renonçait à quelque lutte, comme s'il se déchargeait sur autrui du poids d'une responsabilité, il pensa brusquement : « Ce sont eux qui l'auront voulu. » (Martin du Gard, *Les Thibault*, 1936)

« Par une condescendance qui devait livrer son nom aux fouets de l'histoire, il céda, rejetant, dit-on, sur les Juifs toute la responsabilité de ce qui allait arriver. » (Renan, *Vie de Jésus*, 1867)

Chez celui qui, au contraire, accepte cette charge, on admire le « sens des responsabilités ».

Il n'est pas assuré, au demeurant, que l'on ait véritablement le choix. Si la responsabilité juridique s'impose au sujet de droit, la responsabilité morale n'est-elle pas le lot de la condition humaine ? Certains philosophes contemporains fondent leur morale sur cette base :

« L'homme, étant condamné à être libre, porte le poids du monde entier sur ses épaules : il est responsable du monde et de lui-même. [...] En ce sens, la responsabilité du pour-soi est accablante. » (Sartre, *L'être et le néant*, 1943)

« Dès lors qu'autrui me regarde, j'en suis responsable. » (Lévinas, *Éthique et infini*, 1982)

ACTUALITE

Malgré l'appréciation négative que pourrait suggérer la métaphore du poids, le discours contemporain manifeste plutôt une acceptation, voire une valorisation de la responsabilité.

VERS UNE RESPONSABILITE SANS CULPABILITE ?

Au besoin de trouver des responsables, ancré dans la recherche immémoriale du « bouc émissaire », les sociétés modernes répondent par le développement d'une responsabilité plutôt collective qu'individuelle, et plutôt civile que pénale. Avec les progrès de la technique, s'est construit un sentiment de responsabilité à l'égard de la planète et du futur, exprimé notamment par Hans Jonas dans *Le principe responsabilité* ; ce sentiment inspire par exemple l'élaboration d'une notion de « responsabilité environnementale », à laquelle l'Union européenne a entrepris de donner un statut juridique en 2001. Dès à présent, le développement de la responsabilité administrative et la

reconnaissance de la responsabilité civile, facilitée par l'existence de systèmes d'assurance, répondent, par l'indemnisation, à l'attente des victimes.

Si la responsabilité collective est aisément reconnue, elle est cependant dissociée de la responsabilité individuelle. Georgina Dufoix, ministre de la santé mise en cause lors de l'affaire du sang contaminé, a pu ainsi déclarer selon un subtil *distinguo* : « Je me sens responsable, mais nullement coupable » (1991), acceptant la responsabilité de la puissance publique, dont elle se trouvait être la représentante, mais non une quelconque faute personnelle. Il semble que, pour être supportable, la reconnaissance accrue de la responsabilité s'accompagne d'un détachement de la notion de choix du sujet. On peut se demander si le mot *responsabilité* n'est pas alors vidé d'une partie de son sens. Certains emplois du mot, qui lui donnent pour complément un nom d'êtres inanimés, témoignent de cette désagrégation du lien entre la responsabilité et la personne : on parle par exemple de la « responsabilité d'un gène » ou « d'une bactérie » dans telle ou telle maladie ; *responsabilité* signifie seulement alors « rôle déterminant », le gène et la bactérie n'étant pas, jusqu'à plus ample informé, des sujets susceptibles d'un choix moral.

La progression de la « responsabilité sans faute » n'est pas nécessairement une réponse satisfaisante à la demande sociale : quand elle met en cause l'État, elle grève les deniers publics ; quand elle concerne des individus, elle peut décourager toute initiative. Quelques tentatives pour limiter cette tendance se sont dès lors esquissées : en amont par l'application du « principe de précaution », qui peut apparaître comme la manifestation d'un sentiment exacerbé de la responsabilité, comme on l'a vu lors de l'affaire dite de « la vache folle », ou en aval par une réflexion sur la notion de préjudice, comme dans le cas de l'arrêt Perruche. Dans cette affaire, un diagnostic erroné avait conduit la mère de Nicolas Perruche à poursuivre sa grossesse, donnant naissance à un enfant handicapé ; l'arrêt du 17 novembre 2000 avait estimé qu'il était dû « réparation à l'enfant né du préjudice d'une erreur de diagnostic ». Les réactions, tant des familles d'enfants handicapés que du corps médical, furent vives ; devant une responsabilité aussi lourde, les médecins exprimaient la tentation de l'inaction, tel ce professeur de médecine qui déclarait : « *J'hésite à continuer [...] Quand il y a conflit, quand le risque est incertain, quand l'indication n'est pas évidente, notre responsabilité est énorme. C'est très dur* » (Pr Jacques Milliez, *L'Express*, 23 décembre 2000). Aux yeux des familles, il était insultant de considérer la naissance d'un enfant handicapé comme un préjudice. C'est en se fondant sur ce point de vue que le législateur est revenu sur la reconnaissance de responsabilité dans le cas Perruche, et la loi « sur les droits des malades » du 4 mars 2002 pose en son article 1 que : « *Nul ne peut se prévaloir d'un préjudice du seul fait de sa naissance* ». Pas de dommage, donc pas de responsable. Ces hésitations témoignent en tout cas de la difficulté de trouver un juste équilibre entre la nécessité de répondre à la demande sociale et la sauvegarde d'une responsabilité qui ait encore un sens.

LA VALORISATION DE LA RESPONSABILITE :

Pour que le sujet ait à répondre de ses actes, il faut d'abord qu'il ait pu prendre la décision d'agir. C'est en infléchissant le mot *responsabilité* vers ce sens de « prise de décision », qu'il présuppose, que le discours des entreprises l'a adopté, et paré de toutes les vertus :

« *La fin du taylorisme passe par la valorisation de la responsabilité individuelle. Le salarié n'est plus considéré comme un simple maillon des Temps modernes. On lui laisse un espace de pouvoir dans lequel il est assuré d'une confiance toute provisoire.* » (Alain Etchegoyen, *Le pouvoir des mots*, 1994)

Responsabilité, comme ses récents dérivés *responsabiliser* (1963), *responsabilisation*, se charge alors des connotations positives de *pouvoir*. On recherche les « postes de responsabilité », on se plaint de ne pas y accéder :

« Dans la pyramide du travail, les femmes occupent la base, c'est-à-dire les emplois sans responsabilité, sans pouvoir de décision, et évidemment les plus mal rémunérés. » (Gisèle Halimi, *La cause des femmes*, 1992)

Alain Etchegoyen met en garde cependant contre un glissement du sens de *responsabilité* à celui de *pouvoir* :

« La responsabilité ne se réduit jamais au seul pouvoir. Elle englobe les risques qui lui sont attachés. La responsabilité est un dialogue avec l'autre : elle implique la confrontation directe avec l'autre. Elle écoute pour répondre. Elle affronte pour confronter. » (Alain Etchegoyen, *Le pouvoir des mots*, 1994)

Si le comportement de certains « responsables » à l'heure des « plans sociaux » semble rendre utile cette mise au point, l'usage courant du mot montre que la notion de réponse à l'autre y reste très présente. Le goût des responsabilités va de pair avec le dévouement. :

« Elle avait très vite trouvé cet emploi à la H.M.C.. Elle s'était mise à la tâche avec entrain. Elle en avait aimé les responsabilités. Une jeune femme dévouée, prête à aider les autres, loyale. » (Jacqueline de Romilly, *Les œufs de Pâques*, 1993)

Dans le roman contemporain, le personnage de Benjamin Malaussène, « bouc émissaire » de son métier, incarne cette représentation moderne de la responsabilité ; voici le responsable dans l'exercice de ses fonctions :

« Alors moi, Benjamin Malaussène, frère de famille, cherchant le sommeil sur une chaise plantée au cœur de mes responsabilités, je pose solennellement la question : est-ce que c'est une vie, pour Clara ? » (Daniel Pennac, *La petite marchande de prose*, 1989)

La responsabilité d'aujourd'hui est faite de ces questionnements, de ce désarroi qui ôte le sommeil, de cette solennité un peu ridicule, mais aussi de ce souci de l'autre.

POUR ALLER PLUS LOIN

Engel L., « Vers une nouvelle approche de la responsabilité. Le droit français face à la dérive américaine », *Esprit*, juin 1993, pp. 6-12.

Etchegoyen A., *Le temps des responsables*, Dunod, 1993

Fauconnet P., *La responsabilité. Étude de sociologie*, Alcan, 1920.

Jonas H., *Le principe responsabilité*, Cerf, 1990.

Moreau J., *La responsabilité administrative*, PUF, 1994.

Proschwitz G. (von), *Introduction à l'étude du vocabulaire de Beaumarchais*, Slatkine Reprints, 1981 [Genève, 1956].

Simon R., *Éthique de la responsabilité*, Cerf, 1993.

Tunc A., *La responsabilité civile*, PUF, 1990.

Vacquin M., *La responsabilité*, Autrement, 2002.

Viney G., « La responsabilité et ses transformations », Y. Michaud (dir.), *Université de tous les savoirs 12. La société et les relations sociales*, Odile Jacob, 2002, p. 40-56.

RETOUR AU SOMMAIRE

CHAPITRE III

SANCTION

À la clé des lois

ORIGINES

Le substantif est un emprunt savant au latin *sanctio*, dérivé du verbe *sancire*, qui renvoie dans le vocabulaire religieux, puis juridique et politique, à l'établissement solennel de la loi, irrévocable et sacrée, comme l'adjectif apparenté *sacer*, relatif à la sphère du divin. Par affaiblissement de sens, employé dans la langue classique comme verbe d'énonciation appliqué à la sphère de la décision, *sancire* signifie "ratifier, agréer", puis "interdire, punir", et désigne l'autorité, morale ou institutionnelle, dont le responsable du procès est investi.

En latin classique, le substantif *sanctio* relève exclusivement du vocabulaire moral et politique et fait référence à l'acte de punir et à son résultat, la punition. Devenu en latin ecclésiastique un terme de droit, il s'applique, à partir de Constantin en Orient, à un acte législatif émanant d'un souverain et faisant l'objet d'une expédition spéciale et solennelle ; employé au pluriel, il se rapporte en latin médiéval à la cour de Rome aux édits des souverains qui la concernaient.

MOYEN FRANÇAIS

Les premières occurrences du substantif en français sont rares et tardives et ignorent les sens, juridique et législatif, qui dominent dans les emplois de son homologue latin au Moyen Âge. Le substantif est employé dans la sphère des pratiques et la notion positive de "règle à observer" constitue son trait sémantique dominant, qu'il concerne la conduite individuelle ou communautaire : Godefroy relève un emploi du substantif au XIV^e siècle, dans les *Grandes chroniques de France*, au sens de "précepte" ; dans le *Songe du Vieil Pèlerin* de Mezières, la "sanction canonique" se rapporte à un règlement ecclésiastique :

"Dame royne, Verité Precieuse, (...), je me plains des sanctions canoniques et des decretalles des sains, qui (...) dient que en l'eglise le patrimoine de vostre Pere crucifiz en quatre parties doit estre devisé."

A partir du XV^e siècle, par emprunt au latin ecclésiastique, le terme reçoit une acception spécialisée dans le domaine de la législation des affaires religieuses : qualifiée par l'adjectif relationnel "pragmatique", "sanction" fait en effet référence à un règlement émanant du pouvoir civil en matière ecclésiastique. Par extension, la "pragmatique sanction" se rapporte à un édit promulgué par un souverain pour régler une affaire importante, par référence à l'ordonnance promulguée par Charles VII le 7 juillet 1438, qui consacre les décrets de réforme du concile de Bâle. L'expression, abrégée en "pragmatique", sera encore employée par Fénelon et Voltaire ; elle n'a subsisté dans la langue que comme terme d'Histoire :

"Les Français, depuis Charles VII, étaient regardés à Rome comme des schismatiques, à cause de la pragmatique sanction faite à Bourges, conformément aux décrets du concile de Bâle." (Voltaire, *Moeurs*)

HISTOIRE

1.) Par héritage du droit romain, la « pragmatique sanction » désignait un édit du souverain. Jusqu'au XVI^e siècle, c'est par référence aux règlements édictés par Charles VII en 1438 pour limiter le pouvoir de Rome sur le clergé de France que s'emploie la locution :

« *Sanction : Constitution, règlements sur les matières ecclésiastiques. Il ne se dit guère qu'avec le mot de pragmatique.* » (*Dictionnaire de l'Académie*, article « Sanction », 1694)

Un emploi du mot dans un sens moins restreint est cependant possible :

« *On ne voit point que les empereurs des Romains d'orient, et ceux des Romains d'occident aient jamais inséré dans leurs édits et récrits aucune sanction pareille à celle que nous venons de lire.* » (L'abbé Dubos, *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules*, 1734)

Sanction signifie alors « mention énonçant une disposition particulière dans un texte juridique ».

2.) Au XVIII^e siècle, sans doute par souvenir du latin *sancire*, « rendre sacré », la sanction est perçue comme l'acte de consacrer, d'approuver. Le sujet de la locution verbale *donner la sanction*, du tout nouveau *sanctionner* (1777), ou, parfois, le complément du nom de *sanction* nomment l'agent de cet acte :

« *Il ne suffit pas que le peuple assemblé ait une fois fixé la constitution de l'état en donnant la sanction à un corps de lois.* » (Rousseau, *Du contrat social*, 1762, livre 3, chapitre 13)

« *Le monarque s'en sert pour donner un éclat divin à sa personne, la sanction du ciel à ses droits, le ton des oracles à ses fantaisies les plus injustes et les plus extravagantes.* » (Holbach, *Système de la nature*, 1770, partie 2, chapitre 12)

Qui, du ciel ou du peuple assemblé, confère leur caractère sacré, leur « sanction » aux lois ? La réponse à cette question marque la ligne de partage entre les tenants de la monarchie de droit divin et les Lumières.

La part du roi à la sanction des lois divise les révolutionnaires lors des débats sur le *veto*, en septembre-octobre 1789. Le sens d'« approbation royale » prend alors son essor et le *Dictionnaire de l'Académie*, en 1835, mentionne en premier lieu cette acception du mot :

« *Sanction : Acte par lequel le roi exerçant une partie de l'autorité législative, donne à une loi l'approbation, la confirmation sans laquelle elle ne serait point exécutoire.* »

Ce sens, ou son extension vers celui d'« approbation » en général, est très nettement dominant au XIX^e siècle ; il est conservé dans l'usage contemporain :

« *Il n'aurait pu préciser ce qu'il voulait, si ce n'était qu'il attendait une approbation, une confirmation, une sanction, quelque chose enfin qui ressemblât à la signature du destin.* » (Michel Tournier, *Le Roi des aulnes*, 1970, IV)

3.) Pourtant, dès le XVIII^e siècle, une autre acception du mot *sanction* avait été réveillée. De même que le latin *sancire* était passé du sens de « rendre sacré » à celui de « punir », de même la *sanction* est conçue par les Lumières comme acte de consacrer mais aussi comme moyen de la consécration. Plus précisément, l'article *Sanction* de l'*Encyclopédie* reprend le sens admis de « mention énonçant une disposition particulière dans un texte juridique » en l'infléchissant vers la notion de peine, déjà présente en latin :

« *Sanction : la sanction est cette partie de la loi qui renferme la peine établie contre ceux qui la violeront.* »

Une ambivalence de *sanction* est envisagée par le rédacteur de cet article, le chevalier de Jaucourt :

« L'on demande si la sanction des lois ne peut pas consister aussi bien dans la promesse d'une récompense que dans la menace de quelque peine ? Je réponds d'abord qu'en général je ne vois rien dans la sanction des lois qui s'oppose à la promesse d'une récompense ; parce que le souverain peut suivant sa prudence prendre l'une ou l'autre de ces voies, ou même les employer toutes deux.

Mais comme il s'agit ici de savoir quel est le moyen le plus efficace dont le souverain se puisse servir pour se procurer l'observation de ses lois, et qu'il est certain que l'homme est naturellement plus sensible au mal qu'au bien, il paraît aussi plus convenable d'établir la sanction de la loi dans la menace de quelque peine, que dans la promesse d'une récompense. »

L'ambivalence virtuelle de la sanction est volontiers rappelée dans les dictionnaires et dans les discours philosophique et pédagogique. Dans l'usage courant cependant, c'est le sens de peine qui, sans doute pour les raisons indiquées avec lucidité par Jaucourt, prédomine. Cette acception ne s'installe en fait que tardivement : son développement au XIX^e siècle semble gêné par l'interprétation du mot comme « approbation ». À la fin du XIX^e siècle, la notion fait l'objet d'une élaboration philosophique dans *l'Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* de Guyau, et chez Durkheim :

« Nous avons réparti [les règles morales] en deux genres : les règles à sanction répressive, soit diffuse, soit organisée, et les règles à sanction restitutive. » (Durkheim, *De la division du travail*, « Conclusion », 1893)

L'usage courant a adopté le mot *sanction* pour nommer les différentes manières de punir et les sanctions ont été distinguées selon leur domaine d'application. Le 13 juillet 1906, Pressensé réclame des « sanctions disciplinaires à l'égard des officiers dont la procédure de révision avait révélé les manœuvres criminelles et frauduleuses » lors de l'affaire Dreyfus. Si les « sanctions disciplinaires » concernent les seuls fonctionnaires et les « sanctions politiques » les seuls élus, chaque citoyen peut subir les « sanctions pénales », tandis qu'aux États sont réservées les « sanctions internationales ».

NOTICE

PEINE, PUNITION, CHATIMENT, SANCTION : REPARTITION DES ROLES :

Dans la nomination de l'acte de punir, le mot *sanction* est le dernier venu. C'est seulement au XVIII^e siècle qu'il commence à être défini comme « peine » ; et comme, avec les débats sur la « sanction royale » pendant la Révolution, c'est le sens de « ratification » qui domine le XIX^e siècle, le sens de « peine » ne s'impose en fait qu'au XX^e siècle. L'apparition au XVIII^e siècle de ce sens coïncide avec une transformation de la pensée juridique. Le droit d'Ancien Régime partait du principe que « La vengeance est licite et vertueuse (Saint Thomas) et que *la vindicte publique s'exerce par l'autorité de l'État, le prince porte l'épée en tant que ministre de Dieu pour tirer vengeance de celui qui fait le mal et le punir* » (Paul, *Épître aux Romains*, XIII, 4). Montesquieu propose une interprétation nouvelle du crime en distinguant justice humaine et justice divine :

« Dans les choses qui troublent la tranquillité ou la sûreté de l'État, les actions cachées sont du ressort de la justice humaine. Mais dans celles qui blessent la Divinité, là où il n'y a point d'action publique, il n'y a point matière à crime [...]. Il faut honorer la Divinité, et ne la venger jamais. » (Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, 1748, XII, 4)

En même temps qu'il s'associe à la protestation des Lumières contre la cruauté disproportionnée des supplices, Beccaria développe la conception de la peine découlant de la position de Montesquieu : « *Le but des peines ne peut être que d'empêcher le coupable de causer de nouveaux dommages à ses concitoyens et de dissuader les autres d'en commettre de semblables* » (Beccaria, *Des Délits et des peines*, 1764, § 12, trad. Morellet, 1766). La peine est alors conçue non comme la vengeance de Dieu par la main des hommes, mais comme un moyen de protéger la société. L'utilisation d'un mot nouveau dans cet emploi : *sanction*, ouvre la possibilité de penser l'acte de punir en dehors des notions de vengeance, d'expiation et de douleur impliquées par *peine*.

Un autre équivalent de *peine* a pu être envisagé avec le mot *châtiment* : se prévalant de l'étymon *castigare*, « corriger », quelques-uns ont tenté d'activer la valeur éducative du *châtiment* orienté vers l'avenir alors que la *peine* resterait tournée vers le passé :

« *Il y a loin du châtiment à la peine, la peine est un état douloureux et forcé qui agira par la peur et par l'exemple, s'il ne peut mieux. Le châtiment vise plus profondément une réforme interne voulue par le coupable.* » (Alain, *Définitions*, 1958)

L'usage courant ne semble pourtant guère sensible à ces nuances : selon le *Grand Robert*, *châtiment* est « littéraire » ou de « style soutenu », le mot « neutre » étant *punition*. Si *châtiment* peut convenir pour évoquer la colère divine ou l'indignation hugolienne, son registre même l'empêche de constituer un véritable pendant conceptuel de *peine*.

Il serait cependant inexact de croire que *sanction* occupe ce versant de la rédemption, où *châtiment* ne s'est pas imposé, alors que *peine* occuperait celui de l'expiation. Lorsque l'usage de *sanction* au sens d'acte de punir se met en place, le mot a d'emblée une double valeur, puisque, chez Durkheim, elle peut être soit « répressive », soit « restitutive ». *Sanction* parcourt ainsi des interprétations très larges de l'acte de punir.

Pourquoi le simple déverbal *punition* n'a-t-il pas été choisi pour accomplir ce parcours conceptuel ? Il présentait depuis bien longtemps les deux versants : entendue comme répressive quand elle vient du Ciel, elle se fait plutôt « restitutive » et correctrice dans la pratique scolaire. Mais sa spécialisation dans le domaine de l'école a sans doute nui à un emploi plus étendu : *punition*, qui évoque lignes et bonnets d'âne, porte une connotation enfantine qui ne conviendrait pas pour nommer l'acte de punir de grands criminels.

Le discours militaire a établi dans sa loi du 13 juillet 1972 une hiérarchie qui semble assez conforme à l'usage courant : les « punitions disciplinaires », qui vont des avertissements aux arrêts, relèvent des chefs militaires ; les « sanctions professionnelles » et « statutaires », qui vont du retrait d'une qualification professionnelle à la radiation des cadres, requièrent l'intervention d'un conseil d'enquête ; les « sanctions pénales », c'est-à-dire les peines dans l'usage juridique du terme, sont du ressort du tribunal pénal.

SANCTION ET MORALE :

Un sentiment spontané voudrait que tout acte reçoive sa rétribution, positive ou négative, ici-bas ou dans l'au-delà. Une morale traditionnelle a pu prendre appui sur cette intuition et faire de la sanction son fondement, comme le rappelle Guyau : « *Aux yeux de la plupart des moralistes, le vice appelle rationnellement à sa suite la souffrance, la vertu constitue une sorte de droit au bonheur. Aussi l'idée de sanction a-t-elle paru jusqu'ici une des notions primitives et essentielles de toute morale.* » (Guyau, *op. cit.*, livre III, chapitre 1)

Voltaire, comme plus tard Beccaria, avait déplacé la question de la peine en définissant le crime comme un « acte qui offense la société » (*Relation de la mort du chevalier de La Barre*, 1764) : ce qu'on appelle alors la *peine* est conçu dès lors non comme un fondement de la morale, mais comme une pratique fondée sur l'utilité sociale. Kant, en revanche, refuse cette conception

pragmatique de la peine et voudrait que le crime seul entrât en ligne de compte pour déterminer l'existence et l'intensité de la peine. Le débat entre utilitaristes et moralistes est encore d'actualité, bien que l'œuvre de Guyau, en même temps qu'elle répandait l'usage de *sanction* au sens de *peine*, ait tenté de tracer une frontière nette entre morale et sanction : « *Que la vertu ait pour elle le jugement moral de tous les êtres, et que le crime l'ait contre lui, rien de plus rationnel ; mais ce jugement ne peut sortir des limites du monde moral pour se changer en la moindre action afflictive ou coercitive.* » (Guyau, *ibid.*)

La position juridique moderne, si elle semble fonder la sanction sur l'utilité sociale, en affirme conjointement le caractère moral. Certes, la sanction doit être protectrice et préventive, mais elle est aussi proportionnée et répressive. Par sa proportionnalité, elle respecte un principe moral d'équité ; par son caractère répressif, elle exprime les valeurs morales revendiquées par la société. Au point que, « lorsque la peine subsiste, mais que la valeur qui la fondait n'est plus admise par la conscience collective, la sanction pénale ne satisfait plus mais heurte la sensibilité publique. Elle apparaît comme l'expression d'une survivance, et non plus d'une valeur. Elle choque la conscience collective. Et dans une démocratie, elle tombe en déshérence. » (*Nouveau code pénal*, Exposé des motifs, 1993)

ACTUALITE

UN RETOUR TRES ENCADRE :

Après la seconde guerre mondiale, les travaux d'inspiration psychologique et psychanalytique avaient infléchi la représentation de la sanction, dans le domaine de l'éducation notamment. Tandis que les parents, lecteurs du Docteur Spock, craignaient de traumatiser leurs enfants par la sanction, les adeptes de l'École nouvelle cherchaient à en éviter les désagréments aux élèves : « Personne », écrivait par exemple Freinet dans ses *Invariants pédagogiques*, « *ni l'enfant, ni l'adulte, n'aime le contrôle et la sanction, qui sont toujours considérés comme une atteinte à sa dignité, surtout lorsqu'ils s'exercent en public* ». Parallèlement, dans le domaine juridique, le mouvement de « Défense sociale nouvelle », animé par M. Ancel, militait pour limiter la part de la sanction dans l'exercice du droit et pour favoriser les mesures de réinsertion du délinquant.

Cependant, sous la pression d'un ensemble de facteurs, parmi lesquels la forte demande des victimes a sans doute joué un rôle majeur, la sanction a retrouvé une place plus favorable dans le discours juridique et dans le discours scolaire. L'aboutissement de la réforme du Code pénal en 1993 a permis une certaine mise en ordre de sanctions dont les juristes déplorent l'inflation. L'article 6 de Convention européenne des droits de l'homme, qui pose les droits de l'accusé « en matière pénale », stimule aujourd'hui une intense réflexion sur la notion de sanction pénale. Cinq ans de procédure ont été nécessaires pour trancher la question de savoir si le retrait de points du permis de conduire était une simple mesure de police ou une sanction pénale ; « le caractère punitif » de ce retrait a conduit la Cour européenne des droits de l'homme à opter pour la seconde catégorisation (arrêt Malige, 23 septembre 1998).

À l'école, des pédagogues revisitent la notion de sanction, ainsi Eirick Prairiat, qui déclare hardiment dans *Sanction et socialisation* (2001) : « *Il faut affirmer contre les doutes et les dénégations modernes qu'il n'y a pas d'école sans discipline* ». Le numéro spécial du *Bulletin Officiel* du 13 juillet 2000 pose les cadres des « punitions scolaires », qui « *concernent essentiellement certains manquements mineurs aux obligations des élèves et les perturbations dans la vie de la classe ou de l'établissement* », et des « *sanctions disciplinaires* », qui « *concernent les atteintes aux personnes et aux biens et les manquements graves aux obligations des élèves* », distinction qui établit entre *punition* et *sanction* la même échelle de gravité que celle de la loi militaire du 13 juillet 1972. Pour

définir les conditions d'application de la sanction à l'école, le texte du B.O. enjoint aux éducateurs de respecter les principes de légalité, du contradictoire, de la proportionnalité de la sanction et de son individualisation, signalant combien la conception actuelle de la sanction est informée par des catégories juridiques.

LA SANCTION-REPARATION :

À la lisière entre justice et école, un personnage inquiète tout particulièrement politiques et juristes, pédagogues et psychologues : le «sauvageon». C'est, semble-t-il, tout spécialement pour lui que l'on a formé le composé *sanction-réparation*. Le dispositif de lutte contre la délinquance des mineurs, proposé en 1998, prévoit ainsi une «*extension des mesures de sanction-réparation, qui permet aux juges d'adapter leur réponse à chaque fait de délinquance en proposant au mineur de s'excuser auprès de la justice, de réparer le dommage causé ou de s'investir dans un travail d'intérêt général* » (*Le Monde*, 8 juin 1998). Or la réunion de ces deux mots implique une évolution de la place du sanctionné car, s'il est objet de la sanction, il est en revanche sujet de la réparation. Par sa participation active, il est traité en sujet apte sinon à négocier, du moins à accepter et assumer une sanction quasi-contractuelle.

Émerge ainsi une conception de la sanction que la langue n'a pas encore complètement prise en charge. En effet, alors que le code lexical permet à l'infacteur de s'approprier la peine et la punition (l'élève «fait sa punition», comme le condamné peut «faire sa peine»), on ne pouvait jusqu'à présent «faire sa sanction» : la langue n'autorise qu'à «prendre une sanction», c'est-à-dire qu'elle l'envisage selon un schéma où le juge est actif et le condamné passif. Les politiques d'aujourd'hui semblent le parier : si les «sauvageons» pouvaient, plutôt que subir des sanctions, «faire des sanctions-réparations», ils renoueraient avec le pacte social.

POUR ALLER PLUS LOIN

Beccaria, *Des délits et des peines*, 1764.

Durkheim É., *De la division du travail social*, PUF, 1998 (1893).

Guyau J.-M., *Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction*, Fayard, 1985 (1885).

Foucault M., *Surveiller et punir*, Gallimard, 1975.

Poncella P., « Dans les entrelacs du pourquoi et du comment punir, un nouvel art de sanctionner », Y. Michaud (éd.), *Université de tous les savoirs 12. La société et les relations sociales*, Odile Jacob, 2002, p. 203-218.

Prairiat E., *Sanction et socialisation*, PUF, 2001.

Van der Kerchove, « Éthique pénale », *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, PUF, 2001, p. 110-115.

RETOUR AU SOMMAIRE

UN MOYEN A TOUTES FINS LÉGITIMITÉ – RESPONSABILITÉ - SANCTION

CHAPITRE I

AMBITION

Une passion politique

ORIGINES

Emprunt direct au latin, le mot est présent dès le XIII^e siècle avec son sens moderne, que portait déjà en soi le latin *ambitio*. Toutefois, il n'est pas très fréquent et surtout, il est toujours connoté négativement -ce qui est encore plus vrai de l'adjectif *ambitieux*-, en sorte que l'*ambition* des chroniqueurs tend à se confondre avec la brigue et celle des prédicateurs avec la vanité présomptueuse. A la fin du XV^e siècle, le substantif empruntera, en outre, à son étymon, le sens annexe de "pompe, ostentation".

HISTOIRE

1 - Si le mot trouve son origine dans une pratique politique, la morale s'en empare immédiatement. Le glissement passe presque inaperçu de la "démarche pour se faire élire" au désir ardent de gloire, d'honneurs, de fortune, de réussite sociale et, de manière générale, de tous les biens qui peuvent flatter l'amour-propre.

"L'ambition, qui est une soif d'honneurs, est une bien douce passion qui se coule aisément dans les esprits les plus généreux et ne s'en tire qu'à grand peine." (Charron)

Il est toutefois possible de repérer deux étapes significatives dans cette évolution :

- Un temps "ambition" fut aussi synonyme d'"ostentation" (1487).
- Au XVI^e siècle, le terme a la valeur latine d'"intrigue".

L'ambition est donc avant tout une passion et même une "*passion déréglée*" (*Furetière*), une "*recherche immodérée de la domination et des honneurs*" (*Trésor de la langue française*) qu'on apparente volontiers à la convoitise. Désir ardent, donc excessif, l'ambition se prend la plupart du temps en mauvaise part et ce sens dominant s'accompagne souvent d'une condamnation plus ou moins implicite.

"Ambition : péché par lequel on recherche l'honneur d'une manière déréglée, soit qu'on ne le mérite pas, soit qu'on ne le rapporte pas à Dieu, mais uniquement à son avantage personnel." (*Théologie catholique*, I, 1, 1909)

D'après le *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*, l'ambition joue un si grand rôle qu'elle est la "reine du monde". Il est particulièrement intéressant de noter que dans cette perspective la seule sphère de la morale ne suffit pas à la contenir. L'ambition renoue

progressivement, et de manière éclatante à partir du XIX^e siècle, avec ses origines. Ce désir ardent peut dérégler une conduite et même perdre une âme, mais c'est le plus souvent le terrain de la conquête du pouvoir politique qui lui offre les conditions de son déploiement.

“ *L'ambition d'Alexandre a ruiné toute l'Asie.* ” (Furetière)

“ *La vanité est le désir des honneurs et des distinctions, et l'ambition est le désir du pouvoir. La première est sous le nom d'honneur, le principal ressort de l'absolutisme ; la seconde le principal ressort de la liberté [...] L'ambition est mieux à sa place dans les États libres que dans les États absolus. L'ambitieux soumis à un maître n'a que deux moyens de parvenir : la révolte ou la flatterie. L'ambitieux dans un pays libre peut parvenir par l'éclat du talent ou de la vertu ; il chemine à ciel ouvert, et plus il a l'âme haute, plus ses chances sont considérables.* ” Jules Simon (cité dans *Grand dictionnaire universel du XIX^e siècle*).

2.) - Jusqu'en 1636, le terme possède une connotation purement négative. A partir de cette date, l'ambition peut signifier le “désir ou l'intention forte de faire quelque chose”. En 1694, l'Académie note qu'on peut prendre le terme “quelquefois en bonne part” : l'ambition est alors un “juste désir de faire de grandes actions qui soient dignes d'honneur”. Mais le sens en est alors ordinairement précisé par un mot faisant fonction de complément. Une telle ambition sera par exemple “noble”, “louable” ou encore “honnête” et c'est à cette seule condition qu'elle pourra “faire arriver aux honneurs par le chemin de la vertu” (Furetière).

“ *Toute l'ambition d'un homme de bien doit être de gagner le ciel.* ” (Furetière)

“ *Les magnifiques ambitions font faire les grandes choses.* ” (Victor Hugo)

3.) - Au XX^e siècle, l'acception péjorative subsiste largement (une exception de taille toutefois avec le *Dictionnaire de l'Académie française* qui l'abandonne). Mais un sens second, qualifié ici de général, là de psychologique s'y ajoute qui tend vers une définition plus neutre, voire positive. L'ambition en ce sens est une simple “recherche”, une “vive aspiration” ou encore un désir profond “d'accomplir, de réaliser une grande chose, en y engageant sa fierté, son honneur” (*Trésor de la langue française*). Le même désir ardent peut alors concerner “quelque réussite d'un ordre supérieur” (*Petit Robert 1973*) et s'identifier au vif désir de s'élever pour réaliser toutes les possibilités de sa nature.

“ *J'ai de l'ambition mais je la sais régler,
Elle peut m'éblouir mais non pas m'aveugler.* ”

(Corneille)

“ *Toute mon ambition est de rendre service aux gens de nom et de mérite.* ” (Molière)

“ *Il y a des ambitieux en tous pays et il y en aura toujours, car l'ambition est un élément essentiel du gouvernement des sociétés humaines. Dans un pays libre l'ambition est éloquente, active, utile au pays, elle s'avoue et cherche à se légitimer en même temps qu'à se satisfaire...* ” (Prévost-Paradol)

NOTICE

PENSEURS ET MORALISTES :

L'ambition est une passion, un vice et même un péché. Elle dévore les cœurs et éloigne ceux qu'elle possède de la raison et du bien.

“ Si l'on ne se connaît point plein d'orgueil, d'ambition, de concupiscence, de faiblesse, de misère et d'injustice, on est bien aveugle. Et si, en le connaissant, on ne désire d'en être délivré que peut-on dire d'un homme si peu raisonnable ?

Que peut-on donc avoir que de l'estime pour une religion qui connaît si bien les défauts de l'homme, et que du désir pour la vérité d'une religion qui y promet des remèdes si souhaitables ? » (Pascal *Pensées*, 192)

Le *Sermon sur l'ambition* offre une des illustrations les plus précieuses de cette approche classique de l'ambition où les arguments de la raison, de la morale et de la foi se combinent pour nous mettre en garde contre un mauvais usage de cette tendance inscrite en tout homme. Pour Bossuet, ce n'est pas à proprement parler l'ambition qui est critiquable, mais les objets que la faiblesse humaine incline à lui octroyer :

“ Un fleuve, pour faire du bien, n'a que faire de passer ses bords ni d'inonder la campagne ; en coulant paisiblement dans son lit, il ne laisse pas d'arroser la terre et de présenter ses eaux aux peuples pour la commodité publique. Ainsi, sans nous mettre en peine de nous déborder par des pensées ambitieuses, tâchons de nous étendre bien loin par des sentiments de bonté ; et, dans des emplois bornés, ayons une charité infinie. Telle doit être l'ambition du Chrétien qui, méprisant la fortune, se rit de ses vaines promesses, et n'appréhende pas ses revers. . . ”

Passion et désir immodéré, l'ambition porte une démesure et témoigne d'une énergie bien souvent sinon saluée, à tout le moins signalée par ceux-là mêmes qui en dénoncent les effets et les excès.

“ La modération ne peut avoir le mérite de combattre l'ambition et de la soumettre : elles ne se trouvent jamais ensemble. La modération est la langueur et la paresse de l'âme, comme l'ambition en est l'activité et l'ardeur ” (La Rochefoucauld *Réflexions ou sentences et maximes morales*)

Pour ne regarder que la conduite d'un individu, l'ambition n'en est pas moins très souvent aux frontières de la morale et de la politique, puisqu'une telle passion se porte toujours hors de celui qu'elle anime, sur un pays, un peuple, voire sur l'humanité tout entière. Alors la moralité et la légitimité de l'ambition dépendent du but qu'elle vise, des moyens dont elle use et des résultats qu'elle obtient.

“ Ces grandes et éclatantes actions qui éblouissent les yeux sont représentées par les politiques comme les effets des grands desseins, au lieu que ce sont d'ordinaires les effets de l'humeur et des passions. Ainsi la guerre d'Auguste et d'Antoine, qu'on rapporte à l'ambition qu'ils avaient de se rendre maîtres du monde, n'était peut-être qu'un effet de la jalousie. ” (*Ibid.*)

Charles Fourier en fait une des quatre passions affectives. Auguste Comte la place parmi les penchants personnels et distingue “l'Ambition temporelle ” ou orgueil (besoin de domination) de l’“ Ambition spirituelle ” ou vanité (besoin d'approbation). Alain, quant à lui, retient deux grands objets de l'ambition : le pouvoir politique et l'argent.

“ Chacun a ce qu'il veut. La jeunesse se trompe là-dessus parce qu'elle ne sait bien que désirer et attendre la manne. Or, il ne tombe point de manne ; et toutes les choses désirées sont comme la montagne, qui attend, que l'on ne peut manquer. Mais aussi il faut grimper. Tous les ambitieux que j'ai vus partir d'un pied sûr, je les ai vus aussi arriver, et même plus vite que je n'aurais cru. Il est vrai qu'ils n'ont jamais différé une démarche utile, ni manqué de voir régulièrement ceux dont ils pensaient se servir, ni aussi de négliger ces inutiles qui ne sont qu'agréables. Enfin ils ont flatté quand il fallait. Je ne blâme point ; c'est affaire de goût. ” (*Propos sur le bonheur* XXVIII “Discours aux ambitieux ”)

UNE PASSION LITTÉRAIRE :

Siècle de l'affrontement de la raison et des passions, le XVII^e trouve dans l'ambition l'expression du danger de sombrer dans la démesure qui menace les hommes hors du commun.

*“ L'ambition déplaît quand elle est assouvie,
D'une contraire ardeur son ardeur est suivie ;
Et comme notre esprit, jusqu'au dernier soupir,
Toujours vers quelque objet pousse quelque désir,
Il se ramène en soi, n'ayant plus où se prendre,
Et, monté sur le faite, il aspire à descendre ”*

(Corneille, *Cinna* II, 1)

“ C'était un prince bien fait, beau, plein de feu et d'ambition, d'une jeunesse fougueuse, qui avait besoin d'être modéré, mais qui eût fait aussi un prince d'une grande élévation, si l'âge eût mûri son esprit. ” (Madame de La Fayette, *La princesse de Clèves*)

A bien des égards, le XVIII^e siècle poursuit, s'agissant de l'ambition, cette ligne moraliste qui met en garde contre ses excès. On note toutefois que la connotation péjorative a tendance à l'emporter plus souvent qu'auparavant :

“ C'était un homme d'environ cinquante ans qui après avoir servi avec distinction, moins par ambition que par devoir, avait quitté le service à la paix ”

“ Ce sont les hommes blasés sur les plaisirs qui à un certain âge se livrent à l'ambition ou plutôt à l'intrigue. ” (Duclos, *Mémoires pour servir l'histoire de mœurs du XVIII^e siècle*)

En littérature, le XIX^e siècle est sans doute le siècle de l'ambition définie comme désir ardent d'ascension sociale, recherche passionnée de gloire, d'honneurs et de fortune. C'est la figure qui traverse certains des plus grands romans de formation, du jeune homme conquérant qu'aucun scrupule ne retient dans sa quête de pouvoir et de reconnaissance. On songe à Rastignac et au célèbre “A moi Paris !” ou encore à ces deux superbes ambitieux que sont, chez Stendhal, Fabrice dans *La Chartreuse de Parme* et Julien Sorel dans *Le Rouge et le Noir* (où l'on peut recenser trente-trois occurrences du terme) :

“ Il faut renoncer à tout cela, se dit-il, plutôt que de se laisser réduire à manger avec les domestiques. Mon père voudra m'y forcer; plutôt mourir. J'ai quinze francs huit sous d'économies, je me sauve cette nuit; en deux jours, par des chemins de traverse où je ne crains nul gendarme, je suis à Besançon; là, je m'engage comme soldat, et, s'il le faut, je passe en Suisse. Mais alors plus d'avancement, plus d'ambition pour moi, plus de ce bel état de prêtre qui mène à tout. ” (Chap. V)

“ Autrefois, lui disait Julien, quand j'aurais pu être si heureux pendant nos promenades dans les bois de Vergy, une ambition fougueuse entraînait mon âme dans les pays imaginaires. Au lieu de serrer contre mon cœur ce bras charmant qui était si près de mes lèvres, l'avenir m'enlevait à toi; j'étais aux innombrables combats que j'aurais à soutenir pour bâtir une fortune colossale... Non, je serais mort sans connaître le bonheur, si vous n'étiez venue me voir dans cette prison. ” (Chap. XLV)

La première moitié du XX^e siècle est également riche de ces emplois du terme où la morale de la conduite personnelle s'articule à la politique.

“ J'avais renoncé à l'état ecclésiastique. Il fallait vivre. Je n'avais point appris le latin pour fabriquer des couteaux dans le faubourg d'une petite ville. Je faisais de grands rêves. Notre

métairie, nos vaches, notre jardin ne suffisaient pas à mon ambition.” (Anatole France *L’Etui de Nacre*)

ACTUALITE

Deux acceptions se partagent la quasi-totalité des emplois du terme dans la presse et le débat indifféremment politique, moral, économique et social tel que les médias le diffusent et le façonnent.

UN CLIVAGE DES EMPLOIS :

Le sens fort, loin de toute préoccupation morale, demeure dans le langage courant, journalistique ou politique, par exemple lorsque est évoquée “une grande ambition” ou “notre ambition” dans la bouche d’un chef de gouvernement. Alors l’ambition ne concerne pas un individu mais une collectivité et tout se passe comme si seule la collectivité, et le souci de l’intérêt général, pouvait justifier un emploi positif du sens fort du terme.

Sur le plan individuel, l’ambition est le plus souvent soit connotée péjorativement (l’ambition dévorante, dévastatrice) et tout entière confondue avec l’arrivisme, soit convoquée dans un propos pour signaler, paradoxalement, l’absence d’aspiration et la mort du désir. Au journaliste qui le questionne sur le rôle de porte-parole qu’on lui prête, Michel Houellebecq confie son inquiétude : “*Je sais qu’on m’utilise commercialement comme ça, en me rajeunissant d’ailleurs au passage : je ferais partie d’une génération ectoplasmique, toute d’indifférence polie et de dérision élégante, et dont l’ultime ambition serait de “ rester vivant ”*” *Libération*, cahier Livres, août 1998.

Si l’écrivain médiatique refuse pareille appartenance, l’analyse qu’il produit sur cette génération présente l’intérêt de rejoindre une partie du discours ambiant qui voit dans la fin de ce siècle et l’entrée dans un nouveau millénaire, la fin non seulement -cela est bien connu- des utopies mais, avec elle, celle des ambitions et finalement de l’ambition elle-même comme posture de désir et d’aspiration.

Mais, et de manière assez paradoxale, ce contexte de faillite des valeurs et surtout de valorisation de la réussite personnelle n’interdit pas un sens à la fois positif et fort de l’ambition de trouver sa place au sein même de la sphère de l’individu. Tout se passe comme si l’individualisme grandissant avait ménagé une place nouvelle à cette acception du terme : loin de tout tabou, il n’est pas rare aujourd’hui d’entendre louée l’ambition par exemple d’un artiste, d’un sportif ou encore d’un chef d’entreprise. Dès lors que cette attitude se met au service de compétences ou de talents, l’ambition devient beaucoup plus acceptable car moins suspecte et davantage éloignée du simple arrivisme dont on se plaît d’ailleurs à la distinguer explicitement. Il est significatif à cet égard que l’adjectif formé sur ce nom ne connaisse pas tout à fait le même traitement et que l’on admette plus volontiers avoir de l’ambition qu’être ambitieux. Dans ce dernier cas, l’attitude l’emporte sur ce qui la motive, le désir sur la fin qu’il vise et du même coup le soupçon est plus présent de sombrer dans les travers de pur et simple désir de s’élever, désir en lui-même toujours moralement et socialement suspect.

TRIOMPHE D’UN SENS FAIBLE :

Dans le creux laissé par le renoncement des nouvelles générations à la conquête du pouvoir et de la fortune et la fin du mythe de l’ascension sociale, prospère l’acception faible et neutre du

terme qui retient de son histoire et de ses origines la seule orientation vers l'avenir. Alors l'ambition se confond avec l'aspiration la plus modeste, voire avec le simple projet.

Tel club d'entreprises a "pour ambition de promouvoir le tissu économique local", telle association "a pour ambition de mieux informer les dirigeants d'entreprises françaises des possibilités réelles qui leur sont offertes". La communication de l'USE (University of Southern Europe) précise que "son ambition est d'offrir un enseignement de qualité en *management* et en sciences".

Plus étonnant, et peut-être plus inquiétant : cet affaiblissement du sens et de l'usage semble gagner le débat politique. Dans un entretien, le ministre de l'environnement souligne que le projet de loi sur l'eau "a pour ambition de faciliter l'accès à l'eau pour tous". Sur les quelque 550 discours prononcés par le Premier ministre Lionel Jospin, le terme brille par son absence. La longue déclaration de politique générale prononcée le 19 juin 1997 ne compte que deux occurrences, dont le contexte interdit de voir dans cet usage du mot davantage qu'un synonyme de "projet" ou d'"intention" : pour développer de nouveaux partenariats avec certains pays d'Afrique, la France engagera "l'indispensable réforme de coopération que cette nouvelle ambition appelle" et il est déclaré un peu plus loin, en matière de défense cette fois, que "la sécurité, la protection de notre communauté et de nos intérêts nationaux constituent l'ambition première".

POUR ALLER PLUS LOIN

Science politique : Constant B., *Principes de politique*, 1815.

Psychologie : Mounier E., *Traité du caractère*, Seuil, 1946.

Psychanalyse/psychiatrie (aspect morbide) : Porot, *Manuel alphabétique de psychiatrie clinique et thérapeutique*, P.U.F., 1960.

Romilly J. de, *Alcibiade ou les dangers de l'ambition*, De Fallois, 1997.

Schechter F., *L'ambition par citations*, Publibook, 2001.

[RETOUR AU SOMMAIRE](#)

[Pour accéder aux différentes sections, cliquer sur les mots soulignés.](#)

[RETOUR A LA PAGE D'ACCUEIL](#)

Table des matières

<u>Page de titre</u>	p. 1
<u>Présentation des auteurs</u>	p. 2
<u>Avertissement</u>	p. 3
<u>Sciences morales et langue française</u>	p. 4
I Un quatuor très uni :	
<u>DROITURE</u>	p. 15
<u>HONNEUR</u>	p. 23
<u>MERITE</u>	p. 29
<u>VERTU</u>	p. 37
II Quatre couples de termes apparentés :	
<u>MORALE</u>	p. 47
<u>ETHIQUE</u>	p. 50
<u>JUSTICE</u>	p. 55
<u>EQUITE</u>	p. 65
<u>DROIT</u>	p. 71
<u>DEVOIR</u>	p. 81
<u>CONFIANCE</u>	p. 87
<u>FIDELITE</u>	p. 93
III Deux couples antithétiques :	
<u>TOLERANCE</u>	p. 102
<u>FANATISME</u>	p. 109
<u>MEMOIRE (DEVOIR DE)</u>	p. 114
<u>OPPORTUNISME</u>	p. 121
IV Une triade moins homogène :	
<u>LEGITIMITE</u>	p. 129
<u>RESPONSABILITE</u>	p. 136
<u>SANCTION</u>	p. 142
V Un moyen à toutes fins :	
<u>AMBITION</u>	p. 148

[RETOUR A LA PAGE D'ACCUEIL](#)