

Sémir Badir

## ARISTOCRATIE, DÉMOCRATIE, ÉCOLOGIE TROIS MODÈLES SOCIOPOLITIQUES

« Repenser le politique » : le mot d'ordre est dans l'air. Mais il n'est pas que dans l'air ; il est aussi sur la terre. Derrière cet appel à teneur philosophique, on pressent des préoccupations concrètes. Les contradictions que beaucoup ressentent devant le monde actuel, fût-ce à travers la lucarne des médias, alimentent cette demande spéculative. Il est dès lors bien compréhensible que les réponses produites, bien qu'elles prétendent avoir une portée générale, s'infléchissent souvent en direction d'un usage particulier : ces réponses cherchent à résoudre des contradictions précises et proposent des alternatives pour l'action politique du moment. En d'autres termes, elles sont *normatives*. Les concepts proposés ne prétendent pas seulement penser à nouveaux frais le politique, mais également « changer le monde », tel qu'il est perçu et vécu, dans une direction déterminée. Entreprise louable, sans doute, car ce n'est pas une mince gageure d'articuler la pensée spéculative à une action politique. Mais qui présente toutefois le risque de limiter l'enquête théorique aux besoins circonstanciels qui l'ont fait naître, en vue d'un objectif non théorique.

L'essai auquel j'aimerais me livrer ici ne prétend pas se soustraire entièrement aux questions d'actualité. Mais il voudrait se donner du champ. En desserrant le lien entre la pensée des moyens et les fins auxquelles ces moyens sont dédiés, il voudrait offrir une description des possibilités de l'action politique en général, par-delà leur convocation dans le contexte actuel. Une telle description se veut donc non normative. Elle inscrit les questions qu'avive la situation politique du monde contemporain dans une perspective

ample, à l'échelle d'une histoire générale des rapports sociaux, quoique ce ne soit pas une enquête de type historique à laquelle on souhaite préparer le lecteur. Pour parler sans détour, le but premier de la réflexion est de conférer à l'écologie le statut d'un modèle politique à l'instar de la démocratie. Or il faut pour cela se donner des moyens de pensée innovants — du moins est-ce là ma conviction —, de sorte que l'étude se consacre principalement à développer ces outils conceptuels.

On sera sans doute surpris que j'aie cherché ces moyens du côté des théories linguistiques. Il est vrai que l'époque où la linguistique pouvait être regardée comme une science-pilote pour les autres sciences humaines est bien révolue. Il reste qu'entre l'analyse des systèmes linguistiques et la pensée du politique le lien est insistant. Roland Barthes avait écrit à cet égard une note suggestive. Il soutenait l'hypothèse de l'existence d'un rapport étroit entre la pensée de Ferdinand de Saussure, le père de la linguistique moderne, et l'esprit démocratique<sup>1</sup>. L'analogisme, qui, chez Saussure, avait pris la place qu'occupait l'évolutionnisme pour les grammairiens comparatistes du XIX<sup>e</sup> siècle, s'accorderait selon Barthes avec « les commencements d'une société de masse ». Ce serait selon le principe de la *proportion analogique* que les classes moyennes se sont approprié, en les imitant, les valeurs des classes bourgeoises : les valeurs « petites-bourgeoises » seraient aux classes moyennes ce que les valeurs bourgeoises sont aux classes bourgeoises. À vrai dire, je ne suis pas convaincu de la pertinence d'une telle hypothèse, car il faut tout de même l'écart d'un grand pas dans l'abstraction — ou dans l'imagination — pour associer la formation de *magasinier* sur le modèle de *prison/prisonnier*, comme l'expliquait Saussure (au lieu de dire, comme on le faisait avant lui, que *magasinier* « vient de » *magasin*<sup>2</sup>), avec l'élaboration du goût au sein des classes moyennes. Mais l'hypothèse de Barthes indique une piste théorique à suivre, celle de rapports étroits — Barthes n'hésitait pas à les qualifier de « directs » — qui existent entre les concepts linguistiques et les formes idéologiques dans lesquelles sont conçus les rapports sociaux et politiques.

1. Roland Barthes, « Saussure, le signe, la démocratie » (1973), in *Œuvres complètes*, IV, Paris, Le Seuil, 2002, p. 330.

2. Voir Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1922, p. 228.

Le concept saussurien de *valeur* a pu servir de mobile pour un tel rapprochement, car il existe une parenté explicite entre la conception de la valeur dans une théorie économique de l'échange social et celle par laquelle Saussure explique sa théorie du signe linguistique. D'autres concepts linguistiques y conduiraient toutefois aussi aisément. Le concept d'*opposition*, par exemple, parle quasiment de lui-même. Le caractère belliqueux qui advient dans l'usage ordinaire du mot a été neutralisé en sciences du langage après que le débat politique se fut suffisamment pacifié pour prêter tout le poids de son action à la minorité parlementaire. Et, si l'opposition est un concept clé pour la définition des unités linguistiques dans la pensée théorique de Roman Jakobson, cet usage définitoire est contemporain de l'usage illimité qui en fut fait en politique, tant dans les débats nationaux (la gauche opposée à la droite) que dans l'organisation mondiale (l'opposition du « bloc » communiste aux démocraties occidentales). On peut donc faire l'hypothèse que l'usage de ces mêmes notions à la fois dans la logique des systèmes linguistiques et dans celle des modèles d'organisations politiques a une raison simple : il s'agit dans les deux cas de caractériser des rapports entre différents termes pris dans une configuration. C'est donc au niveau des modèles de systématisation que la théorie linguistique et la théorie politique se rencontrent.

Remarquons, cependant, qu'on ne produit pas le même type de systèmes linguistiques selon le concept particulier qu'on place au pivot de l'explication théorique. Avec la « proportion analogique », sont établis des systèmes qui comptent, au minimum, quatre termes ordonnés selon deux catégories : *a, b, a', b'*, où *a* est à *b* ce que *a'* est à *b'*. Avec celui d'« opposition », deux termes pour une catégorie unique suffisent : *a, ~a* (à lire : « non a »). Ce n'est pas seulement le nombre des termes qui changent : c'est le concept même de leur relation. Il peut paraître étonnant que les systèmes changent de mode de fonctionnement simplement en raison du nombre d'éléments (deux ici, quatre là) compris dans une ou plusieurs catégories. C'est pourtant la leçon théorique à en tirer : baliser le possible, de manière simplement comptable, c'est déjà circonscrire ce qui sera ou non concevable. Aussi le politique ne se pensera-t-il pas de la même manière selon l'un ou l'autre type de système. On saisira la portée de cette différenciation comptable si on la reporte sur les représentations idéologiques : le concept

d'analogie suppose l'existence de plusieurs classes sociales, voire de différentes sociétés, afin que la comparaison des unes avec les autres puisse se faire et la possibilité que d'autres naissent par analogie ; le concept d'opposition, en revanche, fonctionne en circuit fermé, pour ainsi dire sans extérieur. Pour la pensée du politique, cette différence dans les représentations idéologiques est considérable.

Il convient par conséquent de prendre au sérieux les moyens de caractérisation des systèmes, ceux-ci s'appliquant non moins aux formes politiques qu'aux langues. La correspondance étroite que l'on établit entre l'analyse linguistique et la philosophie politique n'est pas due à un simple parallélisme, mais se justifie du fait que les idéologies se reflètent dans les théories linguistiques et que le métalangage des linguistes<sup>3</sup>, en retour, offre une image intelligible des idéologies.

Le linguiste danois Louis Hjelmslev<sup>4</sup> a, pour sa part, élaboré une théorie mettant en évidence des systèmes où les catégories comptent trois termes. Le concept central de cette théorie est celui de *participation*. Là encore, le terme peut évoquer aussitôt des usages socio-économiques (*participation aux bénéfiques, société de participation*) ou politiques (*démocratie participative, participation citoyenne*), et le concept de Hjelmslev s'apparente à ces usages quoiqu'il ait sa propre technicité. Le temps venu, on s'efforcera de fournir une description théorique d'un système participatif avec une illustration dans le domaine de la langue française. Je l'illustrerai cependant immédiatement par une application, comme elle nous occupera pendant le reste de ce texte, en philosophie politique. Dans le système démocratique qu'instaure la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1879, la liberté et l'égalité sont

3. On appelle « métalangage » un langage construit pour décrire un langage donné.

4. La pensée théorique de Louis Hjelmslev (1899-1965) a été moins diffusée en sciences humaines que celles de Saussure et de Jakobson, sauf en sémiologie où elle est devenue au contraire prééminente. Son ouvrage le plus connu, *Prolégomènes à une théorie du langage* (Paris, Minuit, 1971), est réputé de lecture difficile. L'auteur le considérait pourtant comme un ouvrage de vulgarisation. Pour le concept de *participation*, qui sera employé ici, il faut se référer à *La Catégorie des cas* (Copenhague, C.A. Reitzel, 1935-1937) que Hjelmslev a rédigée en français.

données pour des droits fondamentaux dès l'article 1. Néanmoins l'article 4 stipule que la liberté de chacun est bornée par celle d'autrui. L'égalité prévaut ainsi sur la liberté, non qu'il y ait à choisir entre l'une et l'autre (ce ne sont pas des opposés), mais parce que l'exercice de la liberté est dépendant du respect de l'égalité. Or il n'y a qu'en démocratie que la liberté est sous la dépendance de l'égalité. Liberté et égalité sont de ce fait deux valeurs qui *participent* à l'instauration d'une catégorie, la catégorie des valeurs démocratiques. Celle-ci demeure toutefois ouverte puisqu'elle peut accueillir d'autres valeurs, lesquelles seront tenues pour neutres au regard de la dépendance que la liberté observe vis-à-vis de l'égalité.

L'intention des pages qui suivent consiste à pousser plus avant l'hypothèse d'une modélisation de l'organisation sociale et politique en fonction d'un système participatif, en faisant non seulement intervenir d'autres catégories que celle des valeurs démocratiques, mais aussi en corroborant leur établissement par d'autres paramètres que celui des valeurs et en donnant à cette description le caractère d'un système général. Nous espérons ainsi, à notre tour, répondre à cette exigence légitime : penser autrement le politique.

#### À PARTIR DE TOCQUEVILLE

Je n'aurais pas eu l'idée de ce projet sans la lecture du deuxième tome de *La démocratie en Amérique*<sup>5</sup>, rédigé par Alexis de Tocqueville à la suite du succès du premier volume et paru cinq ans après celui-ci, en 1840. Ce remarquable ouvrage conduit son argument en présentant, notamment, une comparaison méthodique entre deux formes d'organisation sociale et politique, l'aristocratie et la démocratie. Cette comparaison embrasse les « temps » et les « siècles », les « pays » et les « contrées », les « sociétés », les « nations », les « peuples » et même les « poètes », c'est-à-dire qu'elle atteint tous les paramètres de variabilité dans l'histoire, la géographie, l'espace social et politique. Elle n'en reste pas moins contenue dans les limites de l'observable : « chez les peuples démocratiques », « dans les nations aristocratiques », telle est la

5. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, in *Œuvres complètes*, II, Paris, Gallimard, « La Pléiade », 1992.

forme de généralité que Tocqueville s'autorise, une généralité plurielle qui ne masque pas la diversité des situations réelles<sup>6</sup>.

La comparaison n'est pour Tocqueville qu'un procédé. L'aristocratie n'est pas étudiée pour elle-même, mais elle permet de saisir et de mettre en relief, par un effet de contraste, les mouvements d'action, les sentiments et les mœurs développés dans les contextes démocratiques. Si l'on voulait rapporter cette méthode comparative à l'une des méthodes linguistiques, ce serait de celle de Saussure qu'il faudrait la rapprocher. L'aristocratie et la démocratie entrent dans une proportion où l'analogie des situations est tenue pour éloquente.

Le projet de ce second volume peut s'expliquer en partie par des déterminations historiques et personnelles. Tocqueville, issu d'une famille de la noblesse normande passant pour légitimiste, est alors un homme politique, élu député de la Manche en 1839. Par ailleurs, la démocratie est, en France, chose encore assez neuve et déjà troublée<sup>7</sup>. Aussi Tocqueville est-il inévitablement juge et partie. Il s'en justifie dès l'Avertissement :

On s'étonnera peut-être qu'en étant fermement de cette opinion que la révolution démocratique dont nous sommes témoins est un fait irrésistible contre lequel il ne serait ni désirable ni sage de lutter, il me soit arrivé souvent, dans ce livre, d'adresser des paroles si sévères aux sociétés démocratiques que cette révolution a créées.

Je répondrai simplement que c'est parce que je n'étais point un adversaire de la démocratie que j'ai voulu être sincère avec elle<sup>8</sup>.

6. Il sembla tenté par davantage de systématisme. Dans un projet de grande préface, auquel il finit par renoncer, il note : « Pour me faire bien comprendre je suis sans cesse obligé de peindre des états extrêmes, une aristocratie sans mélange de démocratie, une démocratie sans mélange d'aristocratie, une égalité parfaite qui est un état imaginaire » (Tocqueville, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1085).

7. Parmi les raisons du peu de succès rencontré par le second volume de *La démocratie*, J.-Cl. Lamberti évoque « la fin des illusions républicaines, vite suivie de la fin des illusions libérales, et le retournement de l'opinion française, brusquement devenue critique à l'égard des États-Unis à partir de 1834-1835 » (in Tocqueville, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 1045).

8. Tocqueville, *Œuvres*, *op. cit.*, p. 510.

En effet, le livre développe deux thèses au sujet de la démocratie. La première, très sensible dans le contexte français, est que la révolution n'est pas nécessaire à l'avènement de la démocratie ; c'est ce dont peuvent témoigner la démocratie américaine et, de façon plus ambivalente, puisque l'aristocratie y joue un rôle prépondérant, la démocratie anglaise. La seconde thèse est plus simple à admettre mais plus complexe à développer. La démocratie est guettée par une série de dangers internes, en raison d'excès auxquels elle peut conduire. L'individualisme, en particulier, paraît à Tocqueville un danger social et politique qui se développe selon certains penchants des mœurs démocratiques elles-mêmes. Dans les deux thèses, ce sont les *valeurs* qui sont mises à la discussion. L'ouvrage est très amplement documenté et offre à la réflexion de nombreux cas et exemples, mais l'argument est bel et bien philosophique. Il interroge à la lumière des faits et à travers la variété de ses attestations le *modèle* démocratique, en quelque sorte sa forme idéale, dont il dégage les valeurs, en elles-mêmes abstraites mais incarnées dans les comportements concrets, les sentiments et les mœurs sociales.

Cependant, Tocqueville n'a pas cherché à ériger ce modèle en un « système » complètement abstrait. Aucune trace chez lui de déduction spéculative. Le projet même du livre l'en éloigne. D'une part, comme je l'ai dit, la description du modèle n'est pas déliée d'un jugement relatif à ses applications nationales (française ou américaine), lequel jugement peut parfois se faire « sévère ». Pour que le modèle soit abstrait, il aurait fallu que Tocqueville se trouve bien plus désengagé qu'il n'est, et ne souhaite être, à son endroit. D'autre part, un modèle est moins susceptible de projection morale s'il entre dans un jeu d'options théoriquement égales. Or tel n'est pas dans le livre l'enjeu de la description des valeurs aristocratiques, confinée à un rôle de faire-valoir. Il y a une inégalité manifeste entre les exemples de fonctionnement des sociétés aristocratiques et ceux tenus au compte des sociétés démocratiques, non seulement quant à leur traitement mais aussi en fonction de leur source. Les exemples démocratiques sont, comme on s'en doute, prélevés sur l'observation des sociétés américaine et française de l'époque. Les exemples aristocratiques sont, pour leur part, plus vagues mais on soupçonne qu'ils ne dépareraient pas la société aristocratique de l'Ancien Régime, ni peut-être sa survivance après la Révolution française. En d'autres termes, l'aristocratie avec laquelle

les exemples démocratiques contrastent n'est pas considérée comme une force en développement, mais comme un ensemble de traditions d'autant plus dévoyées qu'elles sont soumises à l'absolutisme monarchique. On peut supposer qu'un tout autre portrait en aurait été dressé si Tocqueville avait pris ses exemples à l'époque féodale du Japon, auprès de la société viking des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles ou dans la Rome pré-républicaine. L'aristocratie aurait pu alors être instaurée en modèle dynamique à l'instar de la démocratie américaine, de sorte qu'il eût été plus facile de concevoir une modélisation générale des formes politiques.

C'est dans cette direction que je chercherai, pour ma part, à rapporter les traits caractéristiques de l'aristocratie et de la démocratie comme on les trouve décrits dans *De la démocratie en Amérique*. Et je tâcherai, autant que possible, d'en effacer la portée axiologique, puisque je ne suis pas intéressé ici à défendre quelque valeur que ce soit. *Autant que possible*, bien sûr : autant que je puisse moi-même en être averti, sans m'estimer quitte de tout imaginaire idéologique.

Il y a bien des domaines dans lesquels Tocqueville mène une comparaison entre la démocratie et l'aristocratie. Par souci de synthèse, mais non d'exhaustivité, je proposerai leur regroupement sous trois types de rapports sociaux : le rapport aux avoirs, le rapport à l'autre, le rapport au groupe.

Bien que Tocqueville ne développe pas de réflexions de philosophie économique, les observations relatives aux avoirs (science et art compris) et aux jouissances matérielles sont nombreuses dans *De la démocratie en Amérique*. Elles touchent notamment à l'éducation, aux objets d'art, aux biens fonciers, au commerce et à l'industrie. Sans surprise, la comparaison montre que les avoirs sont concentrés auprès d'un petit nombre d'individus dans les aristocraties, alors qu'ils sont distribués sur la société tout entière dans les démocraties.

Par « rapport à l'autre », j'entends celui selon lequel est attribuée à autrui au moins une différence de position vis-à-vis de soi. Ce rapport peut prendre deux aspects, ceux de l'état et de l'action, c'est-à-dire un aspect stabilisant et un aspect transformateur. Appliqués aux rapports de domination, lesquels sont décrits par Tocqueville, ils prennent les formes, respectivement, de la servitude et de la belligérance. Pour ce qui est de la servitude, elle est temporaire et révoquable en démocratie, invétérée et incarnée en

aristocratie. Par ailleurs, les aristocrates font des guerriers jeunes et vigoureux, propres à l'emporter rapidement sur leurs ennemis ; les peuples démocratiques, en revanche, se trouvent mal préparés à la guerre ; ils se rattrapent sur la durée, en mettant toutes leurs forces dans la balance<sup>9</sup>.

Le « rapport au groupe » permet de penser la collectivité sociale, comme l'expriment les termes mêmes d'aristocratie et de démocratie. Tocqueville envisage toutefois des variantes excessives de ce rapport conduisant à des abus. Il doit y avoir, dans une démocratie modèle, une tempérance exercée par l'amour de la liberté contre les excès d'amour pour l'égalité. Une démocratie exclusivement portée sur la valeur égalitaire est en effet menacée par un individualisme socialement délétère. « Ne dites point aux hommes qu'en se livrant ainsi aveuglément à une passion exclusive, ils compromettent leurs intérêts les plus chers ; ils sont sourds<sup>10</sup> », admoneste Tocqueville. L'individualisme est une aliénation collective. Pour l'aristocratie, Tocqueville ne s'est pas soucié de préciser quelle est la valeur, s'il en est une, que celle-ci promeut prioritairement à toute autre, de sorte qu'on ne peut apprendre de lui ce que serait une aristocratie excessive. Signalons tout de même quelques valeurs aristocratiques suggérées dans son livre : l'honneur, le courage, la solidarité des pairs, l'abnégation des serviteurs, ainsi que la liberté ; de fait, la liberté n'est pas une valeur exclusivement réservée aux démocrates<sup>11</sup>.

Quoi qu'il en soit, ces trois rapports, aux avoirs, à l'autre et au groupe, affichent les valeurs sociales et politiques des deux modèles. Je propose de faire un pas de plus en cherchant le moyen de les définir à partir de ces valeurs.

9. Diagnostic qui s'est révélé exact quant à la guerre de Sécession, où se mesureront, quelque vingt ans plus tard, les forces respectives d'un Sud aristocratique et d'un Nord démocrate.

10. Tocqueville, *Œuvres, op. cit.*, p. 610.

11. « La liberté, écrit Tocqueville, s'est manifestée aux hommes dans différents temps et sous différentes formes ; elle ne s'est point attachée exclusivement à un état social, et on la rencontre autre part que dans les démocraties. Elle ne saurait donc former le caractère distinctif des siècles démocratiques » (*idem*, p. 608). Lamberti souligne qu'il y a, chez Tocqueville, « un goût et un sentiment aristocratique de la liberté », « un goût de l'indépendance individuelle, hérité de la liberté germanique par l'intermédiaire de l'aristocratie » (*idem*, pp. 1063-1064).

## LIBERTÉ, ÉGALITÉ, FRATERNITÉ

La devise de la République française a eu le génie d'accaparer les valeurs fondamentales à toute organisation sociale. D'autres termes sont certainement envisageables — d'ailleurs les sociétés des Lumières en avaient proposé un grand nombre : amitié, charité, sincérité, salut, force, union, etc. —, mais aucun ne me paraît exprimer un pouvoir d'organisation sociale aussi net que ces trois-là. On verra plus loin la raison théorique qui me fait retenir trois valeurs, et précisément celles-là. Disons en tout cas, pour tenter de mettre le lecteur d'accord avec moi, qu'à côté de la liberté et de l'égalité il y a place pour une force morale d'organisation sociale et qu'à ce titre le terme de « fraternité » vaut bien d'autres candidats, toutes les connotations mises à part<sup>12</sup>.

Mona Ozouf a montré combien l'origine de la devise républicaine est diffuse<sup>13</sup>. Celle-ci n'est institutionnalisée pour de bon qu'en 1880 et entrera dans la Constitution française en 1946 seulement. Or si la liberté et l'égalité sont sans conteste des valeurs démocratiques, inscrites à l'article 1 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen dès 1789, il s'en faut beaucoup pour que la fraternité y apparaisse avec la même netteté. Le terme même en est absent et il faut solliciter le texte avec un certain parti pris pour y placer la notion. C'est sans doute l'article 2 qui en fournit le meilleur motif quand, aux côtés de la liberté, de la propriété et de la sûreté, est également reconnue pour droit naturel et imprescriptible de l'homme la *résistance à l'oppression*. Cette « fraternité de rébellion », comme la qualifie Ozouf, se comprend bien dans le contexte révolutionnaire, mais elle paraît beaucoup plus délicate à affirmer dans une démocratie assise.

La Constitution américaine n'en fait pas davantage état. Alors que la liberté est présente dès le premier amendement, que l'égalité y est affirmée à maintes reprises (13<sup>e</sup>, 14<sup>e</sup>, 15<sup>e</sup> et

12. Quant à la justice, autre valeur propre à organiser la société, je la tiens dans ce contexte pour équivalente à l'égalité, puisque la valeur de cette dernière tient au droit non au fait. La *justitia*, c'est l'équité.

13. Mona Ozouf, « Liberté, égalité, fraternité », dans Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, Paris, Gallimard, « Quarto », 1997, t. 3, pp. 4353-4389.

19<sup>e</sup> amendements), la fraternité n'est pas une valeur affichée, ni peut-être affichable.

La thèse que je vais argumenter à présent est que la fraternité est une valeur pour la démocratie lorsque la démocratie se trouve en déficit ; tout le contraire de la liberté qui devient une valeur active lorsque la démocratie est en excès.

Rappelons d'abord, pour bien fixer les choses, le rôle dévolu à la liberté. La liberté est dépendante de l'égalité qui en limite l'action. Cependant, selon Tocqueville, on ne saisit véritablement sa valeur — sa valeur *active*, dirais-je, son pouvoir d'organisation sociale — que lorsqu'on reconnaît qu'en retour l'égalité bien conçue, appliquée suivant le modèle démocratique, est dépendante de la liberté. Les deux valeurs sont dès lors interdépendantes quoique non symétriques : l'une, l'égalité, étant d'application générale ; l'autre, la liberté, d'application plus restreinte, mais plus prégnante sur les comportements et les mentalités.

Il n'en est pas ainsi pour la fraternité. Il convient même d'estimer que l'activation de sa valeur se fait selon un processus inverse à celui de la liberté vis-à-vis de l'égalité. Faire de la fraternité la valeur qui permet de résister à l'oppression revient, effectivement, à considérer que la fraternité devient une force quand le modèle démocratique est mis en défaut, ou risque de l'être, puisqu'une situation d'oppression est exactement contraire à une situation de liberté, et par là même étrangère à une situation d'égalité. En démocratie, la liberté comme l'égalité s'expriment pleinement lorsqu'il n'est pas *besoin* de fraternité. Aussi convient-il en démocratie que la valeur de la fraternité ne soit pas active. Elle se jauge à son absence pourvu que cette absence ne relève pas du déni ou de la dévaluation. En quelque sorte, elle se jauge à sa *neutralité*.

On réintroduira ici la modélisation linguistique pour mieux rendre compte des fonctions qui ont été attribuées aux différentes valeurs démocratiques. La théorie de Louis Hjelmslev permet d'offrir une image de l'idéologie démocratique sous l'aspect d'une catégorie participative. La répartition des valeurs assigne l'égalité à la place *négative*, la liberté à la place *positive* et la fraternité à la place *neutre*. Ces places ne sont pas opposées (en dépit de ce que pourrait laisser entendre les termes métalinguistiques de « positif » et « négatif ») et n'ont pas besoin d'être intégrées dans une proportion pour faire sens. Le négatif, c'est ce qui, au sein de la catégorie,

s'offre par défaut : c'est la norme. Le positif correspond à une marque, un accent. Il consacre la normalité qui continue de s'imposer en creux, mais en même temps la contient en s'en démarquant explicitement. Le neutre cautionne la catégorie qui les inclut tous trois et permet le maintien de celle-ci en l'absence même de fonctionnement des places négative et positive<sup>14</sup>.

#### LE MODÈLE DÉMOCRATIQUE

Plutôt que d'user des termes métalinguistiques *négatif*, *positif* et *neutre*, je propose d'adopter des qualifications plus parlantes en vue de leur application aux systèmes idéologiques. On parlera ainsi de valeur *normale* pour désigner la valeur qui instaure le modèle idéologique et est constamment entretenue par les règles et les comportements en rapport avec ce modèle. L'égalité exprime cette normalité en démocratie. Elle n'a pas à se faire « normative » dans la mesure où elle est, en principe, admise et recherchée par tous, inscrite en négatif dans toutes les décisions et actions collectives. La liberté est, au contraire, en démocratie une valeur *dérivée* ou compensatoire. Dans ce cas, il y a bien une force active attachée à la valeur. La liberté n'est pas simplement dérivée (dépendante) de l'égalité ; elle canalise son champ d'action en offrant une

14. L'écriture inclusive offre un bel exemple de catégorie participative opérationnelle en français. « L'invité du mois » est le terme négatif, la norme (jusqu'à ce jour !) voulant que l'invité en question soit tenu par défaut pour un homme, même s'il s'avère en fin de compte qu'il s'agit d'une femme. « L'invitée du mois » est le terme positif, non qu'il fasse de la femme le contraire de l'homme (et quand même l'usage finirait par y tendre), mais parce qu'il marque une place spécifique pour la femme (on ne peut pas s'attendre à ce que cette invitée désigne un homme). « L'invité(e) du mois » est un terme neutre qui atteste de la présence d'un genre (qui qu'il soit, l'invité a indubitablement un genre) en l'absence d'une qualification, masculine ou féminine, spécifique. Ce procédé inclusif est implicitement limité dans son extension : il serait étrange d'étendre l'occupation de la place neutre à « l'animal(e) », et plus encore à « l'arbr(e) » ou « l'ordinateur(e) » (encore qu'on puisse imaginer de les « personnaliser », je veux dire d'en faire des personnes à l'image d'êtres humains), et il n'y aurait aucun sens à ce qu'elle vaille également pour l'album (« l'album(e) » ?) ou le livre (« le/la livr(e) » ?).

alternative. La dernière valeur sera tenue pour *surrogatoire*<sup>15</sup>. Elle n'a, normalement, aucune fonction à tenir dans le modèle idéologique pris en considération, bien qu'elle soit indubitablement une valeur, à l'instar des deux premières. Son activation accuse le déficit de la valeur dérivative. Tel est le cas de la fraternité dans le modèle démocratique, activée en cas d'oppression.

Il est à présent possible de définir, comme annoncé, les rapports aux avoirs, à l'autre et au groupe, en fonction des places assignées aux valeurs dans l'un et l'autre modèle, en commençant par celui pour lequel ces valeurs sont bien connues, à savoir le modèle démocratique. La distribution des avoirs est régie par la valeur normale, à savoir l'égalité. Cela signifie que les manquements à la distribution des avoirs sont directement imputables aux défauts d'application de la valeur érigée en principe général d'organisation. Le rapport à l'autre est stabilisé en fonction de la valeur dérivative. Les services, y compris les services domestiques, sont librement consentis et régulés, au moins de manière tacite, par une convention. La liberté renforce ainsi le principe d'égalité tout en suscitant des manquements mineurs ou accessoires. En revanche, pour transformer le rapport à l'autre, la valeur dérivative n'est plus efficace. C'est à nouveau la valeur normale qui s'impose, avec l'appui de la valeur surrogatoire. Les luttes démocratiques ont un objectif défini d'emblée : elles font progresser une égalité de fait, pour laquelle des fraternités à échelle variable sont mobilisées ; elles restaurent également la liberté quand celle-ci est menacée grâce à un appel à la fraternité sociale, laquelle est alors, exceptionnellement, activée<sup>16</sup>. Enfin le rapport au groupe est régi, lui aussi, par la valeur normale, comme le montrent par exemple

15. Ce terme était employé pour désigner des actes de dévotion qui ne sont pas obligatoires mais simplement recommandés, conseillés. On ne voudrait pas tenir ces actes pour superfétatoires, car ce terme ajoute une connotation péjorative ainsi que l'idée d'une certaine inutilité. Des actes surrogatoires, en revanche, ajoutent quelque chose aux actes obligatoires.

16. C'est souvent la défense de la liberté que les régimes démocratiques ont fait prévaloir dans les guerres contre des gouvernements non démocratiques. On ne saurait pourtant en faire une généralité. La rivalité entre démocrates et oligarques dans les cités de la Grèce antique, comme la relate Thucydide, avait bien pour cause la revendication de droits et de fonctions politiques, et non un appel à plus de liberté.

l'élection et la représentation en tant que modalités de gouvernance en démocratie. Il n'est pas surprenant que le rapport au groupe soit régulé selon la même valeur que le rapport aux avoirs : un groupe n'est *social* qu'en raison des « avoirs » qu'il se donne, en ce compris les traditions et les institutions. Toutefois l'excès de valeur normale, c'est-à-dire l'insistance exclusive qui est portée sur cette valeur, conduit à des abus qui permettent de renvoyer dos à dos, pourrait-on estimer, l'aliénation capitaliste et le totalitarisme communiste.

On voit ainsi qu'il existe une relation d'implication entre les valeurs idéologiques et les types de rapports de socialisation d'un sujet, si bien que chacun de ces types de rapports n'a pas besoin d'être autrement défini que par une valeur rectrice. En systématisant comme on vient de le faire les observations de Tocqueville, nous instaurons une matrice que l'on pourra appliquer à d'autres modèles sociopolitiques.

Le tableau suivant résume les définitions entre valeurs et rapports.

Rapport aux avoirs	Valeur normale
Rapport stabilisateur à l'autre	Valeur dérivative
Rapport transformateur à l'autre	Valeur normale + valeur surrogatoire
Rapport au groupe	Valeur normale
Rapport abusif au groupe	Valeur normale en excès (dérivation et surrogation exclues)

#### LE MODÈLE ARISTOCRATIQUE

Pour la description du modèle aristocratique, nous nous trouvons désormais devant un jeu d'assemblages. Nous disposons, d'un côté, de traits caractéristiques de l'aristocratie comme Tocqueville les a fait jouer en contraste avec les traits démocratiques, quoique nous ne sachions pas exactement quelles valeurs les gouvernent. Nous pouvons nous fier, d'un autre côté, au tableau général des relations d'implication entre des valeurs définies par leur participation au sein d'une catégorie et des types de rapports

de socialisation. Associer chacun de ces rapports avec un trait propre à l'aristocratie doit permettre de retrouver les valeurs qui sont les siennes et vérifier, du même coup, que le modèle aristocratique est bien descriptible à partir de la catégorie participative de ses valeurs idéologiques.

Je voudrais pourtant présenter les valeurs du modèle aristocratique selon une autre voie de raisonnement, afin de ne pas donner au lecteur le sentiment d'une application par trop mécanique d'une théorie linguistique.

De l'aristocratie, les commentaires de Tocqueville font ressortir deux traits fondamentaux : d'une part, sa société est profondément inégalitaire ; d'autre part, les liens du sang occupent une grande place dans son organisation. Ces deux traits contrastent avec les valeurs démocratiques : l'égalité face à l'inégalité, la liberté face aux liens du sang. Toutefois, il me paraît qu'ils ne sauraient tenir dans l'aristocratie le rôle de *valeurs* idéologiques à l'instar de l'égalité et de la liberté pour la démocratie, même s'ils peuvent rendre compte, dans une certaine mesure et selon un point de vue particulier, de l'organisation de la société aristocratique. Si les liens du sang sont influents, ce n'est pas, ou du moins pas seulement, en tant que tels mais parce qu'ils servent d'archétypes pour des devoirs et des obligations sociales de toutes sortes, donnant à comprendre les vassalités, les servitudes, les compagnonnages, l'entraide, etc., pour des liens quasiment *invétérés*. Qu'est-ce qui nous empêche de reconnaître dans cette valeur idéologique une sorte de fraternité généralisée ? Une fraternité qui a des effets différents de ceux attendus dans le modèle démocratique, sans aucun doute. C'est le moins qu'on puisse en attendre : une valeur idéologique change forcément de tonalité selon le modèle qui l'accueille ; en l'occurrence, elle ne présuppose pas d'égalité entre « frères ». Pourvu qu'elle soit dégagée de sa chape axiologique, il faut voir qu'il y a bien là, pour l'aristocratie, une valeur régulant l'organisation sociale : la plupart des liens entre les sujets sont calqués sur ceux de la famille — Tocqueville le laisse entendre à maintes reprises<sup>17</sup>. Quant à l'inégalité, elle ne me

17. Notamment p. 613 (*Œuvres, op. cit.*), où il parle, en vue d'un effet de contraste envers l'individualisme démocratique, d'affections humaines, de dévouement, de liens étroits ; pages 747 et suivantes, quand l'honneur féodal oblige moralement le sujet à obéir aux règles d'une

semble pas en elle-même davantage structurante. Elle n'est pas un droit. Mais elle résulte assurément, en aristocratie, d'une valeur dominante. Cette valeur, la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen la fait entendre sans peine ; c'est la liberté. Car une liberté qui n'est pas soumise au principe d'égalité a évidemment toutes les chances de mener, si elle agit pleinement comme force d'organisation, à une société inégalitaire. On a vu d'ailleurs que Tocqueville ne reconnaît pas à la démocratie le monopole de la liberté et que celle-ci est, pour lui, la plus précieuse des valeurs, sinon la plus grande.

On propose alors de faire du modèle aristocratique la description suivante. Dans l'aristocratie, le rapport aux avoirs est régi par la liberté d'agir. La « raison » du plus fort, qui est en fait une action normalisée, conduit à la concentration des avoirs entre quelques mains. Cette valeur ne consacre pas le droit mais la vertu, dans le sens étymologique de force ; non pas une universalité réalisable mais une puissance de la volonté. La liberté est normale par le fait que chacun en admet la valeur ; elle organise la société aristocratique de manière négative, en dessinant de façon sous-jacente des hiérarchies de force et de pouvoir. Le rapport à l'autre est stabilisé par la valeur de fraternité. Ni l'autorité ni l'obéissance ne sont librement administrées et consenties, mais elles relèvent d'une éthique sociale qui rend les sujets dépendants les uns des autres. Cette éthique fraternelle canalise la liberté du sujet aristocratique et soutient sa valeur d'organisation sociale en la traduisant dans une structure positive, faite de liens reconnus et irrévocables. L'*honneur* est l'expression même de l'éthique fraternelle aristocratique, un autre nom pour la valeur qu'elle affiche. Sa portée politique n'a pas échappé à Tocqueville qui évoque, à ce titre, l'exemple de la félonie, jugée infamante parce que la liberté prise par le vassal mène au désordre social<sup>18</sup>. La guerre aristocratique est prospective, elle transforme le rapport à l'autre non en vue d'une

caste ; et cette phrase à propos des rapports du serviteur et du maître, où pointe un soupçon de nostalgie : « Chez les peuples aristocratiques, il n'était point rare de trouver dans le service des grands des âmes nobles et vigoureuses qui portaient la servitude sans la sentir, et qui se soumettaient aux volontés de leurs maîtres sans avoir peur de sa colère » (p. 691).

18. Tocqueville, *Œuvres, op. cit.*, p. 749.



restauration, mais conformément à la valeur normale, à un accroissement d'avoirs. Elle crée en outre du lien, généralement d'asservissement, là où il n'y en avait pas. Elle participe dès lors au développement de l'organisation sociale, même si elle détruit des structures sociopolitiques existantes. L'égalité est une valeur stimulante dans une guerre aristocratique. Il convient, en effet, d'observer que le courage et la bravoure associent l'égalité à la liberté : l'une et l'autre sont nécessaires pour évaluer un mérite personnel. Et c'est sur ce mérite, supposé (invétééré) ou avéré, que la fraternité justifie une éthique. Enfin, le rapport au groupe est basé sur la valeur normale, puisque c'est la liberté (de quelques-uns) qui conduit la société. Toutefois un excès de liberté peut abroger les liens de fraternité et entraîner une société aristocratique vers l'autocratie d'un tyran. La liberté aristocratique demande donc à être gardée par cette autre valeur, compensatoire, que représente la fraternité. Son action peut également être facilitée, et sa valeur majorée, par la présomption d'égalité.

Cette description, concise, du modèle aristocratique permet de vérifier qu'une catégorie participative, composée de trois valeurs remplissant chacune une fonction spécifique, suffit à rendre compte des principaux rapports de son organisation sociale. Elle fait davantage, cependant. Elle indique que ce sont *les mêmes valeurs* — liberté, égalité et fraternité, pour les enchaîner selon l'ordre de la devise républicaine — que l'on retrouve aussi bien dans le modèle aristocratique que dans le modèle démocratique. Seules les fonctions participatives qui sont accordées à ces valeurs (autrement dit leur position dans la structure) sont modifiées d'un modèle à l'autre.

Avant de chercher une explication à ce résultat remarquable, une synthèse des divers éléments théoriques convoqués, ainsi que leurs applications aux deux modèles sociopolitiques examinés, sera présentée dans le tableau ci-dessous.

CATÉGORIE DE MODÈLE SOCIOPOLITIQUE	ARISTOCRATIE	DÉMOCRATIE
Valeur idéologique normale	Liberté	Égalité
Valeur idéologique dérivative	Fraternité	Liberté
Valeur idéologique surrogatoire	Égalité	Fraternité

Rapport aux avoirs	Concentration (libérale)	Distribution (égalitaire)
Rapport stabilisateur de domination à l'égard d'autrui	Obéissance (filiale)	Convention (volontaire)
Rapport transformateur de domination à l'égard d'autrui	Action guerrière prospective	Lutte progressiste ou restauratrice
Rapport abusif au groupe	Autocratie (ni fraternité, ni égalité)	Aliénation (ni liberté, ni fraternité)

Les lecteurs habitués aux représentations graphiques auront sans doute perçu l'intérêt d'une disposition en tableau. La répartition des valeurs suscite un jeu combinatoire où un autre modèle politique (au moins un) est rendu théoriquement possible : celui où la valeur normale serait la fraternité, la valeur dérivative l'égalité, et la valeur surrogatoire la liberté. C'est bien cette logique de système que nous allons poursuivre en proposant un troisième modèle politique. Mais, avant de nous lancer dans cette spéculation, je voudrais renforcer davantage la solidité du système qui se donne à lire. Pourquoi avoir retenu trois valeurs idéologiques dans la construction des modèles sociopolitiques et pourquoi ces valeurs sont-elles celles de la liberté, de l'égalité et de la fraternité ? Pour répondre à ces questions je réclamerai l'assistance de la *lexicographie* puis de la *théorie sémiotique des modalités*, deux approches théoriques que nous présenterons brièvement.

#### LIBERTÉ, ÉGALITÉ, FRATERNITÉ : TROIS MODES D'ACTION

La lexicographie, qui étudie le vocabulaire d'une langue et conduit à l'édification d'un dictionnaire, va nous permettre, dans un premier temps, de détacher les valeurs idéologiques de leurs contextes d'usage et de les considérer à un certain niveau d'abstraction. Les valeurs se trouveront ainsi soutenues par une définition univoque, sans regard pour ce qui les plonge dans des axiologies différenciées où elles sont promues *en tant que* valeurs. La « liberté aristocratique », par exemple, n'a, pour qui la défend, que peu à voir avec la liberté telle que l'entend un démocrate, précisément

parce que la fonction participative de la liberté diffère dans les modèles respectifs de l'aristocratie et de la démocratie, cette différence se marquant de manière on ne peut plus nette par ses clauses et dans ses effets. Il n'en reste pas moins que le nom même de *liberté* choisi par les uns et les autres, ou applicable (comme on le fait ici-même) à l'un et à l'autre modèle, donne à penser quelque noyau sémantique commun entre les deux usages. La question se pose de la même façon pour l'égalité, et davantage encore — on verra pourquoi — pour la fraternité. À partir des définitions proposées dans les dictionnaires usuels, à chacune de ces valeurs seront impartis deux verbes modaux combinés dont le sens s'exempte de tout contexte. Et la valeur elle-même, considérée comme notion commune, pourra se laisser définir comme une modalisation affectant l'être comme l'agir d'un sujet, ses états non moins que ses actions.

Avant de s'y mettre, il est sans doute utile de préciser au lecteur ce que le grammairien entend par « verbe modal » et par « modalisation ». Le verbe modal est, comme son nom l'indique, un verbe qui infléchit le sens d'un autre verbe puisqu'il définit une certaine manière (*modus* en latin) de l'entendre ; et la modalisation n'est rien d'autre que l'infléchissement de sens apporté par le verbe modal. Plus loin, je parlerai aussi de « modalité » ; je désigne par là le sens propre au verbe modal. En français, il n'y a qu'un verbe strictement modal, *pouvoir* : *pouvoir* s'emploie uniquement avec un autre verbe qui lui succède et qui est mis à l'infinitif. (Notez qu'en anglais, au contraire, les verbes modaux sont nombreux : *can, may, must, etc.*) Mais beaucoup d'autres se prêtent à une fonction modale ; on les appelle généralement « verbes semi-auxiliaires modaux » parce qu'ils perdent une partie du sens qu'ils ont lorsqu'ils sont utilisés seuls : comparez, par exemple, *Il me doit une revanche* et *Il doit devenir plus fort*, ou *J'aime Picasso* et *J'aimerais aller voir l'exposition de Goya*. Certaines locutions verbales remplissent également ce rôle modal (*Il est permis de se promener sur les pelouses, Il est possible de tourner à droite*). Les modalisations canoniques expriment, à l'égard d'une action ou d'un état, une intention (*vouloir, devoir, falloir*), une attente (*croire, sembler*), ou une faculté (*pouvoir, savoir*). Elles peuvent en outre se combiner entre elles (*Il espère pouvoir tout arranger ce matin, Je dois savoir skier avant mon départ*). Nous allons voir à présent que les valeurs idéologiques se définissent, justement,

comme des modalisations doubles, c'est-à-dire des combinaisons de deux verbes modaux.

La liberté est définie, selon *Le Robert*, comme le « pouvoir d'agir selon sa propre détermination ». Or « détermination propre » n'est rien d'autre que l'expression d'une motivation : quand je le veux, je peux agir ; je me sens libre d'agir à ma guise parce que j'en ai la possibilité. Bien que le bon style déconseillerait certainement d'enchaîner de manière si abstraite les verbes modaux, on définira la liberté comme un *pouvoir vouloir* agir.

L'égalité est, toujours selon *Le Robert*, le « fait de jouir des mêmes droits ». La jouissance indique un pouvoir d'action, et ce pouvoir est un droit. L'égalité est donc définissable comme un *devoir pouvoir* agir.

Pour la fraternité, la définition modale réclame une analyse, parce que les définitions proposées par les dictionnaires renvoient simplement à *frère* et à *famille* et demeurent assez évasives sur la valeur que le mot est susceptible d'évoquer, ce qui dénote à mon avis un certain embarras. *Le Robert* ajoute ainsi, à la suite d'une première définition restreinte (un lien entre les membres d'une famille), que la fraternité est « le sentiment profond de ce lien » ; puis, en renvoyant au parasyndrome *camaraderie*, il la définit aussi comme un « lien particulier établissant des rapports fraternels ». Le *Trésor de la langue française* ne s'en sort pas mieux, parlant de « lien étroit d'amitié » et de « sentiment de solidarité et d'amitié ». Lien et sentiment : comment comprendre la modalisation qu'ils peuvent exercer sur l'agir d'un sujet ? D'une part, il est aisé d'y entendre une dimension morale : les actions sont réglées par ce lien et ce sentiment, lesquels sont inscrits plus durablement dans le comportement des sujets que les actions elles-mêmes. D'autre part, la « profondeur », l'« étroitesse », la « particularité » du lien ou du sentiment signent une élection, un choix où la volonté du sujet n'est pas absente. Il ne suffit pas que la fraternité soit un devoir moral ; il faut qu'elle soit consentie et reconnue. Agir au nom de la fraternité, c'est vouloir s'en donner le devoir, et sans doute aussi le droit<sup>19</sup>. Je définirai par conséquent la fraternité comme un *vouloir devoir* agir.

19. Le *droit* est un devoir dépersonnalisé et accédant, de ce fait, à un statut impersonnel : que quelque chose soit du devoir de tous et de tout

Les trois valeurs sont ainsi définissables par le biais de trois verbes modaux — *pouvoir*, *vouloir* et *devoir* — diversement combinés deux à deux. L'intérêt de cette paraphrase est que les verbes modaux n'appartiennent pas à une catégorie aussi ouverte que celle des valeurs idéologiques. Non seulement leur nombre est compté, mais leur fonction peut être fixée au sein d'un système. C'est précisément cet effet de système que nous recherchons.

La théorie sémiotique, qui se donne pour tâche d'élaborer les concepts nécessaires à la description du sens dans tous les aspects de la vie sociale<sup>20</sup>, en propose un. Son système général des modalités est articulé sur la base de critères strictement sémantiques, autrement dit relatifs à l'analyse de la production d'effets de sens par la langue ou tout autre système de signes<sup>21</sup>. L'hypothèse avancée est qu'il existe une première articulation produite par une différenciation entre le *réel* (présent en fait), le *potentiel* (absent en fait), l'*actuel* (présent en pensée) et le *virtuel* (absent par la pensée)<sup>22</sup>. *Pouvoir agir* (de même que *savoir agir*) modalise l'action

revient à ériger un droit. L'*obligation*, qu'il m'arrivera d'employer, par souci de précision, de préférence à *devoir*, renvoie à la sphère des actions sociales normalisées (c'est-à-dire institutionnalisées) ; voter est une obligation en démocratie, se mettre dans une file et attendre son tour à la caisse du supermarché en est une autre.

20. Depuis Roland Barthes, la sémiotique a approfondi et systématisé la description des objets de la culture de masse (films, affiches publicitaires, articles de presse, etc.), et étendu son champ d'investigation aux pratiques marchandes et non marchandes (le design, le web, l'art culinaire, etc.) jusqu'à prévoir une sorte de grammaire générale de la manière dont les choses font sens pour nous, indépendamment même des discours verbaux qui souvent les accompagnent. Les sémioticiens ont conçu une telle grammaire d'une façon suffisamment générale et abstraite pour qu'elle permette de rendre compte de toutes les sortes de comportements, comme les actions, les sentiments, les sensations et les savoirs, qui définissent notre rapport aux choses présentes dans la vie sociale.

21. On peut consulter à ce sujet les chapitres « Présence » et « Modalité » dans l'ouvrage de J. Fontanille et Cl. Zilberberg, *Tension et signification* (Liège, Mardaga, 1998). Je m'écarte quelque peu de leur présentation tout en conservant l'essentiel, à savoir l'effet de système.

22. Prenez une scène de cinéma, par exemple, dans *Les Intouchables*, la scène à l'opéra lors de laquelle le personnage qu'interprète Omar Sy réagit à l'ouverture du *Freischütz*. Réel : la scène a vraiment eu lieu, même si elle a été jouée par des acteurs, et le spectateur en rit parce que

comme potentielle et entre en rapport de présupposition vis-à-vis de l'agir lui-même ; il faut que l'action soit rendue possible avant que d'être effectuée. Le *vouloir agir* et le *devoir agir*, en revanche, ne sont pas présupposés par l'agir : des actions sont effectuées sans qu'on ait cherché à les accomplir ni qu'elles aient demandé à l'être. L'intentionnalité dont la volonté et le devoir sont porteurs exprime une présence en esprit, une représentation actuelle de l'action réalisée ou à réaliser. La première articulation permet ainsi de distinguer entre des intentions d'action (vouloir et devoir) et des facultés d'action (pouvoir et savoir). La seconde ajoute une répartition parmi les intentions, tout en rendant possible une application similaire aux facultés. On y distingue dès lors des modalités *endogènes* et des modalités *exogènes*. Les modalités endogènes sont sous la seule dépendance du sujet ; c'est le cas de la volonté et de la puissance d'action<sup>23</sup>. Les modalités exogènes, au contraire, engagent entre le sujet et l'action une instance tierce, incarnée ou abstraite mais toujours représentative du point de vue d'un groupe (une société, une culture, un groupe linguistique), de sorte que l'action n'est réalisable qu'en fonction d'un jugement ou d'une validation ; l'impératif (devoir) et la compétence (savoir) sont des modalités exogènes<sup>24</sup>.

l'éclat de rire d'Omar Sy est réellement communicatif. Potentiel : un scénario a été prévu pour la scène avant même qu'elle soit tournée. Actuel : il se peut qu'à son simple souvenir, je me reprenne à sourire parce que le rire d'Omar Sy se présente encore à moi ; c'est une actualisation. Virtuel : il est peu probable que le champ (Omar Sy et François Cluzet dans une loge à l'opéra) et contrechamp (le ténor sur scène) aient été filmés au même moment ni au même endroit. En outre, pour un amateur d'opéra, il est évident que l'air « Nein, länger trag' ich nicht die Qualen » ne saurait constituer l'ouverture (toujours instrumentale, je crois) de l'opéra de Weber, ainsi que le film le donne à croire. La réalité de la scène est dès lors virtuelle, non en fonction de ce que l'on en perçoit, mais en fonction de ce que l'expérience permet d'en juger.

23. Si je veux nager ou bâtir une maison, rien ni personne ne m'est nécessaire pour en actualiser l'image dans mon esprit. De même, si je peux nager ou bâtir une maison, rien ni personne ne m'est nécessaire afin d'asserter ces facultés.

24. Si je dois nager ou bâtir une maison, il existe au moins une condition qui ne dépend pas seulement de moi (mais d'une représentation sociale du monde, d'une règle de la vie en société, etc.) pour en actualiser

Il paraît approprié que les valeurs idéologiques, quand elles servent de *forces* pour l'organisation sociale et politique, soient définies par des alliages de « potentialisation » et d'« actualisation » : en potentialisant l'action, elles stipulent des conditions à sa réalisation ; en l'actualisant, elles la rendent conforme à une image mentale. La liberté associe la condition d'un pouvoir agir à l'actualisation d'un vouloir agir : elle exprime la possibilité — qu'elle vienne de Dieu, de la Nature humaine, ou simplement de l'occasion — d'un projet d'action. L'égalité subordonne l'actualisation d'un devoir agir à la condition d'un pouvoir agir : elle exprime le droit d'une puissance d'action. Quant à la fraternité, elle enchaîne deux actualisations (le projet d'un devoir d'action), ce qui suffit à entendre la raison pour laquelle elle est plus labile que les deux autres valeurs, les représentations d'action qu'elle suscite ne recevant aucune détermination objective. Par ailleurs, la liberté est la seule des trois valeurs idéologiques considérées qui ne tienne pas compte du point de vue du groupe dans son ensemble. L'action qu'elle inspire est modalisée uniquement en fonction du sujet agissant.

Si l'on pense pouvoir retenir, en les préférant à d'autres, les valeurs de la liberté, de l'égalité et de la fraternité afin de rendre compte des modèles d'organisation sociopolitique, c'est donc, d'une part, parce que ces valeurs peuvent être définies indépendamment de tout contexte sociopolitique particulier au moyen de combinaisons de verbes modaux ; c'est, d'autre part, parce que leurs fonctions sémantiques se répondent les unes les autres en étant configurées par le système de ces combinaisons modales, système déterminé par le système général des modalités. Les tableaux ci-dessous donnent à voir ces systèmes de définitions :

Liberté	Pouvoir + Vouloir
Égalité	Devoir + Pouvoir
Fraternité	Vouloir + Devoir

l'image dans mon esprit. De même, si je sais nager ou bâtir une maison, il existe au moins une condition (l'expérience, l'éducation, etc.) afin d'asserter ces compétences.

	POTENTIALISATIONS	ACTUALISATIONS
Modalités endogènes	Pouvoir	Vouloir
Modalités exogènes	Savoir	Devoir

On peut estimer que les valeurs de liberté, d'égalité et de fraternité épuisent les possibilités de combinaison offertes par les modalités potentialisantes et actualisantes, moyennant, il est vrai, deux restrictions non négligeables : la mise à l'écart de la modalité du savoir dans tout modèle d'organisation sociopolitique et l'indétermination de l'orientation des modalités combinées dans la définition des valeurs tenues pour forces d'organisation au sein de ces modèles. Je reviendrai sur ces restrictions dans mes remarques finales. Si le lecteur accepte de différer les questions qu'elles soulèvent, il conviendra avec moi que le système des valeurs idéologiques se donne pour ternaire et nous invite à postuler que les modèles sociopolitiques qu'elles déterminent soient également au nombre de trois, ni plus ni moins. Il semble dès lors que le jeu de la combinatoire suggère une troisième possibilité, dont nous n'avons pas encore parlé ici et qu'il est temps de construire.

#### UN TROISIÈME MODÈLE SOCIOPOLITIQUE

Plusieurs voies s'ouvrent à l'imagination pour donner forme à un modèle sociopolitique autre que l'aristocratie et la démocratie. Il ne manque pas, dans les événements qui façonnent les sociétés du monde contemporain, comme les thématisent les actualités de la presse et les essais d'intellectuels, de phénomènes sociaux et politiques dont on peut soupçonner qu'ils ne relèvent pas tout à fait du modèle démocratique, y compris dans ces parties du monde connues pour être sous régime démocratique. Je voudrais pourtant m'en dispenser. Ce serait, en effet, un tout autre travail à entreprendre que celui qui a été mené jusqu'ici et dont on conçoit mal qu'il puisse se résumer en quelques pages. Surtout, ce travail irait à l'encontre des précédents développements. La modélisation théorique a cherché à dépandre les modèles décrits de leur caractérisation axiologique ordinaire ; et les valeurs elles-mêmes, sans avoir perdu de leurs forces d'action, ont été décontextualisées. Or l'observation empirique ne peut pas ne pas engager le jugement de

l'observateur dans les choix qu'il opère parmi les événements comme dans ses façons de les décrire.

Je donnerai pourtant à ce troisième modèle un nom qui entend provoquer l'attention : celui d'*écologie*. Par ce nom que je lui assigne, en particulier par le suffixe *-logie*, le modèle se distingue d'emblée des deux autres en indiquant son absence de réalisation politique : l'écologie ne désignera ici rien d'autre qu'un modèle nourri par un savoir théorique. Au lecteur, s'il le souhaite et si ce que j'en dirai réussit à l'en inspirer, de le remplir d'observations, d'expériences et de projections relatives au monde contemporain.

La piste que nous allons suivre pour décrire le modèle dit « écologique » consistera donc à se tenir au plus près de la sollicitation théorique, par comparaison avec les modèles précédents et l'application d'une catégorie participative à ses valeurs présumées, afin que ces dernières, en fonction de leur place dans la catégorie, définissent des types spécifiques de rapports sociaux. De ce modèle putatif, nous postulons qu'il est régi par la fraternité, équilibré par l'égalité et éventuellement, quand l'égalité fait défaut, soutenu par la liberté. La construction du modèle dépend simplement du jeu combinatoire : il n'avait pas encore été envisagé que la fraternité soit prise pour valeur normale, l'égalité pour valeur dérivative et l'égalité pour valeur surrogatoire.

La valeur normale, la fraternité, se caractérise comme un *vouloir devoir*, une volonté d'agir en fonction de droits et d'obligations. Agir en fraternité, c'est conformer « naturellement » (sans se forcer) son comportement en fonction de la représentation de ses droits et obligations dans tout type de rapport social. Ce n'est pas « fraterniser », car cette fraternisation-là implique, au sein d'un groupe ou entre plusieurs groupes, des comportements régis d'abord par d'autres valeurs (parmi lesquelles peuvent se compter la liberté et l'égalité, mais l'inégalité et l'étrangeté feraient tout autant l'affaire). Dire que la fraternité instaure un modèle sociopolitique, c'est supposer qu'elle est entretenue par les règles et les comportements prévalant dans son organisation sociale, c'est prétendre qu'elle est érigée en norme modalisant toute action inhérente aux rapports sociaux. Une telle modalisation se distingue des modalisations des précédents modèles en ce que, comme on l'a vu, elle ne contient que des représentations d'action actualisées dans l'esprit humain, alors que la liberté et l'égalité ont, l'une comme l'autre, une condition objective. Cela fait certainement une grande

différence. Avec la liberté et l'égalité, l'instauration et l'entretien prennent du temps : dans le modèle aristocratique, un temps ouvert et prospectif où la puissance du sujet s'éprouve par l'amplification continue de ses projets d'action ; dans le modèle démocratique, un temps finalisé de parousie toute laïque, en vue duquel le pouvoir d'agir cherche à coïncider avec le droit d'agir. À l'inverse, la fraternité se détermine hors du temps, quand bien même elle varierait dans le temps. Au regard du modèle d'organisation sociale qu'elle normalise, elle est tout entière contenue dans cette fonction d'instauration et d'entretien : une organisation sociale *est* fraternelle ou ne l'est pas, selon la représentation que chaque sujet se fait de l'accord entre ses propres actions et les actions du groupe social en général.

On saisira mieux le caractère singulier de la modalisation fraternelle en explicitant le rapport aux avoirs que celle-ci définit dans le modèle écologique. Pour agir de manière fraternelle, il ne suffit pas que les avoirs soient distribués. Il faut, pour que la volonté de chacun y participe, que les avoirs soient *mis en commun*. Or il n'y a pas, à proprement parler, de condition objective à la mise en commun. Sans doute le bien public, l'école publique, le patrimoine matériel (surtout urbain) et immatériel, le musée, le parc ou la réserve naturelle sont des institutions contribuant à favoriser la représentation d'avoirs communs. Mais c'est bien la représentation de l'action, que peut se faire le sujet à l'égard de ces avoirs, qui sanctionnera le succès d'une telle politique. En l'occurrence, posséder quelque chose en commun n'est pas affaire d'acquisition, comme c'est le cas dans les modèles aristocratique et démocratique ; cela consiste à produire, conserver et valoriser. En fait, il est évident que le *rapport* aux avoirs change ce qu'on entend par « avoirs ». Si on ne l'a pas assez aperçu jusqu'ici, c'est parce que la liberté et l'égalité, quand elles officient comme valeur normale, laissent intacte la relation ontologique posée entre le sujet et l'objet en dirigeant l'attention, par l'aptitude (ou faculté) qu'elles contiennent toutes deux, vers le seul sujet. Cette aptitude est absente de la valeur fraternelle, laquelle ne normalise (devoir) que le rapport intentionnel (vouloir) du sujet social à l'égard de ses avoirs par leur définition réciproque : comme le dit l'adage, *on n'a que ce qu'on mérite*, à condition de méditer autant sur « ce qu'on a » que sur « ce qu'on mérite ».

Il n'y a pas lieu de croire, cependant, que la mise en commun des avoirs se fasse nécessairement d'une façon qui n'avantage personne. Bien au contraire, la mise en commun tend vers une organisation sociale inégalitaire. À prendre uniquement en compte la valeur fraternelle, c'est-à-dire à définir le rapport au groupe par excès de fraternité, sans craindre ses abus, l'organisation sociale se plie à une théorie scientifique : le *déterminisme*. C'est le modèle de la ruche, où chacun à sa place contribue fraternellement au bien commun. *Le Meilleur des mondes* imaginé par Aldous Huxley en offre une version dystopique.

L'égalité est, dans le modèle écologique, la valeur qui canalise et tempère la fraternité, tout en soutenant la normalisation des règles et des comportements qui l'entretiennent. D'un côté, elle est soumise à la fraternité : il n'y a d'égalité écologique que dans les limites posées par la fraternité. Mais, de l'autre côté, l'égalité devient dans l'écologie une force d'action, modélisant l'agir dans le moment qu'elle le modalise. Que chacun puisse agir dans une organisation fraternelle conditionne la manière dont on agit, et sur quoi, et pour quelle fonction. Cette force, appelons-la plutôt *équité* puisqu'elle relève du droit et s'impose, dans ce modèle, comme un devoir pour chacun. Même dans les rapports de domination, pour autant qu'une stabilisation sociale soit visée, l'équité régule les comportements. Les servitudes écologiques s'appliquent aux actions entre êtres humains, notamment celles du commerce, mais s'étendent également aux animaux, aux végétaux, à la terre, et même à son enveloppe atmosphérique et spatiale. Rien entre eux n'est égal, mais tout doit être équitable et peut l'être de par ce droit. Ainsi, quand je dis que l'égalité « équilibre » le modèle écologique, il faut l'entendre selon deux manières conjointes : par la compensation qu'elle apporte au trop-plein de fraternité, évitant ainsi la version dystopique d'un déterminisme radical, mais aussi par l'orientation spécifique qu'elle donne à l'agir fraternel.

Lorsqu'apparaît un déficit d'écologie, alors se réveillent les puissances de la volonté, inessentiels sinon, afin que se transforment les rapports sociaux, en particulier ceux qui règlent les comportements de domination. La guerre écologique, puisque c'est elle qu'il s'agit à présent d'envisager, toujours se fera entre soi, contre des frères récalcitrants ; ce sera une guerre diplomatique. La liberté, valeur surrogatoire du modèle écologique, est une volonté capable. Elle est propice à octroyer un *but*, ce qui est tout de même

davantage qu'une fonction, aux actions qu'elle modalise. À cet égard, la liberté joue dans le modèle écologique un rôle diamétralement opposé à la fonction qu'elle occupe dans le modèle aristocratique. La liberté aristocratique est tempérée par une fraternité qui tente de régler *depuis toujours* les rapports à autrui. En revanche, dans le modèle écologique, la liberté vient soutenir la fraternité afin que se règlent *pour toujours* ces mêmes rapports à autrui. La fraternité écologique n'est pas invétérée, car les représentations d'action varient nécessairement avec le temps, mais elle se veut et se doit durable, soutenable, *pérenne*.

Le tableau ci-dessous complétera le tableau relatif aux descriptions des modèles de l'aristocratie et de la démocratie en y ajoutant la description d'un troisième modèle, celui de l'écologie, en conformité avec les caractéristiques précédemment proposées de trois valeurs participatives et de trois types de rapports sociaux (dont un dédoublé).

CATÉGORIE DE MODÈLE POLITIQUE	ÉCOLOGIE
Valeur idéologique normale	Fraternité
Valeur idéologique dérivative	Égalité
Valeur idéologique surrogatoire	Liberté
Rapport aux avoirs	Mise en commun (fraternelle)
Rapport stabilisateur de domination à l'égard d'autrui	Contrainte (équitable)
Rapport transformateur de domination à l'égard d'autrui	Conflit de pérennisation
Rapport abusif au groupe	Déterminisme (ni égalité, ni liberté)

Le modèle écologique comme il est décrit ici est idéal, abstrait, théorique. Utopique ou dystopique, comme chacun voudra l'interpréter. Mais une chose que les organisations sociopolitiques concrètes ne sont pas, ne doivent pas être, ce sont des « mélanges » de modèles. Le système participatif des fonctions au sein d'une catégorie n'en reconnaît pas la possibilité : une valeur ne peut pas remplir tantôt une fonction, tantôt une autre, ou bien alors il

convenait de le prévoir dans le modèle lui-même. Si les organisations sociopolitiques concrètes sont beaucoup plus complexes que ces modèles, qui prétendent néanmoins expliquer une part (qu'on voudrait croire essentielle) de leurs fonctionnements, c'est en raison de deux facteurs principaux. D'une part, elles peuvent accueillir, à titre surrogatoire, d'autres valeurs que celles retenues, telles que la force, l'ordre ou la propriété, et ces valeurs vont certainement entrer en conflit les unes avec les autres en entraînant, au sein de ces organisations, des fluctuations, des tendances provisoires que reflète, par exemple, dans les régimes démocratiques la pluralité des partis politiques. D'autre part, et c'est ce que je tenais surtout à faire entendre, le rapport entre les valeurs, tout en assurant la viabilité d'une organisation, peut être inquiété de l'intérieur par la prévalence que les partisans d'une valeur peuvent revendiquer au détriment d'une autre. Il s'ensuit que les organisations sociopolitiques, si elles ne sauraient être des mélanges stabilisés entre plusieurs modèles, peuvent néanmoins être mises sous tension, en raison de la concurrence intervenant parfois en elles entre deux modèles. Autrement dit, il faut prévoir, dans l'histoire des sociétés humaines, la possibilité de *passage* d'un modèle à l'autre. La thèse principale défendue dans *De la démocratie en Amérique*, on l'a vu, lui est consacrée : faut-il une révolution pour passer d'un régime aristocratique à un régime démocratique ? L'exemple américain montre que cela n'est pas nécessaire<sup>25</sup>. Si la révolution, qu'on peut interpréter comme l'action politique de la table rase, n'est pas obligatoire, alors le passage d'un modèle à l'autre se donne à comprendre sous la forme d'une *mutation*. Or cette mutation opère pour le passage de l'aristocratie à la démocratie de la même manière que pour le passage de la démocratie à l'écologie. La valeur surrogatoire du modèle précédent devient la valeur normale du modèle suivant, ce qui a pour effet de décaler les autres valeurs d'un cran, la valeur précédemment normale « déclinant » en valeur dérivative, et celle qui occupait alors cette place en valeur surrogatoire dans le nouveau modèle. Y aurait-il donc un *sens* à l'histoire des passages d'un modèle politique à

25. Tocqueville fit davantage dans *L'Ancien Régime et la Révolution* (1856), démontrant que les progrès démocratiques se faisaient déjà largement sentir en France avant la Révolution. Voir Alexis de Tocqueville, *Œuvres*, Paris, Gallimard, « La Pléiade », t. 3, 2004.

l'autre ? Eh bien, la complétude du système est un moyen de poser la question.

Je suis trop ignorant en histoire politique pour soutenir la description théorique qui vient d'être donnée par des observations empiriques relatives à des organisations sociopolitiques réalisées. Mais je voudrais évoquer quelques états de société dont la remémoration a pu me faire choisir telle formulation plutôt que telle autre dans cette description du modèle écologique. Les Soviétiques des années 1920, comme les glorifient par exemple les films de Sergueï Eisenstein *La Ligne générale* et *Le Pré de Béjine*, ont cherché à mettre en place une société fraternelle et égalitaire œuvrant au bien commun. À quoi imputer l'échec de cette mise en place ? Peut-être une société écologique exige-t-elle des antécédents démocratiques, c'est-à-dire un exercice éprouvé du droit, pour que la fraternité ne cède pas trop facilement devant la volonté d'un tyran. Le Japon moderne, tel qu'il se donne à voir dans les films de Yasujiro Ozu ou de Hayao Miyazaki, entretient lui aussi les valeurs de fraternité sociale et d'égalité, et l'écologisme s'y est développé précocement à l'occasion de désastres environnementaux répétés. Faut-il parler à son endroit de « glissement » vers une organisation écologique ? Le problème posé par la mutation écologique est qu'elle est à reconnaître autant qu'à advenir. Les liens sociaux ont toujours été forts dans l'archipel, mais la question est de savoir comment ils contribuent à l'organisation sociopolitique du pays : comme limitation et soutien des pouvoirs aristocratiques, comme tradition (au risque de la désuétude), ou comme fondement d'une identité nationale ? Les deux situations historiques évoquées montrent en tout cas qu'un réexamen d'états de société à la lumière du modèle écologique est possible, et sans doute la spécificité de ce modèle « hors temps » est-elle à même de le justifier. Enfin, signalons que Bruno Latour dans son dernier livre, *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*<sup>26</sup>, donne au modèle écologique la forme d'un projet politique contemporain. Il insiste beaucoup, à juste titre, sur l'élargissement du monde social, incluant dans les rapports sociaux d'autres « autres » que les êtres humains, de sorte que ce monde est redéfini comme *géo-social*. Avec l'écologie, la maison est le monde et le monde est la maison ; les règles qui gouvernent les comportements augmentent la famille de tout ce dont

26. Paris, La Découverte, 2017.

cette maison est composée. C'est là certainement un défi majeur qui dépend essentiellement des représentations et de la volonté que chacun mettra à s'en donner le droit et le devoir sous la forme concrète des actions réalisées et à réaliser.

\*

J'estime, à tort ou à raison, que les pages qui précèdent suffisent à argumenter le caractère systématique que j'ai prêté à la description des modèles sociopolitiques. Cette systématisation est venue de deux côtés à la fois. Elle découle, d'une part, de l'application au domaine sociopolitique d'une théorie linguistique, celle du système participatif. Elle dépend, d'autre part, de la structure finie des modalités d'action qui, par un jeu de combinaison et de places fonctionnelles dans la catégorie participative, déterminent les valeurs idéologiques ainsi que les types de rapports sociaux par lesquels se révèle une organisation sociopolitique. Accorder la modélisation politique avec des ensembles de valeurs et de rapports définis par ce biais donne à penser que le politique, en dépit de la complexité et de la variété de ses manifestations, se laisse expliquer, au moins en partie, par des modalités d'action. C'est une énormité ou une banalité, probablement les deux. La signification que je lui attribue est en réalité plus ciblée. Elle consiste à penser l'écologie comme un modèle politique comparable à la démocratie et à l'aristocratie à partir de valeurs idéologiques qui, à la limite, par un geste d'abstraction propre aux modélisations théoriques, sont récurrentes dans les trois modèles et qui, en outre, ont l'intérêt de ne pas présenter ces modèles en opposition les uns aux autres. J'ai cru pouvoir désigner ces valeurs à partir de la devise républicaine française. Le lecteur, surtout s'il n'est pas français, trouvera sans doute ce choix démesurément autocentré. Je ne chercherai pas à m'en disculper, bien que je ne sois pas français.

Dans ces remarques conclusives, je voudrais interroger le caractère systématique auquel on a prétendu, de manière, si possible, à le renforcer en pointant ses limites. Pour ce faire, je l'éprouverai de l'intérieur, c'est-à-dire depuis la logique de déploiement des modalités d'action dans les valeurs idéologiques et les modèles politiques que celles-ci régissent. Comme je l'ai déjà fait remarquer à propos de la lecture des tableaux rapportant, l'un, les définitions modales des valeurs, l'autre, le système sémiotique des

modalités, des possibilités théoriques ont été écartées de la description. Je reviens à présent sur ces écarts pour tenter de montrer que la systématisation du politique que j'ai avancée s'est voulue, nécessité faisant vertu, ignorante de ses réalités, mais non pas aveugle.

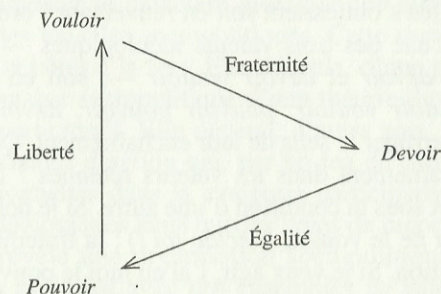
Des combinaisons deux à deux de trois modalités, il y en a, mathématiquement parlant, neuf. Trois d'entre elles ont permis de définir les valeurs de liberté (*pouvoir vouloir*), d'égalité (*devoir pouvoir*) et de fraternité (*vouloir devoir*). Qu'en est-il des six autres, lesquelles s'obtiennent soit en renversant l'ordre des modalités dans chacune des trois valeurs idéologiques — *vouloir pouvoir*, *pouvoir devoir* et *devoir vouloir* —, soit en répétant une valeur — *vouloir vouloir*, *pouvoir pouvoir*, *devoir devoir* ? Il convient d'interroger le sens de leur enchaînement. Que signifie en effet cet enchaînement dans les valeurs retenues ? Une modalité d'action se met sous la condition d'une autre. Si je dois agir, j'ai en moi le pouvoir de le vouloir (*décide-toi !*) : la fraternité est fondée sur cette condition. Si je veux agir, j'ai en moi le pouvoir de le pouvoir (*tu peux y arriver !*) : telle est la condition de la liberté. Si je peux agir, c'est que j'ai en moi le pouvoir d'en avoir le droit (*défends tes droits !*) : l'égalité est à ce prix. Par contre, si je veux agir, cela ne me donne pas encore le pouvoir d'en avoir le droit (je ne défends pas le droit de ma volonté à agir) ; si je peux agir, je n'ai pas pour autant le pouvoir de le vouloir (je n'ai pas à me décider) ; si je dois agir, rien n'indique que je puisse y arriver. Les enchaînements de *vouloir pouvoir*, *pouvoir devoir* et *devoir vouloir*, quand bien même ils ne sont évidemment pas impossibles, ne sauraient donc conduire à l'établissement d'une valeur. Entre actualisation et potentialisation, modalité endogène et modalité exogène, il y a une progression qui oriente le sens des combinaisons<sup>27</sup>. Quant aux modalisations répétées, elles sont tautologiques, à moins de dissocier état et action (dans le cas, par exemple, où l'on veut être quelqu'un qui veut agir) ou de redoubler la condition empirique par une condition transcendante (par exemple, fonder en Droit le

27. À ce titre, il demeure étonnant qu'une potentialisation endogène puisse être mise sous la condition d'une actualisation exogène, comme c'est le cas du « devoir pouvoir agir » dans l'égalité. Plus que les autres combinaisons, de la liberté et de la fraternité, celle-ci révèle peut-être une spécificité anthropologique.



droit d'agir). De fait, nous n'avons retenu, pour définir les valeurs idéologiques, que des modalisations empiriques propres à l'action.

Le schéma ci-dessous montre que les valeurs retenues forment à elles trois une structure simple, homogène et fermée. Ajouter d'autres combinaisons modales contraindrait à davantage de complexité — sans compter qu'elles ne font pas sens en guise de valeurs idéologiques.



Une question subséquente se pose à la lecture des tableaux : pourrait-on intervertir la valeur normale avec la valeur dérivative (ou cette dernière avec la valeur surrogatoire) dans chacun des trois modèles afin de donner à penser trois autres modèles sociopolitiques ? La réponse est négative. Les places participatives sont orientées, elles aussi : la présence d'une valeur dérivative est conditionnée par la présence d'une valeur normale, et leur coprésence à toutes deux est la condition de présence d'une valeur surrogatoire, ainsi que le prévoit la théorie de Louis Hjelmslev. Le choix de la valeur normale détermine par conséquent les fonctions attribuables aux autres valeurs, puisque, comme on vient de l'établir, seuls trois rapports d'implication entre ces valeurs sont crédibles. De cette limite d'application, le système des modèles sociopolitiques se trouve renforcé par le sens qu'on accorde aux actions humaines. L'exercice déductif ne s'est pas fait en aveugle.

La mise à l'écart du *savoir agir* est plus problématique. Il n'y a pas de raison pratique pour tenir la compétence, que celle-ci se présente sous la forme d'un art ou d'un savoir<sup>28</sup>, à distance de toute

28. Comme le *devoir agir*, le *savoir agir* se décline en une forme dépersonnalisée (qui a tôt fait d'être tenue pour impersonnelle) de son

forme d'organisation sociale et politique. Au demeurant, il est aisé d'objecter que plusieurs valeurs idéologiques, parmi celles que je n'ai pas retenues dans ma description, en dépendent. Le cas le plus net est celui de la force qui affirme une compétence et la volonté d'agir en fonction de cette compétence ; la force pourrait donc se définir comme un *savoir vouloir agir*<sup>29</sup>. La devise due à Auguste Comte, « Ordre et Progrès<sup>30</sup> », met également en avant deux compétences : l'ordre exprime la compétence d'un pouvoir d'action<sup>31</sup>, le progrès la volonté d'un *savoir agir*. Dans des proportions moins faciles à établir, la sûreté, la surveillance, la propriété, la paix ou le salut réclament eux aussi, dès lors qu'on leur assigne une finalité *publique*, une part de compétence. Je ne peux toutefois me départir de l'idée qu'ériger une compétence en valeur idéologique est surtout le fait d'États policiers, de régimes militaires, des totalitarismes de toutes sortes, des absolutismes, des impérialismes coloniaux, capitalistes ou évangélistes, bref de formes d'organisation sociopolitique que je n'entends pas abstraire de jugement, l'exemption axiologique étant déjà une forme de plébiscite. La compétence quand elle sert de valeur idéologique reste sans effet concret sur l'organisation sociale et politique, bien qu'il arrive souvent que ce soit en son nom qu'on organise la société (le savoir fait autorité). De ce fait, même lorsqu'elle est employée dans une triade, on la ferait difficilement entrer dans un système participatif de valeurs. Le système théorique, mis ici en œuvre, se montrerait dès lors inapproprié pour décrire les modèles politiques qui se soutiennent d'une compétence. De cette dernière remarque, je saisis l'occasion

action, qui est le *savoir*, tout court, et une forme sociale normalisée (ou institutionnalisée), que l'on peut nommer selon l'ancien sens d'*art* (comme il se laisse entendre dans « l'art de la guerre »), mais pour laquelle l'*expérience* peut également convenir.

29. Le proverbe « L'union fait la force », qui sert de devise à la Belgique (mais aussi, comme me l'apprend Wikipédia, à la Bulgarie, l'Angola, la Bolivie, Andorre et Haïti), fait ainsi d'un *vouloir devoir faire* (*union* est, dans la perspective d'une organisation sociopolitique, un parasyonyme de *fraternité*) la cause d'un *savoir vouloir agir*, par lequel la représentation d'une action à faire est actualisée selon la compétence qu'on en a.

30. Adoptée pour devise nationale par le Brésil.

31. Cela devient parfaitement clair si l'on précise, comme dans la devise napoléonienne, qu'est visé ici l'ordre *public*.

pour justifier l'emploi que j'ai fait dans cet essai, sans l'appuyer de définitions, des adjectifs *idéologique*, *politique* et *sociopolitique*. La valeur idéologique a une extension plus large que le domaine politique — les domaines religieux, culturel, scientifique, économique, et j'en oublie, sont eux aussi chargés de valeurs idéologiques. Semblablement, un modèle politique est moins contraint dans ses applications qu'un modèle sociopolitique. Tout modèle politique infléchit l'organisation sociale et politique d'une société donnée, mais seuls les modèles sociopolitiques sont à même de servir de moteur d'explication à l'endroit de la forme particulière donnée à cette organisation.

Je conclus en insistant sur le fait que la description des modèles sociopolitiques que j'ai cherché à argumenter constitue seulement une proposition, invitant à penser l'écologie depuis une grande hauteur de vue, à l'échelle de l'histoire des sociétés humaines. On se doute bien que, ce faisant, j'ai laissé de côté certains aspects parmi les plus brûlants de son projet politique, ce dont on peut me contester le droit. Je croirai tout de même que la « froideur » de cette description théorique permettra, en vertu du principe des vases communicants, d'exercer une certaine pression sur l'exigence de son intelligibilité. Et, pour ne pas démentir Barthes, il me paraît que la participation, mieux que l'opposition ou la proportion analogique, répond à cette exigence. Je n'aurai donc pas mené la présente description seulement *en vue* de l'écologie mais aussi à *partir* du cadre idéologique qui lui appartient<sup>32</sup>.

Sémir BADIR

---

32. Je tiens à remercier Patrice Maniglier pour la lecture attentive qu'il a faite de ce texte, aidant à sa lisibilité et mettant à l'épreuve son intelligibilité.