

## PRINCIPES DU MENSONGE POLITIQUE

Raymond POLIN (Paris)

Dans l'ordre des rapports entre les individus, les modernes s'accorderaient à proclamer que la sincérité et la loyauté sont des vertus fondamentales. De la proclamation à la pratique effective peut-être y a-t-il fort loin. En revanche, dans l'ordre politique, bien peu seraient disposés à affirmer que la sincérité et la loyauté constituent des vertus politiques à la façon dont on aime à proclamer qu'elles sont des vertus privées. Il est clair, en tout cas, que la grandeur d'une politique ne se mesure pas à leur pratique. Voilà notre problème.

Comme il est naturel dans le cadre de la philosophie politique, nous nous bornerons ici à considérer l'activité politique, qu'il s'agisse des gouvernants ou des gouvernés, en tant qu'elle est une conduite téléologique réfléchie, intentionnelle, susceptible d'être décrite de façon exhaustive comme une conduite réfléchie que les acteurs s'efforcent d'organiser rationnellement par rapport à des fins et à des valeurs, ou que l'on peut tenter d'interpréter de l'extérieur par rapport à des passions explicites. Nous nous limiterons donc à la considération des mensonges conscients en laissant de côté l'interprétation de ces conduites conscientes à partir de conditions historiques, existentielles ou psychiques, interprétation qui serait susceptible de découvrir en elles des mystifications par rapport à soi-même, des illusions, des mensonges inavoués et vécus.

\* \* \*

Ce cadre nous suffit, en effet, pour constater que toute existence politique est fondée en nature sur la duplicité. Seule la proportion de duplicité inhérente à l'existence politique est susceptible de varier d'une communauté politique à une autre.

Dès l'abord, en effet, nous constatons une première dualité et duplicité inhérentes à toute existence politique. En fait, que l'on tente ou

non de réduire cette distortion, chacun, dans la communauté, vit simultanément au niveau du privé et du public. Chacun vit d'une vie intérieure, qui lui est propre, qui ne relève que de son propre jugement, où le seul tribunal moral est le tribunal de sa conscience, où ce qui importe le plus, ce sont les intentions. En même temps que chacun existe au niveau de son for intérieur, il participe à la vie de la communauté et existe au niveau des manifestations extérieures et des œuvres externes de son individualité. Ce qui importe alors ce sont les gestes, les œuvres, les résultats, les fonctions accomplies, les responsabilités assumées. Chacun se trouve dépendre de deux formes d'existence sans cohérence entre elles, qui ne se recouvrent, en principe, que sur l'aire de la conservation de la vie dans la meilleure sûreté et le mieux-être. Car ce sont deux ordres de valeurs sans mesure ni hiérarchie communes, et même les valeurs qu'elles peuvent avoir en commun n'y jouent pas le même rôle et n'y tiennent pas le même rang, bien que ce soient des valeurs *sine qua non* dans l'un et l'autre ordre. Les deux ordres relèvent de deux arbitres aux perspectives nécessairement distinctes, soi-même et la puissance publique.

Cette dualité ne va pas sans duplicité. Entre les deux ordres qui divergent, on peut établir un compromis rationnel, on ne peut établir un compromis sans épreuve de force, comme l'appel à la Raison d'Etat, d'un côté, l'appel à l'objection de conscience de l'autre, le montrent bien. A la limite, un ordre commun survit par droit de nécessité, mais c'est l'ordre de la communauté qui survit par l'élimination pratique de l'ordre des personnes privées, grâce à leur renoncement, à leur magnanimité ou à leur sacrifice. L'ordre commun survit dans la vie quotidienne par la duplicité, la mauvaise foi, la ruse ; la compatibilité des ordres divergents est installée dans une duplicité et un mensonge nécessaires.

L'ordre du privé et l'ordre du public divergent par nature, en effet, parce que ce ne sont pas des ordres, des ensembles du même ordre. L'un est de l'ordre du privé, c'est-à-dire des relations intersubjectives entre individus, entre unités autonomes, l'autre est de l'ordre du grand nombre qui apparaît transfiguré, non plus sous la forme d'une multiplicité discrète, mais sous la forme d'une totalité unique dont les parties sont interdépendantes entre elles et par rapport au tout, dès que le nombre des individus est devenu assez grand pour que les relations de chacun avec chacun cessent d'être possibles sans la médiation du tout, qui se manifeste sous les espèces d'une personne publique douée d'une volonté et d'une puissance qui lui sont propres et qui sont irréductibles aux structures individuelles.

L'existence politique traduit cette incompatibilité de deux ensembles qui rassemblent par la force en un ordre commun les mêmes êtres, les individus, comme unités autonomes et les individus comme éléments fractionnaires d'un tout : les individus, comme membres du premier ordre, sont aussi les individus, comme fragments du second ordre. Ils ne peuvent pas, dans leur duplicité, ne pas être d'une « insociable

sociabilité » ; ils ne peuvent pas ne pas être à la fois amis et ennemis de la communauté politique. Cela ne veut pas seulement dire que certains individus sont hostiles, tandis que les autres apportent leur plein et constant consentement. Cela suppose plutôt qu'en chaque citoyen persiste, dans sa dualité fondamentale, une part d'accord et une part d'hostilité. C'est pourquoi toute communauté politique comporte la présence essentielle de « méchants », c'est-à-dire de membres d'une communauté qui refusent cette communauté. Ce n'est pas pour rien que l'on a fait du respect des lois, de l'amour des lois et de la patrie (cf. Montesquieu et Rousseau) une vertu politique, la plus difficile de toutes. La duplicité est vécue par tous, qu'ils soient gouvernés ou qu'ils gouvernent. L'usage du mensonge n'alterne pas avec son absence, mais avec sa tentation.

Sous le nom de sociabilité, on peut entendre ce qui rapproche, rassemble, unit, intègre au tout. Sous le nom de politique se trouve organisé et soumis à un ordre, absorbé par les relations avec la puissance publique et dominé par elle, tout ce qui est rivalité, concurrence, conflit, lutte ; les relations de violence sont, non point supprimées, mais transposées en relations de violence légitime et ordinairement virtuelle ; elles sont dépassées, mais conservées.

Ne pas le reconnaître, affirmer la permanence et la spontanéité sans réserves du consentement, le règne naturel des lois, substituerait le mensonge de la théorie aux mensonges effectivement vécus. Il n'est pas jusqu'au Contrat social qui ne soit un évident mensonge ; non pas seulement le contrat social, dénoncé pour son hypocrisie par Rousseau, que les riches feraient astucieusement et insidieusement accepter par les pauvres. Mais le Contrat social de Rousseau lui-même, car ce contrat qui est présenté comme le principe de la justice, comme le moyen d'un engagement égal et réciproque entre les particuliers et le public, engage, en vérité, de la façon la plus inégale chaque individu en tant que sujet — et comme tel, il a à obéir à la totalité du Souverain et de ses lois, et chaque individu en tant que membre du Souverain — et comme tel, il ne dispose jamais que d'une parcelle infime et toute provisoire de la souveraineté. Dire, dans ces conditions, qu'en obéissant au Souverain, le sujet n'obéit qu'à lui-même, c'est manifestement faux et, par conséquent, mensonger. Pour autant que des consentements soient au principe de l'existence politique, c'est, même pour Rousseau, dans le consentement à la communauté politique, donné dans l'aliénation totale de chaque associé qu'il faudrait le trouver, dans le renoncement total de l'individu à lui-même. Or, aucune participation à une communauté politique ne comporte cette acceptation d'aliénation totale ; elle est fondée sur l'acceptation d'une dualité ambiguë d'autonomie et d'aliénation, qui entraîne une duplicité, un mensonge réciproque et permanent du public et des particuliers.

Ce mensonge éclate sous la pression des circonstances ; ou bien c'est la communauté qui invoque un droit de nécessité et la Raison

d'Etat, et ainsi se trouve mise à nu l'incompatibilité du salut public et de la sauvegarde des individus, du respect des lois qui les protègent contre les excès du pouvoir public ; ou bien, c'est un individu qui, menacé dans sa vie et sa liberté, invoque un droit de nécessité pour les défendre par tous les moyens, désobéir aux lois communes, se désolidariser de la communauté politique et entrer en révolte.

Il suffit d'ailleurs pour souligner l'incompatibilité des deux ordres unis dans l'ordre politique de rappeler que celui-ci comporte, par essence, l'usage de la force publique, c'est-à-dire la disposition, entre les mains d'un arbitre souverain, de la « violence légitime », de l'épée de justice et de l'épée de guerre. De quelque théorie que l'on se recommande, on reconnaît alors que, dans l'Etat, la force publique et la Justice sont indissolublement liées, unies, entre les mains du Souverain. Mais, si l'usage de la violence publique est légitime et conforme à la Justice, on reconnaît aussi bien la légitimité et la Justice de l'usage de la violence morale que celles de la violence physique. Ni en droit, ni en fait, on ne saurait séparer l'une de l'autre. Pourquoi limiterait-on l'emploi de la force publique à la contrainte mécanique ? Tout au contraire, il semble plus rationnel, et plus pacifique, d'user de violence morale pour éviter d'avoir à se servir de violence physique. Or, la violence morale, c'est la menace et le mensonge qui, agissant sur la crainte et le désir, provoquent l'obéissance. Dans la communauté politique, qui est une communauté d'opinion, à laquelle chacun participe en fonction des opinions qu'il se fait ou qui lui sont faites, la menace et le mensonge suffisent normalement à maintenir l'ordre et à entretenir la bonne volonté des citoyens, leur coopération. Ils forment des structures essentielles de la force publique. Le nier, si l'on admet que l'institution et l'usage éventuel d'une force publique sont caractéristiques de l'existence politique, c'est se contredire. Le dissimuler, ce serait agir avec dissimulation, mentir et le prouver par ses actes, et déjà, agir en politique.

Machiavel proposait au Prince avec une feinte naïveté le choix entre le gouvernement par la loyauté et par les lois, et le gouvernement par la force et par la ruse : puisque les lois ne se suffisent pas à elles-mêmes sans la sanction de la force, il faut bien user de celle-ci, avec son assortiment de déloyauté, de mauvaise foi, de ruse. Ou renoncer à mener une conduite politique rationnelle, à accomplir une œuvre politique efficace. Le politique doit choisir entre une conduite absurde et dérisoire et une conduite de mauvaise foi qui, pour son plus grand avantage tactique, laisse le plus longtemps possible ses adversaires dans l'incertitude sur ses décisions. Il n'a même pas le choix, car même s'il renonçait et s'il redevenait simple citoyen, il n'échapperait pas aux mensonges inéluctables, inhérents à l'existence politique, ceux qu'il subira et ceux qu'il entretiendra.

Tels sont les principes qui commandent les fonctions du mensonge dans la vie politique. Faute de place, nous nous en tiendrons à la première partie de cette étude et nous ne considérerons ici ni les formes que prend le mensonge politique, ni les techniques susceptibles de lui donner sa plus grande efficacité. Nous aurions essayé, dans une étude complète de montrer que le seul remède interne possible à la prolifération du mensonge politique porte, non sur la transformation des moyens, qui n'est pas réalisable, mais sur le choix des fins de l'action politique, choix qui peut être calculé en vue de diminuer la proportion de mensonge nécessaire au succès de l'action politique. Le seul remède externe, et le plus efficace, c'est le développement de l'éducation politique d'une part, de l'information de l'autre, qui diminueraient l'efficacité du mensonge politique : on y aurait moins recours parce qu'il serait moins utile. Mais, en fonction des principes que nous nous sommes efforcés d'établir, il est clair qu'on peut songer, dans l'ordre politique, à limiter l'usage de cette forme de la violence mentale, et jamais à l'éliminer. Aux utopistes de dire le contraire.