

# D'une attitude intellectuelle rationnelle et séculière face à l'histoire et à la politique

*Une introduction aux idées de BARRINGTON MOORE (I)*

---

Jean-Jacques Rosat

Octobre 2014

---



Cet exposé est une présentation des quatre premiers chapitres d'un petit livre du sociologue, historien et penseur politique américain Barrington MOORE JR (1913-2005) : *Reflections on The Causes of Human Misery and upon Certain Proposals To Eliminate Them*<sup>1</sup>. Il a été publié en 1972 et n'a jamais été traduit en français.

B. Moore est principalement connu aujourd'hui comme l'auteur de *Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and Peasant in the Making of the Modern World*<sup>2</sup> (1966), un livre fondateur de la sociologie historique comparative, et devenu un classique. Il a également publié en 1978 *Injustice. The Social Bases of Obedience and Revolt* (sur lequel portera le second volet de cette introduction). Écrites comme en marge de ces deux gros ouvrages, les *Reflections on The Causes of Human Misery* condensent principes méthodologiques, idées scientifiques, et réflexions morales et politiques.

Je me suis également appuyé sur deux autres livres de Moore. D'une part, son *Political Power and Social Theory*, un recueil d'essais publié en 1958 (complété et réédité en 1962<sup>3</sup>), qui contient notamment deux études éclairantes sur sa méthodologie et son épistémologie : « The new scholasticism and the study of politics » et « Strategy in social science ». D'autre part, un brillant et remarquable essai intitulé « Tolerance and the scientific outlook », qui a été publié en même temps que deux autres sur la tolérance, respectivement écrits par Herbert Marcuse (ami de longue date et interlocuteur privilégié de Moore) et par le philosophe américain Robert Paul Wolff ; tous trois sont réunis sous le titre : *A Critique of Pure Tolerance* (1965)<sup>4</sup>.



- 
1. Allen Lane the Penguin.
  2. Réédition Beacon Press Book, avec un avant-propos d'Edward Friedman & James C. Scott. 1993. Traduction française : *Les origines sociales de la dictature et de la démocratie*, Maspéro, 1969.
  3. Harper Torchbooks.
  4. L'édition originale de ce livre (Beacon Press) est facilement accessible sur internet. L'avant-propos vaut d'être cité : « Le premier essai est celui d'un philosophe [R.P. Wolff] imprégné de la tradition analytique, une autorité sur Kant, et, dans la mesure où il s'intéresse à la théorie sociale et à l'histoire, allergique à toute émanation de l'esprit de Hegel. Le dernier essai est celui d'un autre philosophe [H. Marcuse], une autorité sur Hegel, qui considère la tradition analytique comme dangereuse, voire comme un non-sens. L'auteur de l'essai médian [B. Moore] est un sociologue, éduqué dans une tradition qui tenait toute philosophie pour absurde et dangereuse. Que nous ayons réussi à les réunir dans un livre est déjà en soi une modeste contribution à l'esprit de tolérance. »



*En écrivant ce livre, j'ai pris conscience d'un courant souterrain de ressemblance entre l'attitude qu'il adopte à l'égard des institutions libérales et celle de certains socialistes insatisfaits du fonctionnement et des réalisations de la société soviétique. Cette convergence inclut même un certain partage des idéaux<sup>5</sup>.*

## ***1. L'unité de la misère humaine et l'analyse comparative du coût humain des politiques***

Les hommes ont diverses conceptions du bonheur. Mais ils s'accordent sur la misère (*misery*). Quelles que soient l'époque et la culture, ils rejettent les mêmes maux : par exemple, la torture et le massacre par un ennemi cruel ; la famine et la maladie ; les exactions perpétrées par des autorités impitoyables qui s'emparent des fruits d'un long travail ; la perte de personnes aimées du fait de gens sur lesquels ils n'ont pas ou peu de contrôle ; moisir en prison, être brûlés ou simplement perdre leur moyens d'existence parce qu'ils ont exprimé des croyances hérétiques ou impopulaires.

L'opposition universelle à la souffrance humaine constitue un point de vue qui à la fois transcende et unit les époques différentes et les cultures différentes.

Cette opposition universelle à la misère est un point de vue à partir duquel il est possible de considérer rationnellement et objectivement l'histoire et la politique.

1. Aucune culture n'a jamais fait de la souffrance une fin en elle-même. Qu'elle soit infligée aux autres ou infligée à soi-même, elle est toujours un moyen en vue de diverses fins. La souffrance n'est pas une valeur de plein droit. En ce sens, elle a toujours un coût, et les coûts d'une souffrance non nécessaire sont particulièrement odieux. Ces *coûts* sont objectifs et ils peuvent être évalués.

2. Les êtres humains ont une certaine capacité à accepter la misère. Mais quand la possibilité leur apparaît que la vie puisse être autre, il leur devient possible de se révolter. Les capacités de supporter la misère ou de se révolter contre elle ont varié au cours de l'histoire. Au fur et à mesure que les hommes ont gagné un certain contrôle sur leur environnement naturel, ils sont devenus perméables à des *explications séculières* (non religieuses) et rationnelles de leurs souffrances, y compris de celles qui relèvent des affaires sociales et politiques.

3. Dans la vie des sociétés humaines, il y a des constantes générales (les relations entre États, les relations entre classes) et il y a des tendances historiques identifiables (les développements de la connaissance et des techniques, l'expansion de l'économie de marché, l'industrialisation) qui affectent aussi bien les formes historiques spécifiques de ces constantes (la structure de classe de telle ou telle société) que les efforts humains pour y faire face (les efforts pour promouvoir ces changements, pour se saisir d'eux, ou bien au contraire pour les contenir ou les réduire). Par conséquent, la tâche principale pour Moore (et c'est le programme que se fixe son livre), c'est d'essayer de déterminer quels sont les courants sous-jacents du changement social, leurs directions, ainsi que *les coûts humains de tout effort pour changer leur direction* (réformes ou révolutions) *ou de tout refus de faire un tel effort* (maintien conservateur du statu quo).

4. Les coûts du changement ou du non changement sont très inégalement répartis, notamment selon les classes sociales. Moore ne

---

5. *Misery*, xvi.

manque pas une occasion de souligner que la méthode d'évaluation des coûts nécessite que soit toujours posée la question : « des coûts pour qui ? » Dans *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, il montre que la mise en place du régime démocratique représentatif en Grande-Bretagne et son extension progressive et relativement paisible aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle n'ont été rendues possibles qu'au prix de la destruction de la plus grande partie de la paysannerie anglaise entre le XVI<sup>e</sup> et le XVII<sup>e</sup> siècle à travers le mouvement des *enclosures*, et de la masse de souffrances et de misère qu'il a entraînées.

5. Cette méthode de l'évaluation des coûts permet d'éviter ce que Moore appelle le borbier philosophique *déterminisme vs indéterminisme*. Il ne croit pas une seconde qu'il existe des lois sociologiques, et encore moins des lois du changement historique (des lois de l'histoire). Mais il est parfaitement clair pour lui que, dans une situation historique donnée, seuls certains scénarios sont possibles et qu'ils ne sont certainement pas tous également probables. Donc, au lieu de se demander si l'avènement d'une certaine forme d'organisation sociale et politique (la démocratie représentative, par exemple, ou un régime autoritaire) est déterminée ou non par une loi de l'histoire, au lieu de se demander si une pratique sociale particulière (une guerre, par exemple, ou une révolution) est inévitable ou non, il pense que la bonne méthode, c'est d'essayer d'établir les conditions sous lesquelles cette forme d'organisation ou cette pratique peuvent émerger, ou être empêchées d'émerger. Par exemple, Moore discute l'idée de Tocqueville que la violence de la Révolution française a été disproportionnée par rapport au changement réalisé ; il considère, à la lumière de ce que nous enseignent, d'une part, l'historiographie contemporaine sur la Révolution, et, d'autre part, la comparaison avec ce qui s'est passé en Allemagne ou au Japon un siècle plus tard, que, si l'offensive nobiliaire de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> en France n'avait pas été contrecarrée puis balayée par la Révolution (avec toute la violence que l'on sait), la France aurait pu s'orienter au XIX<sup>e</sup> siècle vers un régime aristocratico-autoritaire, fascisant voire fasciste, et donc vers des formes d'oppression plus massives et plus durables que celles de la période révolutionnaire.

L'adoption d'un tel programme est liée à des positions épistémologiques et éthiques clairement affirmées.

## ***2. Principes d'épistémologie et maximes d'éthique***

### **2.1. Un réalisme robuste**

Les faits historiques et les relations causales entre eux ont une réalité entièrement indépendante de l'observateur. Certes, tous les faits ne sont pas intéressants : quand un savant les étudie, sa recherche se concentre sur certains aspects de la réalité et il sélectionne les faits qu'il juge importants eu égard aux questions qu'il se pose. Mais, d'une part, cette sélection ne change rien aux faits ; d'autre part, ce qui fait l'importance de tel ou tel fait réside au bout du compte dans la réalité elle-même, indépendamment de la connaissance qu'en ont ou pas les savants et même les agents.

Les faits de la société humaine et les relations causales entre eux sont réels, au sens commun le plus ordinaire de ce mot. Ils ont une existence tout à fait indépendante de l'observateur. [...] Ce que nous cherchons dans les faits ne change pas les faits. Cette recherche est seulement un premier pas vers leur changement. Leur structure reste la même, quoi que nous cherchions. Ce qui est important est, quasi littéralement, dans les faits. Ce qui est important se trouve, le plus souvent, dans les faits eux-mêmes, sans que les observateurs et les participants en sachent rien.

Moore prend un exemple extrêmement simple : celui du héros de western qui galope le long de la voie de chemin de fer pour délivrer la jeune fille innocente que le méchant a ligoté sur les rails. Ce qui est important pour ce garçon est de savoir s'il arrivera avant le passage du train, et non pas le nombre et la répartition des pierres du ballast. Mais si une pierre plus grosse que les autres est saillante, la conséquence peut être que son cheval butte dessus et se casse une jambe, etc. Donc pour son but, un fait qu'il ignore et auquel il ne prête aucune attention peut être décisif : l'importance des faits est à même les faits, indépendamment de toute connaissance qu'on en a ou non.

En outre,

les potentialités sont des faits empiriques, autant que les autres, et elles doivent être découvertes de la même manière.

Moore rejette ainsi toute forme de constructivisme.

La réalité sociale passée et présente a une structure et une signification propre, que le chercheur découvre de la même manière qu'un explorateur découvre un océan ou un lac. La structure est là avant. Les théories tantôt nous aident à la voir et tantôt nous en empêchent. Elles ne créent pas la structure. Les idées sur le rôle constitutif de la raison sont à mon avis une source de confusion.

## 2.2. Le rejet du relativisme éthique et du neutralisme éthique

Moore récuse avec la plus grande fermeté l'idée que les jugements moraux et politiques seraient nécessairement subjectifs, donc arbitraires (relativisme éthique) et qu'ils devraient donc être tenus à l'écart de toute démarche rationnelle et scientifique (neutralisme éthique). Contre ces doctrines, il avance l'argumentation suivante. 1/ Les préférences morales ne sont pas arbitraires, puisque les hommes ne veulent pas une vie de souffrance. 2/ Les relations causales étant objectives et connaissables, on peut évaluer une stratégie politique selon les conséquences qu'elle a entraînées : a-t-elle diminué ou augmenté la misère humaine, et pour qui ? 3/ Par conséquent, nous disposons bel et bien de critères pour évaluer *moralement et de manière objective* les situations et les actions politiques.

Il n'y a pas de barrières absolues à la connaissance objective et à l'évaluation objective des institutions humaines. Objective signifie ici simplement que des réponses correctes et sans ambiguïté, indépendantes des caprices et des préférences individuelles, sont en principe possibles<sup>6</sup>.

Je défendrai une thèse qui était autrefois tenue pour acquise sans qu'on se souciât beaucoup de sa justification et qui paraît aujourd'hui un peu désuète et naïve. En bref : la conception séculière et scientifique est adéquate non seulement pour comprendre les affaires humaines mais aussi pour les évaluer, parce qu'elle est capable en principe, et moins fréquemment en pratique, de fournir des réponses tranchées à des questions importantes<sup>7</sup>.

Moore va plus même loin : il est lâche, à ses yeux, de ne pas porter de jugements politiques à partir de ce que l'on sait.

Ce qui mérite d'être condamné, c'est la forme vulgarisée de l'attitude de Ponce Pilate dans laquelle les adversaires politiques se traitent de tous les noms et où l'observateur, après avoir décidé que l'un et l'autre sont également blâmables et également innocents, se sort de la situation en s'esquivant. Le refus de prononcer un jugement quand le savoir est disponible, le refus d'essayer de chercher

---

6. *Tolerance*, 70.

7. *Tolerance*, 54.

pourquoi le jugement est difficile et de faire un effort pour corriger la situation, relève de la paresse intellectuelle et morale<sup>8</sup>.

On a ici, me semble-t-il, le corollaire de l'*éthique de la croyance* : de même qu'il est immoral de croire quand on n'a pas de bonnes raisons de le faire, il est immoral de ne pas juger (ou de ne pas chercher à juger) quand on a les moyens de le faire sur la base de connaissances et de raisons.

### **2.3. Le rejet de toute soumission de la science et de la connaissance rationnelle aux idéaux moraux et politiques, et le rejet de toute croyance en une harmonie préétablie entre connaissances et idéaux**

Moore rejette clairement toute soumission de la science et de la connaissance rationnelle aux idéaux moraux et politiques.

Il est important de se rappeler ceci : une fois qu'on a mis en lumière les implications politiques d'un argument, on n'a absolument rien dit quant à la validité de celui-ci. C'est un procédé polémique courant que de discréditer une ligne d'argumentation en démontrant qu'elle conduit à des conclusions politiques non désirées, à des conclusions conservatrices si le polémiste s'adresse à un public radical, et vice versa. Bien que cette démarche puisse utilement pousser à poursuivre la réflexion et à réexaminer la question, une telle démonstration, même si elle est sans faille, ne prouve rien sur la question en débat.

C'est, me semble-t-il, la raison fondamentale pour laquelle, dans une analyse sociologique sérieuse, il faut laisser retomber les conséquences politiques du côté où elles voudront. Il n'y a pas de garantie innée qu'une analyse sociologique valide conduira toujours à des conclusions en faveur des élans humanitaires. [...] Les arguments valides qui mettent en avant les difficultés et les obstacles au changement des institutions humaines ont des implications conservatrices, voire réactionnaires. Et ceux qui indiquent des moyens de surmonter ces difficultés plus ou moins facilement ont des implications libérales, voire radicales<sup>9</sup>.

Ou comme il le dit encore :

Il n'y a pas de raison de croire que, dans un conflit politique et social, la vérité sera toujours bénéfique au « bon » côté, aux opprimés, aux Noirs, etc.<sup>10</sup>.

En effet, ce qui caractérise la science et la rationalité, c'est, dit-il, le refus de laisser nos espoirs influencer sur nos croyances.

La conception de la science à laquelle on a ici recours est une conception large : tout ce qui est établi à partir d'un raisonnement sain et de l'évidence<sup>11</sup> peut être considéré comme appartenant à la science. Des idées venues de la littérature et de la philosophie font partie de la science une fois qu'elles sont établies. Leur regroupement et leur exploration font partie de l'entreprise rationnelle globale. C'est seulement quand des penseurs refusent de se soumettre à la vérification qu'ils se séparent de la science. Car l'essence de la science, dirais-je volontiers, est simplement le refus de croire sur la base de l'espoir<sup>12</sup>.

### **2.4. Science et morale dans le marxisme**

Cette dualité – refus du neutralisme éthique *et* refus de toute soumission de la connaissance et de la vérité aux idées morales – est particulièrement importante dans l'évaluation que Moore fait de Marx et du marxisme. Contre le neutralisme éthique de la sociologie américaine de son époque, Moore admire Marx d'être à la fois un savant et un moraliste.

Marx est parti de la conviction que les institutions sociales de son époque étaient mauvaises. Avec sa conception de l'histoire passablement optimiste, il croyait que ce mal était à la fois transitoire et non nécessaire. En même temps, il se voyait lui-même comme un savant – un savant sauvage, pour sûr, utilisant constamment les faits bruts pour arracher le voile d'hypocrisie et d'auto-aveuglement inconscient

---

8. *Misery*, 58-59.

9. *Misery*, 8-9.

10. *Misery*, 80.

11. À prendre au sens de l'anglais *evidence* : l'ensemble des données empiriques fiables.

12. *Tolerance*, 55.

cachant les réalités sordides qui sont en-dessous. Pour Marx, il n'y avait pas de conflit entre sa position de moraliste et sa position de savant. Toute l'entreprise scientifique n'avait de sens pour lui qu'en termes de convictions morales<sup>13</sup>.

Mais il est clair que Moore ne partage pas la présupposition marxienne qu'il *ne peut pas* y avoir de conflit entre science et morale.

Il faut ici, me semble-t-il, distinguer clairement deux thèses : (1) la thèse du refus de la neutralité éthique : des jugements moraux objectifs, appuyés sur la science, sont possibles et même nécessaires en politique ; et il serait immoral de reculer devant eux au nom d'une prétendue neutralité ; c'est la thèse que Moore adopte ; (2) la thèse d'une harmonie préétablie entre science et morale : il ne peut pas y avoir de conflit entre les deux – une thèse qu'il récuse. En effet, présupposer une telle harmonie, ce serait admettre une forme de transcendance et retomber dans une conception religieuse. Évoquant divers efforts contemporains pour contrer le relativisme éthique et pour « rendre à la critique rationaliste sa légitimité » dans le domaine de l'histoire et de la politique, Moore dresse le constat suivant :

La plupart d'entre eux [de ces efforts] impliquent à un certain degré une capitulation de la rationalité et un retour à des conceptions religieuses ou quasi-religieuses. Même les efforts des néo-marxistes ou des hégéliens séculiers ne me paraissent pas exempts de cette capitulation. Dans tous ces efforts, le trait fondamental est une tentative pour dériver une idée de but pour la vie humaine et pour la société en la reliant d'une certaine manière avec la structure de l'histoire ou de l'univers. Même si nous pouvions être d'accord quant à l'existence de certaines tendances historiques, comme par exemple le contrôle toujours croissant sur le monde physique, ce fait en lui-même et par lui-même n'est porteur d'aucune obligation pour nous de l'approuver ou de le désapprouver, de combattre pour ou contre lui. La tentative de dériver la légitimité d'un système de valeurs à partir d'une source externe aux êtres humains vivants – et l'histoire est externe dans la mesure où le passé nous confronte à un monde que nous n'avons jamais construit – me semble à la fois condamnée à la frustration et non nécessaire. Elle est condamnée à la frustration parce qu'aucune alternative à la rationalité, aucun appel à la foi sous quelque déguisement que ce soit, ne peut au bout du compte résister aux effets corrosifs de l'enquête rationnelle. Cela restera vrai même si la conception séculière devait connaître une éclipse plus que partielle pendant de longues années. En outre, le moment n'est-il pas venu de jeter aux orties la béquille métaphysique et de marcher sur nos deux jambes ? Plutôt que de tenter de faire revivre une ontologie et une épistémologie douteuses, il me paraît urgent pour nous de reconnaître que Dieu et ses substituts métaphysiques sont morts et d'apprendre à tirer les conséquences<sup>14</sup>.

## 2.5. Les conditions du débat intellectuel en matière politique

Il en résulte que les idées politiques que l'on estime politiquement dangereuses ne peuvent pas être combattues en agitant des épouvantails, mais seulement par des arguments rationnels solides :

Un argument libéral qui ne peut pas résister à une attaque radicale est sans valeur, et vice versa. Et ils sont l'un et l'autre sans valeur s'ils ne peuvent pas résister à une critique fasciste. Le point de vue fasciste doit être rejeté sur des bases objectives, et pas en refusant simplement de l'entendre<sup>15</sup>.

Il en résulte également que l'hétérodoxie ne confère à une opinion aucun privilège.

Les opinions hétérodoxes ne retirent aucun mérite intellectuel du seul fait qu'elles sont hétérodoxes. Il existe, après tout, une procédure claire et raisonnable pour évaluer les opinions sur la base de la logique et de l'*evidence*<sup>16</sup>.

---

13. *Political Powers*, 117-118.

14. *Tolerance*, 61 sq.

15. *Misery*, 96.

16. *Misery*, 96-97.

Il en résulte également que la tolérance et la liberté intellectuelle n'ont de sens que si les participants au débat ont un minimum de compétence :

Pour que la discussion soit autre chose qu'un bruit désagréable, les participants doivent posséder une compétence à la fois technique et plus généralement intellectuelle. Il n'existe pas de "droit" à avoir ses propres opinions. Je n'ai pas de droit à croire que  $2 + 2 = 5$ . Il n'y a rien de plus qu'un droit aux opinions correctes et bien fondées. En vérité, "droit" est un terme inexact. Nous devrions parler seulement de garanties et de justifications pour les opinions<sup>17</sup>.

Cette idée me paraît le corollaire de la maxime orwellienne « la liberté est de dire que  $2 + 2 = 4$  ».

Selon la conception scientifique, toutes les idées, y compris les plus dangereuses et apparemment absurdes, méritent qu'on examine leurs lettres de créance. Mais cela signifie que leurs lettres de créance seront examinées. Cela ne signifie pas que l'idée sera acceptée. La tolérance implique l'existence d'une procédure déterminée pour tester les idées, ressemblant à la procédure qui est requise dans le domaine du droit. Nul ne prétend que, sous la procédure requise, la personne doit être acquittée. Une procédure pour tester les idées – une procédure qui connaît des développements et des transformations – gît au cœur de toute conception de la tolérance liée à la conception scientifique<sup>18</sup>.

## 2.6. Les intellectuels, la politique et la vérité

Le rôle d'un chercheur, d'un savant n'est pas celui d'un avocat de la défense. Celui-ci, si on lui met sous le nez une pièce à conviction ou s'il se trouve face à un argument dirimant n'est pas supposé s'écrier : « Ciel, je n'avais pas vu cela ! Mon client est certainement coupable. » Mais c'est exactement ce que doit faire un chercheur honnête<sup>19</sup>. D'où cette déclaration sur la tâche de l'intellectuel, dont on n'oubliera pas qu'elle est écrite en 1965 aux États-Unis.

Le véritable devoir de l'intellectuel n'est *pas* d'être engagé envers une doctrine ou envers un idéal politique ; ce n'est *pas* d'être un agitateur ou un combattant, mais de trouver la vérité et de la dire, quelles que puissent être les conséquences politiques. Et même si leurs aspirations politiques aident les intellectuels à déterminer quelles vérités ils cherchent, il n'en demeure pas moins que les vérités qu'ils découvrent peuvent être (et sont souvent réellement) extrêmement dommageables à ces aspirations. Pour être plus concret et immédiat, si l'intellectuel découvre que la situation présente est caractérisée par le pseudo-débat et par une répression non nécessaire, mais qu'il n'y a aucune perspective sérieuse de changement, son devoir est la critique implacable – la critique destructrice d'une réalité destructrice. Son engagement envers la vérité politiquement importante porte avec lui l'obligation de mettre en évidence les illusions, les équivoques, les ambiguïtés et les hypocrisies de ceux qui lèvent la bannière de la liberté pour perpétuer la brutalité, qu'ils soient communistes ou anticommunistes<sup>20</sup>.

Mais Moore ajoute aussitôt :

La claire compréhension du fonctionnement réel d'une société a toute chance d'être le premier pas vers sa condamnation, car elle permet non seulement d'en voir les côtés sordides, de pénétrer au-delà des glorifications et des équivoques, mais aussi de prendre conscience des possibilités d'amélioration. L'idée que l'attitude scientifique à l'égard de la société humaine induirait nécessairement une tolérance conservatrice envers l'ordre existant ou empêcherait les penseurs de voir des problèmes importants du passé ou du présent me semble totalement absurde. Certes, ces choses-là arrivent et à une très grande échelle, mais elles relèvent d'une incapacité à être à la hauteur des exigences et des implications de la conception scientifique<sup>21</sup>.

---

17. *Misery*, 86.

18. *Tolerance*, 63

19. *Misery*, 95.

20. *Tolerance*, 78.

21. *Tolerance*, 78-79.

### ***3. L'inéliminabilité des relations de pouvoir et de violence***

#### **3.1. La thèse de l'origine sociale des relations de pouvoir et de violence**

Une des thèses centrales du livre – peut-être même sa thèse centrale – est la suivante : les luttes pour le pouvoir et la violence sont engendrées par le seul fait de la vie en société, par le seul fait de l'existence de groupes de coopération/ Pour le dire autrement, bien que ce ne soit pas les termes de Moore : par le seul fait que l'être humain est un animal social. Cette thèse a deux conséquences.

Elle signifie, d'une part, qu'il n'y a nul besoin de faire appel à un instinct biologique inné d'agressivité pour rendre compte des relations de pouvoir et de la violence (comme le font généralement les conservateurs). On peut donc espérer trouver des formes d'organisation de la société qui régulent les relations de pouvoir en les rationalisant (selon des critères de réciprocité, par exemple) et qui diminuent la violence, la cruauté, et donc la misère humaine. On peut changer la société et l'orienter dans un sens rationnel, vers la diminution de la misère.

Mais elle signifie, d'autre part, que les relations de pouvoir et de violence ne sauraient être entièrement éliminées, et que le projet même de les éradiquer de la vie humaine est absurde : toute idée d'une société d'où les relations de pouvoir auraient disparu (société sans classe, société sans État, remplacement du gouvernement des hommes par l'administration des choses, etc.) est fautive et incohérente. Et il n'en résulte pas seulement que de telles idées ne sauraient constituer des objectifs politiques rationnels, ce qui exclut évidemment déjà toute forme de messianisme ou d'utopisme. Mais il en résulte également que de telles idées ne sauraient non plus servir ni d'idéaux régulateurs ni de normes (ou d'étalons) pour le jugement politique : il n'y a pas de sens à juger une politique du point de vue idéal d'une société sans classe ou sans État, ou du point de vue de la progression vers un tel type de société.

La simple existence d'unités politiques "souveraines" est suffisante par elle-même pour mettre en mouvement des rivalités et des insécurités qui rapidement mettront ces unités à couteaux tirés. [...] Par elle-même, l'existence de ces unités peut générer des processus sociaux qui font que les êtres humains se conduisent agressivement<sup>22</sup>.

Qu'il existe ou non chez les êtres humains un instinct d'agressivité ou une pulsion vers le pouvoir, des situations sociales récurrentes et inévitables les mettent dans des circonstances telles qu'elles les font se conduire comme s'ils avaient de tels instincts.

Il est nécessaire d'y insister une fois encore : ces rivalités dérivent du simple fait de l'existence d'unités politiques indépendantes. Elles n'émergent pas à cause d'une propension à rechercher le pouvoir : la situation impose d'elle-même une pulsion de pouvoir<sup>23</sup>.

Pour résumer. Qu'il y ait ou non un instinct d'agression ou une tendance innée chez l'homme à la recherche du pouvoir (ce dont Moore estime que nous avons toutes les raisons de douter), les groupes humains sont mis dans des situations où ils se comportent comme si une telle tendance (ou un tel instinct) existait. La violence et la recherche du pouvoir sont engendrées par le seul fait de la naissance et du maintien à l'existence de groupes de coopération. Un groupe a besoin d'être contre quelque chose pour se constituer et continuer d'exister : tout groupe humain, du seul fait de se former et de se maintenir dans l'existence, se

---

22. *Misery*, 32-33.

23. *Misery*, 74.

retrouve en rivalité avec d'autres. L'approche de Moore est clairement agonistique. La guerre ou la potentialité de la guerre est l'état de base entre les communautés humaines et à l'intérieur de ces communautés. (Je parlerai un peu plus loin de la ressemblance et de la différence avec Hobbes.)

### **3.2. La politique à l'état pur se montre dans les relations internationales. La guerre est indépendante du capitalisme et de la société industrielle. Et la politique intérieure est tout aussi conflictuelle en son principe**

La politique à l'état pur se montre dans les relations internationales.

La politique internationale est la politique pure ou la politique nue, dans une large mesure affranchie des fardeaux de la loi et de la moralité. D'un autre côté elle n'est pas chaotique : elle est soumise à des tendances et à des régularités observables<sup>24</sup>.

Mais les actions et les stratégies des États les uns par rapport aux autres n'ont de sens que dans le système de leurs relations. L'approche de Moore est ici clairement structurale et relationnelle (non substantialiste) : le pouvoir, ce sont les relations de pouvoir ; ces relations forment un système et ne sont compréhensibles qu'à l'intérieur de ce système. Étudier les relations de pouvoir, c'est étudier les systèmes de relations de pouvoir et les transformations qu'ils connaissent en permanence.

Un tel système social ou politique est une réalité tout à fait authentique et absolument non métaphysique<sup>25</sup>. [...] Un système politique impose ses propres buts aux participants à l'intérieur du système, et donc il reproduit ses caractéristiques essentielles<sup>26</sup>.

À certains égards, le système des relations internationales est comparable à celui du marché.

De même que le marché libre impose aux participants des formes de comportement qui sont à la fois rationnelles et inévitables de leur point de vue, mais qui conduisent à une irrationalité collective dont ils ont tous à souffrir, de même le mécanisme de la politique internationale a jusqu'à présent imposé aux États pris individuellement des formes de comportement qui conduisent à un énorme gaspillage de ressources humaines et menacent de faire disparaître la vie sur notre planète<sup>27</sup>.

Un tel système politique est « une réalité non métaphysique », car il impose son existence et ses règles à tous les participants par le moyen de sanctions. Le système étatique international est cannibale : toute communauté ou tout État qui ne se défend pas sera dévoré. La sanction, ici, c'est la conquête par un ennemi étranger. Pour les groupes dirigeants de la société, la menace est évidente : ils y perdraient leur pouvoir. Pour l'ensemble de la population, cette menace est bien plus forte dans la société moderne, car l'industrialisation a renforcé la dépendance de l'individu envers l'État<sup>28</sup>.

---

24. *Misery*, 36.

25. *Misery*, 33.

26. *Misery*, 33.

27. *Misery*, 34.

28. "In the modern world, foreign conquest is likely to mean severe damage to whatever stake the individual has in the existing order. By and large, the industrial revolution has enormously increased the popular stake. The existing state has become the main agency, indeed the only agency, for the achievement of all purposes by all segments of population. [...] Without his own government the ordinary citizen is likely to feel that he stands no chance whatever of achieving whatever values he holds, whereas under his own regime he stands at least some slight chance. Faced with this alternative, even seriously disadvantaged individuals and groups will generally support the powers that be in a crisis. That aspect, however, is only the rational calculated core of support. To it one must add not only wont and usage, the enormous influence that a modern elite exercises over the sources of ideas and the pattern of jobs and careers. The modern citizen is caught up in a web of beliefs,

La guerre est donc une possibilité inscrite en permanence dans tout système de relations entre des communautés politiques indépendantes. Le capitalisme et la révolution industrielle en ont assurément changé les formes, mais, contrairement à une idée répandue, il n'est pas la source.

Même si elle est affectée par la société industrielle moderne, la guerre en est complètement indépendante. Il en est de même pour la compétition conflictuelle entre unités politiques indépendantes qui sombre périodiquement dans la guerre. L'élimination du capitalisme, et même de toute forme d'organisation industrielle moderne, n'accomplirait manifestement (*evidently*) rien par elle-même pour mettre fin à cette forme de cruauté<sup>29</sup>.

La politique intérieure, elle, est tout aussi conflictuelle en son principe. Cette conflictualité est sociologique. Il n'est pas besoin de faire appel à la psychologie.

Les mêmes tendances sont à l'œuvre en politique intérieure, bien qu'elles soient amorties par le quasi-monopole étatique de la violence légitime, par les effets de la loi et par l'existence de codes de moralité. Sous ces effets d'amortissement, il y a la même formation incessante de coalitions et contre-coalitions, les trêves officielles ou officieuses et l'établissement de règles de conduite dans et entre une myriade de groupes sociaux, et la même tendance qu'ont ces règles à se défaire sous l'effet des contraintes qui pèsent sur elles<sup>30</sup>.

Un tel comportement [agressif] est le produit de l'organisation sociale elle-même. Dans toutes les sociétés complexes, il se manifeste dans la transgression des règles (bien qu'il y ait également beaucoup d'agression qui s'opère dans le cadre des règles)<sup>31</sup>.

### 3.3. L'irréductibilité de la violence et de l'écart entre morale et politique

Moore observe que la transgression des règles au sein de la société est souvent avantageuse à court terme ; elle est donc jusqu'à un certain point « normale ». Mais elle ne remet pas véritablement en cause l'ordre social, car elle ne peut en fonder un nouveau.

La transgression des règles a lieu sous des formes variées, violentes ou pacifiques. Dans notre société, cela va depuis les pratiques politiques et affairistes obscures et illégales jusqu'au pillage, à l'émeute et au crime dans les rues. Dans toute société, une grande partie de cette violence et de cette transgression est "normale" au sens où ce n'est pas une attaque contre l'ordre social existant, ni une tentative pour changer cet ordre. Elle représente plutôt, notamment dans la société occidentale moderne, une tentative pour prendre des raccourcis et contourner (*to short-cut and circumvent*) les règles qui sont la base de la paix sociale, et même nécessaires à la justice sociale. La tentation d'utiliser ce raccourci existe parce que, sous la forme de la tromperie, de la force et de la terreur, elle est généralement efficace à court terme. Mais en même temps, ces pratiques de transgression sont inefficaces et inadéquates en tant que base d'un ordre social quelconque<sup>32</sup>.

En note, Moore fait remarquer que l'admiration romantique et littéraire pour le criminel, la prostituée, l'ouvrier, l'habitant des taudis, le noir, le paysan, etc., comme affranchis des hypocrisies et des inhibitions de la civilisation est largement une illusion sentimentale. Mais qu'évidemment, en cas de conflit à l'intérieur des classes dirigeantes, il peut y avoir de la dynamite dans les basses classes inférieures de la société pour faire exploser l'ordre existant.

---

expectations, and sanctions that tie him to the existing regime far more tightly than was the case with most of his peasant ancestors." (*Misery*, 35)

29. *Misery*, 34-35.

30. *Misery*, 36-37.

31. *Misery*, 37.

32. *Misery*, 37.

Hobbes, dit Moore, a bien vu le problème quand il oppose la vie « *nasty, brutish and short*<sup>33</sup> » (mauvaise, brutale et courte) de l'état de nature et celle de la société civile sous un souverain fort et accepté. Mais, ajoute-t-il, le problème se pose à l'intérieur de toute forme de société civile : un comportement moral n'est possible que là où les conditions sont telles que, si on l'adopte, on ne perd pas à tous les coups ; dans des conditions sociales qui sont très largement répandues et qui subsistent toujours, l'adopter est suicidaire. Donc, l'adoption d'un comportement moral suppose un ordre social fondé sur des obligations réciproques et mutuellement acceptables, défendues contre ceux qui cherchent à y échapper. Néanmoins, il semble impossible d'éliminer l'avantage qu'il y a à y échapper sans un consensus universel et un gouvernement mondial, ce qui est à la fois utopique et discutable parce qu'il serait absolument statique<sup>34</sup>.

Moore en conclut :

— qu'il est incorrect de dire que tous les conflits politiques portent simplement ou fondamentalement sur des questions morales ;

— que les questions morales sont un aspect inévitable de la politique, mais qu'elles n'en sont pas la totalité ;

— que, puisque les méthodes amORALES et immORALES promettent des avantages dans les combats politiques, *toute politique est entachée d'immoralité* ;

— mais que, quand on cherche à éviter l'immoralité, *la recherche de pureté devient la plus grande immoralité*, car elle laisse l'arène politique ouverte à ceux qui ont le moins de scrupule.

Ou, pour résumer les choses un peu autrement :

— (1) le comportement moral est suicidaire si certaines conditions (rarement remplies) ne sont pas réalisées ;

— (2) il ne doit pas être toujours perdant ;

— (3) il faut pour cela un ordre social basé sur des obligations réciproques, mutuellement acceptables, et qui soient protégées contre ceux qui cherchent leur avantage en y échappant ;

— (4) mais éliminer un tel avantage est impossible, sauf à imaginer un consensus universel et un gouvernement mondial — ce qui est à la fois utopique et non souhaitable car nécessairement statique ;

— (5) donc il est faux que tout conflit politique porte exclusivement sur des questions morales ; celles-ci sont un aspect de la politique, mais pas sa totalité ;

— (6) du fait que les méthodes amORALES et immORALES offrent des avantages dans le combat politique, *toute politique est entachée d'immoralité* ;

— (7) pour éviter cela, on peut être tenté par la recherche de pureté, mais celle-ci peut devenir la plus grande de toutes les immoralités.

### 3.4. L'illusion de la violence ultime chez les anarchistes et les socialistes

La contradiction entre morale et politique, qui n'est jamais loin de la surface, émerge au premier plan dans les époques révolutionnaires. Engagées au nom de la fraternité, les révolutions finissent dans la tyrannie. Cela ne veut pas dire qu'elles n'ont pas, dans bien des cas, éliminé certaines causes institutionnelles de la souffrance humaine. Mais on est néanmoins obligé de se demander pourquoi elles ont ainsi basculé.

L'essence de la réponse réside dans cette contradiction fondamentale entre l'efficacité des méthodes politiques immORALES et la nécessité de la moralité dans

---

33. Hobbes, *Léviathan*, XIII, 9

34. *Misery*, 37-38.

tout ordre social<sup>35</sup>.

Contre ses adversaires, [...] un révolutionnaire ne peut pas être scrupuleux sur les moyens qu'il utilise s'il est sérieux quant à ses objectifs et pas seulement un orateur promoteur d'illusions édifiantes<sup>36</sup>.

Moore voit Lénine comme celui qui, le premier, a proclamé cette terrible vérité et a agi en conséquence.

Quant aux anarchistes, bien qu'ils dénoncent cette contradiction (au prix évidemment de l'inefficacité), leur doctrine, en réalité, justifie la cruauté révolutionnaire, puisque, pour eux, les révolutionnaires seront les derniers acteurs de l'histoire à devoir mettre en œuvre la violence et que, pour une fois, les seules victimes de la violence seront les oppresseurs. Il serait ainsi possible, selon eux, de mettre fin aux impératifs conflictuels de la société humaine. Ils partagent cette conception avec les socialistes. Mais c'est, aux yeux de Moore, la plus grande de toutes leurs illusions.

Qu'il soit possible de briser le cercle des contradictions de cette manière, que l'on puisse mettre fin au conflit des impératifs de la société humaine, c'est, je soupçonne, la plus grande de toutes leurs illusions<sup>37</sup>.

En conséquence :

L'humanité peut s'attendre à osciller entre les cruautés de la loi et de l'ordre et les cruautés liées au changement cet ordre aussi longtemps qu'elle laissera le globe approprié à être habité<sup>38</sup>.

### 3.5. La question de la violence révolutionnaire

Moore estime inévitable la question du coût des révolutions en misère humaine, à condition – précise-t-il chaque fois – de la poser dans les deux sens : non seulement « combien cela coûte-t-il de la faire ? », mais aussi « combien cela coûte-t-il de ne pas la faire ? ». La décision de ne pas faire une révolution a aussi pour conséquences des souffrances présentes et futures. Et même celui qui exècre la violence doit avoir des arguments circonstanciés pour la refuser en telle ou telle occasion.

Même celui qui abhorre la violence par principe ne peut éviter de faire cette sorte de jugement [sur la légitimité d'utiliser la violence]. Celui qui refuse d'utiliser la violence contre un oppresseur cruel, doit, pour donner un sens politique à ce refus, le fonder sur un jugement empirique établissant qu'il en résultera moins de cruauté pour l'humanité<sup>39</sup>.

Il est donc irrationnel de récuser *a priori* tout recours à la violence. La révolte des Flandres, la révolution puritaine, la Révolution française et la guerre civile américaine ont brisé des obstacles institutionnels à l'établissement de la démocratie libérale.

La violence révolutionnaire, qui inclut la dictature, a été le précurseur de périodes d'extension de la liberté à différents moments de l'histoire occidentale. Il est simplement impossible de ranger la violence, la dictature et le fanatisme dans une catégorie, et la liberté, le constitutionalisme et les libertés civiles dans une autre. La première a joué un rôle dans le développement de la seconde<sup>40</sup>.

Moore refuse ainsi le pacifisme absolutiste et la pure éthique de conviction. L'évaluation des coûts, c'est le rationalisme de l'éthique de responsabilité. Ce rejet du dogmatisme moral le conduit à mettre à égalité le dirigeant révolutionnaire qui envoie les masses à la mort au nom de l'avenir radieux, et les libéraux qui décident la terreur par les bombes au nom du gradualisme réformateur (il vise ici clairement, les dirigeants

---

35. *Misery*, 38.

36. *Misery*, 39.

37. *Misery*, 38-39.

38. *Misery*, 39.

39. *Misery*, 27.

40. *Tolerance*, 74.

américains dans la guerre du Viet Nam). La certitude morale répugnante n'est pas l'apanage des seuls fanatiques.

La calme confiance (ou l'extase) du leader politique qui envoie des masses humaines à leur mort au bénéfice d'un avenir lointain lumineux est certainement abominable. Mais tout aussi abominable est la complaisance de ces libéraux qui décident de faire pleuvoir la terreur du haut du ciel tout en prêchant les vertus du gradualisme pragmatique. La certitude morale répugnante n'est certainement pas l'apanage des seuls fanatiques<sup>41</sup>.

Il peut donc y avoir des conditions objectives qui justifient la violence. Elles sont, dit Moore, de trois types :

1/ l'auto-défense contre les abus arbitraires de l'autorité ;

2/ forcer les autorités à entendre des griefs légitimes (mais attention, ajoute-t-il, il n'est pas vrai que la violence des opprimés soit toujours justifiée, car elle peut rendre les choses pires, y compris pour les opprimés eux-mêmes) ;

3/ détruire des obstacles institutionnels pour permettre que l'ordre social impose moins de souffrance. Dans ce dernier cas, Moore estime qu'il existe des distinctions pour lesquels on a une base empirique : par exemple, qu'on peut établir une différence entre la violence nécessaire pour balayer les restes d'un ancien régime dépassé (ce à quoi pensait Marx, dit-il) et la violence pour soutenir une dictature éducative visant à créer un homme nouveau (Staline).

Enfin l'échec de la violence révolutionnaire, et même l'insuffisance de violence peuvent avoir des conséquences tragiques. L'exemple que prend Moore est ici celui de l'échec de la révolution allemande dans l'après première guerre mondiale : si celle-ci avait réussi, elle aurait sans doute pu faire la jonction avec la révolution russe et du coup, peut-être, éviter nazisme et stalinisme (on reviendra sur ce point dans le second volet de cette étude).

Toutefois, même dans le cas des révolutions violentes qui ont donné naissance à des systèmes démocratiques, il est impossible de prouver que la violence et la dictature étaient nécessaires pour parvenir à ce résultat. Et le degré limité de succès de la violence passée ne prouve pas que la violence présente et future soit bonne, inévitable et nécessaire. Donc, il faut tenter de spécifier sous quelles conditions elle est justifiée. Et Moore insiste qu'il s'agit de conditions objectives.

Soutenir que la violence révolutionnaire, ou des formes de violence moindre ont joué un rôle très important en faisant advenir les degrés de liberté et même de bonheur dont jouit aujourd'hui une partie importante de l'humanité n'implique pas que cette violence a été dans le passé une nécessité historique inévitable<sup>42</sup>.

## **4. L'autorité rationnelle et la question Quis custodiet ?**

### **4.1. Remarques préliminaires sur les concepts d'injustice et d'exploitation**

Sur le concept d'*injustice*, Moore écrit ceci :

Il existe une constante qui permet à l'investigateur barbotant dans la confusion de reprendre pied sur le fond et de commencer à combattre pour atteindre la terre ferme. Il y a de solides témoignages de l'existence d'un substrat commun de sentiments universels qu'on peut appeler le sens de l'injustice. [...] À la réflexion, il n'est pas trop difficile de discerner la base de ce substrat de sentiments humains communs, et de réaliser qu'ils ne sont pas le reflet d'un simple instinct biologique. Les sociétés humaines, après tout, sont toutes faites d'individus qui ont accepté— ne serait-ce qu'en partie, et en aucune manière toujours

---

41. Misery, 27-28.

42. Misery, 28.

volontairement – d'avoir entre eux un ensemble de relations ordonnées . (Un être humain qui réussirait à grandir et à survivre dans un isolement complet d'avec les autres êtres humains ne développerait vraisemblablement aucun sens de l'injustice.) Il y a pour l'individu des activités récurrentes et de routine, une division du travail et un cycle de la vie. [...] L'expérience de vivre en société produit chez les êtres humains une distinction entre autorité légitime et autorité illégitime<sup>43</sup>.

Ce point est crucial. L'ordre social et politique est inéliminable. Mais dans toute société, il repose sur une multitude de contrats sociaux, explicites ou implicites, qui sont en permanence des objets de lutte et de négociation entre les différents groupes sociaux. C'est ainsi que, de l'expérience de la vie en société et des conflits sociaux, peut naître le sens de l'injustice. Comme le rejet de la misère, le sentiment d'injustice est, pour Moore, quelque chose qui est à la fois universel (il est présent dans toutes les sociétés et à toutes les époques), social (il ne relève pas de l'instinct biologique, mais il naît de l'expérience de la vie en société), moral (l'injustice est ce que les hommes réprouvent, ce contre quoi ils s'indignent), objectif (un observateur extérieur devrait pouvoir évaluer le degré d'injustice d'un échange de biens ou d'une relation de pouvoir), et rationnel (ce qui est injuste est ce qui est injustifié, donc, en un sens, irrationnel). Le livre de 1978 intitulé *Injustice* repose tout entier sur cette idée, la question étant de savoir pourquoi dans certaines circonstances (lesquelles ?) les hommes acceptent l'injustice et obéissent, et pourquoi dans d'autres circonstances (lesquelles ?) ils se révoltent contre elle.

Mais ici, dans *The Causes of Human Misery* Moore ne va pas plus loin, et il passe de là à la question de l'exploitation, dont il ne parle aussi que très brièvement.

*Concernant l'exploitation*, Moore considère que, en s'appuyant sur le concept de réciprocité, il est possible de lui donner un sens objectif. Il y a exploitation quand (1) les biens et services échangés ne sont manifestement pas de valeur équivalente, et quand (2) une des parties utilise un degré substantiel de coercition. Il y a de vastes zones grises entre échange équitable et exploitation. Par exemple, le commerce international sous la contrainte des armes est de l'exploitation ; mais acheter peu cher des matières premières dans un pays pauvre où elles sont en abondance et coûte peu à extraire n'est pas nécessairement exploiteur. Un jugement objectif doit être possible. Sinon, il faudrait accepter que tout ordre social repose exclusivement sur la force et l'escroquerie.

Il apparaît nécessaire de s'appuyer sur la supposition qu'un observateur relativement désintéressé pourrait, sur la base d'une enquête raisonnable, faire des distinctions adéquates la plupart du temps. Croire qu'il en va autrement nous force à soutenir l'idée qu'aucune société humaine n'a jamais reposé et ne pourra jamais reposer sur autre chose qu'une combinaison de violence et de mensonge. [...] Je veux seulement défendre ici l'idée qu'il y a un moyen terme utile entre l'idée « droitiste » que la relation d'exploitation n'existe pas et l'idée « gauchiste » que pratiquement toutes les relations existantes sont des relations d'exploitation<sup>44</sup>.

Ce qui l'amène à la question de l'autorité rationnelle, dont il traite beaucoup plus longuement.

## 4.2. Le concept d'autorité rationnelle

Moore distingue clairement *autorité légitime* (au sens wébérien) et *autorité rationnelle*. Pour qu'une autorité soit *légitime*, il faut (1) une *réciprocité* des services rendus entre ceux qui exercent l'autorité et ceux qui y sont soumis ; (2) la reconnaissance de la *compétence* des dirigeants par ceux qui leur obéissent ; (3) *l'acceptation* par ces derniers des buts que les dirigeants assignent au groupe. Cette autorité est *rationnelle* si ces trois

---

43. *Misery*, 52-53.

44. *Misery*, 53

éléments sont aussi rationnels que possible, étant donné la meilleure connaissance disponible<sup>45</sup>.

Chacun de ces trois éléments pose problème.

D'abord, le troisième : *l'accord sur les buts du groupe*. Sur un navire, tout le monde a généralement le même but (arriver à bon port), et il est en principe relativement facile de savoir si le capitaine manie (dirige) plus ou moins bien l'instrument de ce but (le navire). Mais en politique, il y a rarement un but unique sur lequel tous les membres de la société sont en accord.

L'essence de la politique est le conflit sur les objectifs du groupe et sur les espaces d'incertitude inévitable quant à la manière de les atteindre<sup>46</sup>.

Y a-t-il des objectifs rationnels ? De nombreux penseurs répondent négativement, en arguant que toute réponse positive a des relents de totalitarisme : les idées du bonheur ainsi que les moyens d'y parvenir sont multiples ; adopter un objectif commun unique reviendrait à vouloir forcer les gens à être heureux. Mais, parce qu'il prend pour principe non pas la poursuite du bonheur mais le rejet de la misère, Moore estime qu'il échappe à cette objection.

J'ai adopté la position que le malheur et la misère sont, sous certaines de leurs formes majeures, des faits objectifs, alors que le bonheur est beaucoup plus fluide et subjectif. Cette position conduit à la conclusion que les buts politiques qui conduisent démontrablement à un plus grand malheur et une plus grande misère sont bel et bien irrationnels ; et que ceux qui conduisent démontrablement à réduire la misère humaine sont rationnels<sup>47</sup>.

Moore estime être ainsi en mesure d'échapper à la fausse opposition entre rationalité instrumentale et rationalité axiologique, ainsi qu'au conflit des valeurs à la Weber. On notera que cette position contient une modification considérable de la conception libérale classique, qui se contente d'exiger de l'État et donc de la politique, qu'ils ne s'occupent pas du bonheur (Constant : « Prions l'autorité de rester dans ses limites ; qu'elle se borne à être juste. Nous nous chargerons d'être heureux. »)

Le deuxième élément (*la reconnaissance de la compétence des autorités*) ne va pas de soi non plus. Certains libéraux disent que le jugement sur la compétence est impossible car il y a trop d'incertitudes ; d'autres croient que les sciences sociales atteindront l'exactitude des sciences de la nature. Ces deux points de vue obscurcissent la possibilité de jugements éclairés pour l'action et la possibilité de progrès dans notre compréhension. La sociologie historique comparative que pratique Moore ne permet certainement pas de prédire l'avenir, mais elle peut – comme on l'a vu – permettre d'évaluer les conséquences probables des stratégies politiques en conflit.

Ceux qui étudient la société humaine aujourd'hui peuvent acquérir une connaissance sur ses tendances sociales fondamentales. Un tel savoir n'affirme rien sur ce que sera le futur. Mais il peut nous dire que certaines lignes politiques ne sont pas prometteuses mais sont susceptibles d'accroître la somme de la misère totale, ou celle de certains groupes<sup>48</sup>.

Au passage, Moore fait observer que, dans la société moderne, on est certes passé de l'autorité du chaman à elle du médecin, mais que moins une personne comprend la science, plus elle garde à l'égard des savants quelque chose de la vieille attitude de crainte mêlée d'hostilité et de défiance qu'on avait autrefois à l'égard du prêtre ou du sorcier.

---

45. *Misery*, 54-56.

46. *Misery*, 57.

47. *Misery*, 57.

48. *Misery*, 57-58.

Et il ajoute alors finement :

L'homme moderne ne sait pas pourquoi *ne pas* croire<sup>49</sup>.

Une remarque qui ouvre un champ de réflexion, il me semble, pour les défenseurs d'une éthique de la croyance.

Enfin, il y a le premier élément, la réciprocité des services rendus, qui conduit immédiatement au problème de savoir comment se prémunir contre le déséquilibre entre les gouvernants et les gouvernés, autrement dit contre l'abus d'autorité. C'est le problème du contrôle des dirigeants, que Moore appelle (avec d'autres) le problème du *Quis custodiet*, en raison d'une célèbre formule du poète latin Juvénal : *Quis custodiet ipsos custodes ? Qui gardera les gardiens eux-mêmes ?* — Ou : comment contrôler l'autorité ? Comment en prévenir les abus et l'irrationalité ?

### 4.3. La question *Quis custodiet* ? — (I) Les réponses

Certains systèmes d'autorité affirment disposer de correctifs contre l'abus irrationnel d'autorité.

Il y a la réponse de la *vieille tradition du libéralisme classique*. Moore ne l'évoque que très rapidement. Elle passe notamment par une distribution de la propriété qui évite les trop grands écarts entre richesse et pauvreté afin que tous les membres de la communauté aient suffisamment de ressources pour participer comme citoyens à part entière. Ce qui compte ici n'est pas tant l'égalité en elle-même que la possibilité pour chacun de disposer d'une base pour le respect de soi, ainsi que d'une éducation suffisante pour évaluer les enjeux des décisions. Cette réponse était peut-être valable au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle aux États-Unis, avant le développement de la grande industrie (dans le monde de Mark Twain sur les rives du Mississippi, par exemple) Mais Moore doute manifestement qu'il soit possible de fixer et d'atteindre ce genre d'équilibre dans des sociétés aussi fortement intégrées que les nôtres<sup>50</sup>.

Il y a la réponse du *pluralisme conservateur* (ou pluralisme élitiste). Moore l'évoque encore plus brièvement, en faisant référence à Tocqueville et à Mosca<sup>51</sup>. Selon cette conception, toutes les sociétés civilisées sont oligarchiques, dirigées par une élite donc, et c'est le conflit entre les différentes élites qui maintient l'équilibre. La faille, dit immédiatement Moore, est que la compétition entre les différentes élites n'est qu'une pseudo-compétition : les différentes élites sont dans le même bateau ; leur intérêt commun, qui transcende souvent frontières et idéologies, est le maintien du statu quo<sup>52</sup>.

Moore s'intéresse davantage aux réponses des *radicaux* et de ceux qu'il appelle les « *néo-anarchistes* » : démocratie directe, démocratie participative, autogestion.

– *La démocratie directe*. C'est celle des sans culottes ou des communes de la révolution chinoise. Elle donne aux victimes de l'ordre social la possibilité de faire entendre leur voix. Mais la démocratie directe se transforme rapidement en terreur révolutionnaire et se retourne précisément contre ceux qui sont en bas de la société.

La restauration de l'ordre et de la sécurité ne se fait pas à l'avantage du petit peuple en l'honneur duquel la révolution a été proclamée. Et il n'est pas possible de séparer l'usage originel de la terreur révolutionnaire contre l'ancienne élite de son usage ultérieur contre le petit peuple. La démocratie directe engendre la terreur révolutionnaire, qui est sa propre némésis<sup>53</sup>.

---

49. *Misery*, 56.

50. *Misery*, 62-63.

51. Gaetano Mosca est, avec Vilfredo Pareto et Robert Michels, un des trois penseurs de l'école élitiste italienne [dernier tiers du XIX<sup>e</sup> – premier tiers du XX<sup>e</sup>].

52. *Misery*, 64-65

– La *démocratie participative* (au sens dans lequel les militants des années 1960 aux États-Unis employaient ce terme) ou l'*autogestion* (*self-management*).

La supposition commune partagée par ces mouvements est que l'individu peut exercer un contrôle sur l'autorité en participant aux décisions, notamment à celles qui affectent sa propre vie<sup>54</sup>.

Moore fait sur ces idées trois remarques.

1/ La démocratie participative peut exister dans des systèmes sociaux très divers. Elle implique des conditions déterminées (notamment un certain niveau de compétence des participants) qui existent dans de nombreux secteurs de la société. Elle existe déjà plus ou moins, de fait, dans un certain nombre de situations dans notre société. Mais

Toutes ces conditions n'ont aucune relation particulière avec le socialisme ni avec le capitalisme. *De facto*, la démocratie participative peut exister à un haut degré dans les deux cas<sup>55</sup>.

2/ Mais l'autogestion est contradictoire et, en conséquence, incapable de résoudre le problème de l'ordre social : en effet, elle laisse entièrement ouverte la question de savoir comment articuler les relations entre les différentes communautés ou les différents groupes autogérés.

L'autogestion est un dispositif pour s'opposer aux abus de pouvoir qu'ils soient capitalistes ou socialistes. Mais ce n'est pas un substitut possible à une autorité centrale<sup>56</sup>.

3/ La participation aux décisions n'a pas toujours des effets positifs et peut en avoir de négatifs.

*Homo comitatus*, pour forger un barbarisme approprié, n'est pas la seule variété d'*homo sapiens*, et elle n'est pas nécessairement la plus admirable. Un part très précieuse de la liberté humaine est celle de *ne pas* prendre de décisions (*NOT to make decisions*). [...] Il y a de vastes domaines de la vie où toute la question est de *ne pas* prendre part à une décision (*where the point is NOT to share in a decision*)<sup>57</sup>.

Je vais revenir sur les deux derniers points dans un instant. La conclusion de cet examen des différentes réponses à la question *Quis custodiet* est qu'aucune d'elles ne fonctionne vraiment bien.

Toutes ces réponses deviennent la source de leurs propres formes d'abus de pouvoir<sup>58</sup>.

Comme on l'aura remarqué,

les « réponses » à cette formidable interrogation sont issues de la tradition démocratique libérale. La raison fondamentale est simple : il ne peut y avoir d'autre pouvoir par lequel contrôler ceux qui ont l'autorité que celui qui est dérivé du peuple ou de segments spécifiques de ce peuple<sup>59</sup>.

Mais que disent là-dessus les autres traditions politiques : le socialisme et l'anarchisme ? Eh bien, elles ne disent rien, car elles refusent la question.

#### 4.4. La question *Quis custodiet* ? — (II) Les non réponses, ou ceux qui refusent la question : le socialisme marxiste et l'anarchisme

Les *socialistes marxistes* n'ont pas d'autres réponses à cette question que celles de la démocratie libérale, mais ils les éliminent.

Les révolutionnaires n'ont pas de réponses indépendantes. Ils tirent les réponses qu'ils proposent de phases antérieures de la démocratie libérale. Comme le reflète l'expression 'social-démocratie', les deux mouvements ont été étroitement liés entre eux durant une grande partie du XIX<sup>e</sup> siècle, notamment sur le continent

---

53. *Misery*, 66.

54. *Misery*, 66.

55. *Misery*, 67.

56. *Misery*, 68.

57. *Misery*, 69.

58. *Misery*, 70.

59. *Misery*, 70.

européen. Les mouvements révolutionnaires n'ont aucun moyen d'affronter ni le problème de la succession légitime aux positions d'autorité, ni celui de donner une légitimité aux changements politiques. Ils « résolvent » ces problèmes par la fission et la violence contre leurs propres membres. Plus précisément : en tant qu'idéaux, ils ont empruntés les méthodes dont ils disposent à la social-démocratie ; mais, dans la pratique, ils les ont supprimées. Ils ont tenté principalement de créer une démocratie dans le mouvement révolutionnaire, limitée à ceux qui acceptent les buts généraux de la révolution<sup>60</sup>.

Cette non réponse à la question *quis custodiet* est la faille fatale du socialisme.

Le marxisme ou le socialisme centralisé n'a pas de réponse à la question *quis custodiet*. L'idée de transférer le contrôle sur les moyens de production au peuple ou à la société comme tout est un slogan vide. Il ne dit pas qui sont les gens qui doivent prendre en charge la production. Il ne donne pas le moindre guide quant aux politiques qu'ils devraient suivre. Et il ne dit rien sur la façon dont les dirigeants et les politiques peuvent être changés par les êtres humains qui en sont les victimes. Cette incapacité de répondre à la question *quis custodiet* est, à mon avis, le défaut fatal de tout le remède socialiste aux maux humains<sup>61</sup>.

En outre – et c'est un point sur lequel Moore revient à diverses reprises –, il n'y a pas de place prévue dans cette société pour le commerçant.

La figure du commerçant – ou, plus largement, de celui qui cherche des opportunités de gain personnel en vivant dans les interstices de l'ordre social et en les manipulant à son propre avantage en satisfaisant les autres qui ne peuvent pas avoir ce qu'ils désirent – est universelle dans les sociétés civilisées. Il existait partout dans l'Asie pré-moderne, mais aussi en Europe et dans l'Antiquité. Le capitalisme est bien sûr unique en ce qu'il essaie d'organiser la société humaine autour de lui à travers le marché, et le jugement qu'il [le capitalisme] ne fonctionne plus est certainement un jugement respectable. Cependant toute société concevable devra vraisemblablement faire face au problème suivant : ou bien trouver une niche pour ces gens-là, un rôle pour eux qui diminue la souffrance totale dans la société, ou bien aller jusqu'au bout et les supprimer. Voilà encore un problème pour lequel la tradition socialiste ne fournit aucune réponse<sup>62</sup>.

Quant à *l'anarchisme*, il n'a pas de réponse réalisable (*feasible*) au problème de l'ordre social.

Fondamentalement, les anarchistes cherchent à résoudre le problème du *Quis custodiet* en éliminant toute autorité centrale. Dans les conditions du xx<sup>e</sup> siècle, cela me paraît impossible<sup>63</sup>.

Il y a quelques années, observe Moore, la doctrine anarchiste paraissait obsolète. Mais il y a aujourd'hui (en 1971) un néo-anarchisme, qui l'intéresse manifestement beaucoup et dont il présume qu'il ne sera pas éphémère.

Il [le néo-anarchisme] fait appel à une humeur (*mood*) et à un ensemble de besoins créés par la société industrielle moderne, et que nous sommes maintenant en mesure de reconnaître dans beaucoup d'autres de leur manifestations. [...] Les remèdes proposés révèlent beaucoup de choses sur la pathologie sociale, même quand ils ne peuvent pas les guérir<sup>64</sup>.

Autrement dit, les idées néo-anarchistes sont davantage des symptômes des maux profonds de notre société que des remèdes qu'on pourrait y apporter.

Tout en relevant l'extrême diversité des courants néo-anarchistes, Moore estime pouvoir les regrouper sous un principe commun

l'objectif est de réorganiser la société humaine en une série de communautés autonomes<sup>65</sup>,

et leur attribue un certain nombre de caractéristiques communes.

---

60. *Misery*, 70.

61. *Misery*, 71.

62. *Misery*, 71-72.

63. *Misery*, 72.

64. *Misery*, 72.

65. *Misery*, 72.

La première est une division coopérative du travail avec un fort accent sur des relations personnelles chaleureuses. La deuxième est un partage égalitaire : partage des biens matériels, d'une part, mais aussi partage dans la prise des décisions qui affectent la communauté. [...] Il y a encore un troisième trait : une éthique antimatérialiste, qui frise l'ascétisme dans certains cas. Le tout est à la fois une image en miroir et un rejet de l'éthique compétitive et individualiste capitaliste contemporaine, ou, plus précisément, de ce que les néo-anarchistes perçoivent comme étant cette éthique<sup>66</sup>.

À l'encontre des idées néo-anarchistes, Moore reprend et radicalise les critiques qu'il a avancées un peu plus haut sur l'autogestion.

D'abord, une critique des effets négatifs du fonctionnement interne de telles communautés (la critique de l'*homo comiticus*).

La discussion sans fin autour de petits problèmes ne contribue pas nécessairement au développement créatif de la personnalité humaine. [...] En réalité, cette sorte de discussion revient souvent à une forme d'auto-abêtissement (*self-stultification*) et d'auto-aveuglement (*self-delusion*). [...] En outre, la participation aux décisions affectant la vie personnelle n'est en aucune façon une idée spécifiquement anarchiste. Elle est partie intégrante de l'idéal libéral et démocratique<sup>67</sup>.

Ensuite, une critique de l'incapacité de l'anarchisme à affronter sérieusement le problème des relations entre les différentes communautés. Dire que les hommes auront changé et qu'une fédération est possible n'est pas une réponse suffisante. 1/ Comment les rivalités politiques entre communautés seront-elles réglées ? 2/ Comment les inégalités économiques seront-elles réglées ? Par le marché ? Par une autorité centrale ? 3/ Comment obtenir la désindustrialisation de l'économie sans une dictature autoritaire ? 4/ Quelle place pour le commerçant dans une société anarchiste ? Bref, le néo-anarchisme se heurte au problème hobbesien<sup>68</sup>.

La conclusion de tout ceci, vous vous en doutez, n'est pas particulièrement optimiste.

Si on laisse le cours du monde continuer d'aller comme il va, il promet des souffrances humaines intolérables. Mais toutes les propositions pour le changer, si on les suit dans toutes leurs implications, en promettent tout autant<sup>69</sup>.

---

66. *Misery*, 73.

67. *Misery*, 73.

68. *Misery*, 74-75.

69. *Misery*, 76.