

## Congrès de l'AFSP de Grenoble, 2009, section thématique 51

Ménissier Thierry  
Département de philosophie et IEP Grenoble  
Université Pierre Mendès France – Grenoble 2  
EA n°3699 « Philosophie, Langages et Cognition »  
[thierry.menissier@wanadoo.fr](mailto:thierry.menissier@wanadoo.fr)

### *La gloire peut-elle être démocratique ?*

« Négliger la gloire, c'est sous-estimer des enjeux intellectuels, religieux, politiques, sociaux [...] majeurs de l'époque moderne. Car la gloire est bien plus qu'un « faire croire », qu'un artifice clinquant de propagande destiné à une hypothétique « fabrication du roi » [Chaline, 2001, p. 147-148].

Dans le cadre d'une section thématique consacrée à l'anthropologie de la démocratie, il nous paraît intéressant de nous arrêter sur la notion de gloire. Cet intérêt a été motivé par les recherches que nous avons entreprises sur la catégorie de corruption du point de vue de l'anthropologie politique. Il nous semble ainsi que la notion de gloire possède une certaine pertinence dans le contexte d'une anthropologie des conduites sociales et civiques envisagées en fonction de ce qui est susceptible de les mettre sous influence, c'est-à-dire en fonction de leur défaut d'autonomie. Afin de préciser dans quelle mesure, il convient d'abord de caractériser cette notion, ce qu'il est possible de faire en la référant aux deux traditions qui l'ont thématisée. Précisément, la complexité de la notion de gloire provient à la fois de la richesse intrinsèque et de la différence de ces deux traditions.

#### *1. La gloire comme catégorie socio-politique chez les Anciens*

Chez les Anciens, et en dépit de certaines différences qui peuvent se faire jour dans le style de vie des Grecs et des Latins, les sources attestent de l'existence dans les deux civilisations de systèmes institutionnels comparables et d'une disposition mentale similaire en faveur de la valorisation publique de l'excellence individuelle. Ce qu'on désigne par « gloire » désigne le produit du rapport entre ces systèmes et une telle disposition : au sein d'ensembles où la politique est une affaire publique, la notion de gloire a désigné une pièce importante dans l'arsenal de la

distinction sociale comme dans celui de la légitimation politique [voir sur ce point Finley, p. 105-106 et 127]. Les allusions de Platon à Périclès et au cercle qui entourait le cercle démocrate athénien au début du IV<sup>ème</sup> siècle, l'oraison funèbre prononcée par le même personnage dans Thucydide, les pages qu'il consacre aux vantardises de Cléon, puis les récits dans Plutarque de la recherche des effets politiques du triomphe militaire (dans les entreprises de Crassus, par exemple) – sont autant de sources de première main attestant d'un système reposant sur la tentative de construire et d'exhiber l'excellence individuelle dans un système de publicisation et de délibération de la décision politique.

Pour caractériser un tel phénomène, Cicéron proposait cette définition : « *frequens de aliquo fama cum laude* » [Cicéron, II, 4, 66. Pour un commentaire de cette citation, cf. également, Chaline, 1999, p. 95-108], en soulignant de ce fait, dans l'apparition de la gloire, l'importance de la renommée et la louange des gens de bien. Selon une acception du phénomène, la gloire est aperçue comme la reconnaissance légitimement reçue par un personnage estimé excellent par les gens de bien : la grandeur est affaire de regard social. L'imputation de gloire repose donc sur la visibilité des personnes dans l'espace public. Elle se base de plus sur un système axiologique bien établi et partagé par une communauté, puisqu'elle sanctionne précisément la reconnaissance de la valeur. De surcroît, la gloire vaut comme la rétribution d'un mérite, lequel s'est exprimé au bénéfice de la cité tout entière ou, à tout le moins, au bénéfice d'une communauté extérieure à la personne ou à la famille proche du glorieux. Si bien qu'elle évoque une forme de générosité qui se trouve appréciée dans des termes de justice tels que la rétribution d'un bienfait.

Certaines pratiques sociales étudiées et assez connues par la science sociale permettent de se donner une idée des processus de constitution de la réputation de gloire. Ainsi, pour les effets engendrés par les pratiques sociales de l'évergétisme, qui, à l'analyse, se révèlent tout à fait intéressantes pour notre propos. On entend par « évergétisme » un ensemble de pratiques sociales typiques l'Antiquité gréco-romaine, à savoir les pratiques somptuaires (ou « évergésies ») réalisées par les particuliers qui, grâce aux dons qu'ils effectuaient à la cité, ou grâce aux fêtes publiques qu'ils organisaient, contribuaient au rayonnement de celle-ci [la référence fondamentale demeure ici Veyne]. Le terme lui-même n'a pas été forgé par les Anciens, mais par l'adaptation en français de la formule employée dans les décrets honorifiques de l'époque hellénistique par lesquelles les cités reconnaissaient que certains citoyens, par leurs dons et leurs faveurs, « faisaient du bien à la cité » (*euergétein tèn polin*). Plus précisément, il a existé deux formes d'évergétisme : celui qui s'effectue en dehors de toute charge, et celui qui s'effectue dans le cadre d'une charge ou d'un mandat et qui est considéré comme une obligation morale liée à l'« honneur » de servir la cité. P. Veyne propose de nommer ce dernier « évergétisme *ob honorem* ». Il est nécessaire de distinguer l'évergétisme des liturgies, obligations faites aux riches de contribuer, de leur personne et de leur bourse, aux fêtes

publiques ou à la défense de la cité – les liturgies sont obligatoires, non les évergésies. Les premières assuraient la fonction que remplissent dans le monde moderne les contributions fiscales, prises en charge par l'Etat – bien que le monde ancien n'ait jamais connu l'obligation à l'impôt telle que nous la connaissons. L'évergétisme se distingue également de la relation de clientèle, car, selon les termes de Paul Veyne, « l'évergète n'entretient pas une clientèle : il rend hommage à la cité, c'est-à-dire au corps de ses concitoyens » [Veyne, p. 189]. Dans l'esprit de cette institution, il y aurait précisément eu corruption si le donateur concevait que ses dons étaient réservés à une partie privilégiée de la cité ; d'ailleurs, dans le droit public de la République romaine, on considérait qu'il y avait corruption électorale si un candidat faisant des évergésies pendant sa campagne électorale invite à la fête une partie seulement de ses concitoyens. Malgré les apparences, il faut considérer l'évergétisme comme un service civique.

Il est intéressant de constater qu'un tout autre ordre de faits, celui de la théorisation de la morale par les philosophes grecs, converge lui aussi vers la valorisation sociale de l'excellence individuelle par le biais de la dépense somptuaire. Si l'on écoute Aristote – qui paraît avoir constitué une telle catégorie dans le but explicite de proposer une évaluation morale pertinente de la pratique des dépenses civiques somptuaires – la magnificence (*mégaloπρέπεια*) se présente comme une éminente vertu sociale [Aristote, *Éthique à Nicomaque*, IV, 4-6, 1122 a 15 sq.]. Elle consiste à effectuer les dépenses nécessaires pour les honneurs collectifs, tels que les pratiques de sacrifice religieux, la construction et l'entretien des lieux de culte, l'organisation des chœurs, l'équipement des navires et l'organisation de banquets publics. Elle s'oppose, précise le Stagirite, à la fois à la mesquinerie et à la vulgarité. Il est intéressant de faire parler ces deux défauts contraires. Le premier renvoie au problème de l'appréciation de la quantité nécessaire à la dépense, problème tout à fait vif dans le cadre d'une économie somptuaire : la dépense qu'il convient d'apprécier dans les cas où la magnificence est en jeu paraît en effet nécessairement exorbitante et disproportionnée, puisque non seulement elle concerne des sommes énormes compte tenu du type de service qu'elle évoque, mais encore elle ne produit pas une valeur comme elle le ferait dans une économie marchande. Comme le but de la dépense ne saurait être apprécié en termes de rentabilité, « ce qui est convenable en matière de dépense est donc relatif à celui qui l'effectue, aux circonstances et à l'objet » [*Ibidem*, 1122 a 25-27]. Si bien qu'Aristote est conduit à affirmer que la magnificence est une sorte de connaissance intuitive de la dépense excessive appropriée à la situation : « Le magnifique [*ho mégaloπρέπης*] est une sorte de connaisseur [dans une note, Tricot commente sa traduction de ce terme : « un artiste en fait de dépense »], car il a la capacité de distinguer ce qu'il sied de faire et de dépenser sur une grande échelle avec goût » [1122 a 33-35]. La magnificence est donc la capacité d'évaluer avec justesse une dépense considérable et d'une certaine manière toujours excessive, mais sans qu'elle soit réellement disproportionnée : « Or les dépenses du magnifique sont à la fois

considérables et répondent à ce qu'il est séant d'accomplir ; tels sont par suite également les caractères des oeuvres réalisées, car ainsi il y aura dépense considérable et pleine convenance avec l'oeuvre accomplie » [1122 b 2-5]. Puisque la dépense ne saurait être évaluée que par rapport à l'agent (et non à l'action), davantage qu'aucune autre vertu, la magnificence permet de savoir « à quelle personnalité l'on a affaire » [IV, 5, 1122 b 25]. Cependant la quantité de dépense possible par agent détermine également cette vertu, et même s'il le voulait le pauvre ne pourrait être dit magnifique. Il semble toutefois que la dimension psychologique de la *distinction personnelle* l'emporte sur celle de la quantité matérielle. C'est ce que confirme l'analyse du second contraire, la vulgarité. La *banausia* évoque en effet une caractéristique des gens de condition médiocre ou bien issus d'une condition médiocre : elle sanctionne le manque de goût, la rusticité, mais aussi d'abord le travail manuel, les tâches mécaniques indignes d'un citoyen, et l'on peut la traduire ou par « balourdise » ou par « vulgarité ». Le balourd ou l'homme vulgaire peuvent d'ailleurs fort bien être riches et engager des dépenses considérables, celles-ci sembleront précisément disproportionnées et sanctionneront son manque de goût au lieu de le distinguer [IV, 6, 1123 a 19-27]. Par là, on aperçoit la dimension sociale de cette vertu de libéralité – la qualité morale qui s'attache à la capacité de faire des dons somptuaires à la cité prend sens au sein d'un système mental dans lequel le riche est valorisé dans ses efforts pour mettre gracieusement une partie de sa fortune au service de ses concitoyens sans distinction. Le citoyen riche est honorable et digne d'éloge parce qu'il « ne dépense pas pour lui-même, mais dans l'intérêt public » [1123 a 4-5].

Avec ce phénomène on a affaire à un ensemble de pratiques somptuaires par lesquelles les citoyens aisés, en rivalisant de libéralités, (i) justifient leur richesse et apaisent la rancœur potentielle de leurs concitoyens, (ii) frappent l'imagination de ceux-ci par la magnificence de leurs dons, et s'offrent par là une sorte de « gloire matérielle », ouvrant des possibilités d'influence renouvelée – celles-ci concernant moins la sphère civique stricto sensu, que la sphère sociale, d'une surface bien plus étendue, mais dont les limites sont également bien plus floues. Des remarques complémentaires peuvent être faites, attentives à l'effet politique d'un tel phénomène, en prenant en compte la dimension morale du pouvoir personnel, ou leadership. Une étude récente se montre sur ce point particulièrement brillante et stimulante : consacrée aux « grâces du pouvoir » selon Xénophon, elle suggère que le modèle de bonne souveraineté proposé par le penseur grec repose sur un don de bienfaits effectué avec discernement [cf. Azoulay]. Bien qu'elle évoque la capacité individuelle de produire charme et éclat, la *charis* qui est la base du pouvoir personnel, relève moins de la disposition charismatique à se faire reconnaître comme chef (sur le modèle du pouvoir charismatique selon Weber) que de la capacité à conférer des faveurs, sans pour autant tomber dans la corruption pure et simple. Par là, Azoulay suggère qu'un emploi du modèle du don et du contre-don est fécond pour penser les *relations d'échange de prestige* dans la sphère politique.

En d'autres termes, qu'il s'agisse d'un habile politique démocrate entretenant sa réputation par le biais de « stimulations » envers l'opinion publique active à Athènes (Périclès), d'un aristocrate romain désireux de forcer le destin par la victoire des armes contre les ennemis de Rome (César, Crassus), d'un citoyen enrichi employant ses biens en tant que « bienfaiteur de la cité », on se trouve devant des constructions sociales et mentales destinées à forger la réputation individuelle d'excellence, puis à l'accréditer comme valeur civique. Il s'agit dans tous les cas, avec le système tout à la fois social, économique et moral de la gloire chez les Anciens, de donner à entendre comment se construit et se légitime une influence sociale, capable notamment de légitimer les prétentions politiques de certains individus par le biais de la construction publique de leur réputation d'excellence.

## ***2. La gloire comme catégorie théologique et morale chez les Modernes***

Considérée comme un legs de l'Antiquité à la Modernité, ce même thème de la gloire fut sans cesse médité par les écrivains européens, ainsi qu'en témoigne l'examen des sources littéraires fondatrices [Lida de Malkiel]. Plus exactement, sous l'influence de la matrice théologique, les Pères de l'Eglise et les Médiévaux se sont d'abord employés à en contester la pertinence, sans toutefois parvenir à en éradiquer l'emploi. On pourrait dire que tout se passe comme si l'obstination avec laquelle les auteurs chrétiens ont dénoncé la recherche de gloire avait simplement enrichi le registre thématique de cette catégorie, et qu'il en avait modifié plutôt qu'aboli l'usage. L'entreprise chrétienne de désaveu n'a en effet nullement interdit aux penseurs classiques du XVII<sup>ème</sup> siècle de réinvestir la notion de manière originale et forte.

La dénonciation chrétienne de la gloire est le fruit de ce qu'on peut identifier comme la rivalité des paradigmes : le modèle anthropologique du péché originel s'est trouvé érigé contre le modèle antique de la gloire. Tandis que celui-ci se fonde sur l'estime du monde, celui-là vante la puissance de Dieu. Le premier permet d'« augmenter » la taille de l'individu, le second humilie l'homme soumis à la puissance divine. D'ailleurs, en Dieu réside le seul fondement solide de la gloire, sur lequel l'individu peut s'appuyer dans l'épreuve (cf. Psaume 62, 6-8 : « Oui, mon âme, fais silence devant Dieu ! Car de lui vient mon espérance. / Oui, c'est lui mon rocher et mon salut, ma forteresse : je ne chancelerai pas. / Sur Dieu reposent mon salut et ma gloire : le rocher de ma force, mon refuge, est en Dieu », traduction Louis Ségond). Le devoir de l'homme est de reconnaître et de célébrer la gloire divine. Une telle affirmation, sans cesse réitérée dans l'Ancien Testament, conduit à reconnaître dans les manifestations naturelles et surnaturelles de Dieu le témoignage de sa gloire [voir Mollat, § 3 : « La gloire de Yahweh », p. 505-507]. Le Nouveau Testament considère le Christ comme le « Seigneur de gloire » [Saint Paul, I, 2, 8], le Fils qui porte « sur sa face » la gloire

de son père [Saint-Paul, II, 4,6]. La source biblique qui tend à dénier à l'homme la possibilité d'être source de gloire, ou du moins qui entreprend de dénoncer comme fausse ou vaine la gloire humaine, trouve un puissant appui dans l'interprétation augustinienne de l'histoire romaine. L'évêque d'Hippone, fin connaisseur des sources anciennes, utilise les ambivalences de la gloire pour en faire une des causes de la ruine de la grandeur de Rome [Saint Augustin, V, 13-20].

Il existe cependant une extraordinaire richesse autour de la notion de gloire au sein de la tradition philosophique européenne, pourtant toujours d'inspiration chrétienne. Pascal l'a tout à fait sentie, en adoptant une position volontairement équivoque :

« La plus grande bassesse de l'homme est la recherche de la gloire, mais c'est cela même qui est la plus grande marque de son excellence ; car, quelque possession qu'il ait sur la terre, quelque santé et commodité essentielle qu'il ait, il n'est pas satisfait, s'il n'est dans l'estime des hommes. Il estime si grande la raison de l'homme que, quelque avantage qu'il ait sur la terre, s'il n'est placé avantageusement aussi dans la raison de l'homme, il n'est pas content. C'est la plus belle place du monde : rien ne le peut détourner de ce désir, et c'est la qualité la plus ineffaçable du cœur de l'homme. » [Pascal, n°276]

La saisie pascalienne de la gloire tient dans un point d'équilibre entre sa réfutation par les Chrétiens et sa promotion par les Classiques. Or, se dessine ici une équivoque majeure, car ce sont les mêmes raisons qui conduisent les uns à affirmer qu'elle ne délivre à l'individu avide d'estime qu'une satisfaction imaginaire dont l'effet est d'aggraver socialement l'égarement métaphysique de la créature de Dieu, et qui poussent les autres à l'envisager comme la voie possible pour une constitution de la subjectivité par le biais d'une juste appréhension de la valeur morale des relations sociales. On a évoqué au début de l'intervention la manière dont Cicéron relevait que la gloire repose sur la réputation d'excellence qu'on acquiert auprès de gens de bien. Il est possible de nommer cette approche de la notion : définition *extrinsèque* de la gloire. Mais – et là se tient l'équivoque – la gloire peut également être perçue par l'individu vertueux lui-même : il existe une définition *intrinsèque* de la gloire, dont saint Paul – en l'infléchissant dans la perspective typiquement catholique qui entreprend d'ajuster la gloire des hommes et la grâce de Dieu – donne en partie le ton :

« ...Notre sujet de gloire, c'est le témoignage de notre conscience, que nous nous sommes conduits dans le monde, et surtout à votre égard, avec une sainteté et une sincérité qui viennent de Dieu, non pas avec une sagesse, mais avec la grâce de Dieu » [Saint-Paul, II, 1, 12].

La première partie de la citation révèle que, selon cette acception, la gloire procède de l'estime de soi, et ne dépend pas de la reconnaissance publique. Lorsque dans les *Passions de l'âme*,

Descartes distingue la gloire de la satisfaction intérieure, il reprend les deux pôles de la notion :

« Ce que j'appelle ici du nom de gloire est une espèce de joie fondée sur l'amour qu'on a pour soi-même, et qui vient de l'opinion ou de l'espérance qu'on a d'être loué par quelques autres. Ainsi elle est différente de la satisfaction intérieure qui vient de l'opinion qu'on a d'avoir fait quelque bonne action. Car on est quelquefois loué pour des choses qu'on ne croit point être bonnes, et blâmé pour celles qu'on croit être meilleures. Mais elles sont l'une et l'autre des espèces de l'estime qu'on fait de soi-même, aussi bien que des espèces de joie. Car c'est un sujet pour s'estimer que de voir qu'on est estimé par les autres » [Descartes, III, article 204, p. 482].

Pareillement à l'estime de soi, la gloire fortifie la subjectivité ; mais, tandis que la celle-là est dans son principe totalement indépendante de la reconnaissance extérieure, celle-ci ne saurait en être séparée. Dans le cas de la gloire, de même que dans le cas de la passion contraire, la honte<sup>1</sup>, le regard des autres – voire l'impression qu'ils nous regardent et nous jugent (l'impression qu'ils nous considèrent, dans les deux sens du terme) –, joue un rôle dynamique pour créer le sentiment que la subjectivité a de sa propre valeur.

« article 206 : De l'usage de ces deux passions.

Or la gloire et la honte ont même usage en ce qu'elles nous incitent à la vertu, l'une par l'espérance, l'autre par la crainte. Il est seulement besoin d'instruire son jugement touchant ce qui est véritablement digne de blâme ou de louange, afin de n'être pas honteux de bien faire, et ne tirer point de vanité de ses vices, ainsi qu'il arrive à plusieurs. Mais il n'est pas bon de se dépouiller entièrement de ces passions, ainsi que faisaient autrefois les cyniques. Car, encore que le peuple juge très mal, toutefois, à cause que nous ne pouvons vivre sans lui, et qu'il nous importe d'en être estimé, nous devons souvent suivre ses opinions plutôt que les nôtres, touchant l'extérieur de nos actions »

La gloire et la honte sont donc susceptibles d'être appréhendées comme des moyens de créer au profit de la subjectivité une dynamique morale qui s'origine dans le jeu de la reconnaissance sociale. Sans que le philosophe s'illusionne sur le caractère absolu ni sur la pertinence de celle-ci, sur sa qualité axiologique propre, il estime toutefois que l'estime populaire dote la subjectivité de certains repères en termes de connaissance de soi. Sans même réellement constituer une fin digne de ce nom, la recherche de la gloire est aperçue comme une voie d'accès à l'existence sage et heureuse, pour un être dont la place n'est pas clairement assignée [cf. Pascal, *Pensée* n°275 : « L'homme ne sait à quel rang se mettre. Il est visiblement égaré, et tombé de son

---

<sup>1</sup>« La honte, au contraire, est une espèce de tristesse fondée aussi sur l'amour de soi-même, et qui vient de l'opinion ou de la crainte qu'on a d'être blâmé. Elle est, outre cela, une espèce de modestie ou d'humilité et défiance de soi-même. Car lorsqu'on s'estime si fort qu'on ne se peut s'imaginer d'être méprisé par personne, on ne peut pas aisément être honteux », Descartes, art. 205.

vrai lieu sans le pouvoir retrouver. Il le cherche partout avec inquiétude et sans succès dans des ténèbres impénétrables »]. Compte tenu de la mobilité fondamentale dans laquelle l'homme évolue, la recherche de gloire peut conduire à ce qu'on nomme en termes cartésiens l'existence « généreuse ». En effet, ce qu'affectent d'ignorer les sceptiques, c'est la valeur du regard d'autrui en termes de potentiel d'estime de soi. Or, « ...l'une des principales parties de la sagesse est de savoir en quelle façon et pour quelle cause chacun se doit estimer ou mépriser » [Descartes, article 152]. Ainsi la « générosité », maîtresse-qualité (article 153) repose-t-elle sur un jugement adéquat relativement à la proportion entre ce que l'on se doit à soi-même et ce qu'on doit aux autres, entre nos mérites et nos devoirs. Parce qu'elle repose sur la louange ou le blâme publics, la gloire du monde produit des effets convergents. Paradoxalement, loin de nous détourner de nous au profit d'une perte du moi démultiplié et désorienté par les images renvoyées par les miroirs sociaux, elle met la subjectivité en situation de déterminer le bon rapport. Loin de ne représenter qu'un succédané de grâce pour un être déchu, la gloire représente donc la voie externe qui permet de parvenir à l'authenticité d'une subjectivité généreuse.

### **3. *Gloire corruption, et « homme démocratique »***

A présent que nous l'avons restituée en fonction de ses deux sources de constitution originelles, nous devons nous demander ce qu'apporte, dans le contexte des sociétés démocratiques, l'étude de la thématique de la gloire. En dépit de leurs différences, les deux traditions tendent à cerner des phénomènes de reconnaissance sociale de la grandeur et par suite de constitution de l'individualité excellente. De son côté, le monde de l'homme démocratique, pour reprendre le diagnostic tocquevillien, paraît dominé par la valeur de l'égalité, en ceci que les anciennes hiérarchies ne sauraient plus valoir en tant que marqueurs sociaux et moyens de distinction. Il semblerait par conséquent que le monde dans lequel évolue l'homme démocratique ne puisse pas fournir à ce dernier des modes de constitution sociale pensables dans les termes anciens ou classiques.

Or, la considération générale de la tendance à l'égalité dans le nouveau rapport social s'assortit même chez Tocqueville d'analyses plus fines portant sur l'importance qu'il convient de donner à un affect vecteur d'une forme étrange d'individualisation tel que l'envie. L'auteur de *De la démocratie en Amérique* a en effet remarquablement mis en lumière la manière dont l'égalité démocratique ne renvoie nullement, en ce qui concerne l'état d'esprit des participants à la vie sociale, à un état apaisé de la conscience des cosociétaires, mais désigne au contraire un état de grande inquiétude relative à la condition sociale et au statut de chaque individualité [Sur l'envie démocratique, cf. Tocqueville, I, 1ère partie, ch. 5, p. 197-198 ; p. 218 ; ch. 9, p. 292, etc.]. La notion

d'envie évoque précisément l'affect fondamental d'un homme démocratique qui n'est jamais capable de saisir a priori la place qu'il lui échoit d'occuper – l'envie est en quelque sorte une des traductions affectives les plus significatives de la situation métaphysique de l'homme démocratique, saisi d'un grand trouble au moment de savoir qui il est. Si l'on examine maintenant la nature de cet affect, on peut remarquer avec Tocqueville qu'il repose sur une confusion des différents plans de l'existence : il semble relever d'un désir d'*avoir* ce que l'autre *a*. Or, l'envieux fait également une supposition : il suppose que ce que l'autre a le constitue comme être. Si bien que la confusion consiste à croire que si nous avons ce que l'autre a, nous serions plus que lui, mieux que lui – et cela, vraisemblablement à partir d'une autre illusion, celle de devenir en quelque façon un autre que ce que nous sommes, tout en restant le même. Le démon de la comparaison habite l'homme envieux. En tout état de cause, l'envie démocratique est une passion malheureuse, ainsi que l'explique Tocqueville :

« Il ne faut pas se dissimuler que les institutions démocratiques développent à un très haut degré le sentiment de l'envie dans le corps humain. Ce n'est point tant parce qu'elles offrent à chacun des moyens de s'égaliser aux autres, mais parce que ces moyens défont sans cesse à ceux qui les emploient. Les institutions démocratiques réveillent et flattent la passion de l'égalité sans pouvoir jamais la satisfaire complètement. Cette égalité complète s'échappe tous les jours des mains du peuple au moment où il croit la saisir, et fuit, comme dit Pascal, d'une fuite éternelle ; le peuple s'échauffe à la recherche d'autant plus précieux qu'il est assez près pour être connu, assez loin pour n'être point goûté. La chance de réussir l'émeut, l'incertitude du succès l'irrite ; il s'agite, il se lasse, il s'aigrit. Tout ce qui le dépasse par quelque endroit lui paraît alors un obstacle à ses désirs, et il n'y a pas de supériorité si légitime dont la vue ne fatigue ses yeux. » [Tocqueville, I, I, ch. 5, « Des choix du peuple et des instincts de la démocratie américaine dans ses choix », p. 197-198]

Si, du point de vue de l'homme démocratique, l'envie concerne les objets possédés par autrui, elle est fondamentalement inextinguible du fait qu'elle *ne s'attache pas* aux objets désirés, qu'elle convoite pourtant sans cesse. Dans l'envie, l'individualité fait donc l'épreuve de son dénuement fondamental, d'un dénuement qu'elle ne peut cependant nullement assumer. Par suite, elle fait office pour l'homme démocratique de révélateur de sa condition, mais il s'agit toujours d'un révélateur indésiré, qui ne saurait valoir pour lui comme moyen d'une conscience claire et distincte de sa condition.

Dans le monde de l'homme démocratique ainsi appréhendé, il nous semble que la catégorie de gloire gagne à être considérée comme une matrice d'intelligence du rapport de corruption. Nous pensons qu'elle en renouvelle substantiellement le propos, en dépassant les limites des deux matrices traditionnelles d'intelligence de la corruption, à savoir la matrice utilitariste et la matrice théologique. La première réduit la relation de corruption à un échange marchand, il est

défini dans les termes d'un rapport d'évaluation coûts-bénéfice ; la seconde la généralise littéralement, faisant de la condition humaine l'effet d'une corruption ontologique. Quant à elle, et fort différemment de ces deux modèles, la matrice socio-morale que nous propose la notion de gloire produit des effets heuristiques tout à fait intéressants, en termes de description des phénomènes aussi bien qu'en termes de prescription des conduites.

La critique pascalienne mérite ici d'être convoquée à nouveau, en ajoutant à notre tableau de la gloire un élément essentiel à la compréhension de cette notion : il convient de restituer le travail de l'imagination à partir des grandeurs d'établissement. Parce qu'elle « dispense la réputation » et « donne le respect et la vénération aux personnes, aux ouvrages, aux lois, aux grands », elle est supplée les limites de la raison, incapable de « mettre le prix aux choses » [Pascal, n°104]. L'imagination grandit aux yeux des hommes les valeurs établies, et les pousse dans la quête de l'estime publique. La subjectivité est aiguillonnée par le désir de gloire<sup>2</sup> ; celle qui parvient à la gloire se sent augmentée, et bénéficie d'une autorité vis-à-vis d'elle-même parce que l'estime publique lui en donne une sur les autres<sup>3</sup>. En retour les effets qu'elle produit sur le corps social doivent être appréhendés dans leur puissance constitutive. La gloire fournit certes une réputation hasardeuse, car, mondaine et historique, elle dépend des attentes d'un public dont le goût est contingent ; mais dans le même temps, la renommée de grandeur ne se réduit pas à une pure et simple illusion, car ses effets sont bel et bien réels.

Le rapport de corruption s'entend de manière générale comme captation et mise sous influence de la chose publique par la volonté particulière. Une approche restreinte, sinon restrictive, du phénomène l'entend comme achat ou vente d'une partie de la chose publique. Une approche plus complète ajoute la dimension somptuaire, laquelle offre à l'individu habile le moyen d'instaurer un rapport d'influence entre sa volonté et la décision publique. Les deux matrices traditionnelles d'intelligibilité apparaissent ici bien moins efficaces que celle de la gloire. En effet, la matrice utilitariste manque les phénomènes de nature somptuaire (car pourquoi, en visant la satisfaction de l'intérêt par le biais de l'échange marchand, sacrifierait-on son bien sans aucune garantie de contrepartie ?). Et la matrice théologique a tellement *étendu* le rapport de corruption qu'elle a fait de l'homme une créature incapable de saisir son véritable intérêt. La matrice socio-politique ou imaginative permet de saisir de quelle manière le corrupteur – serait-il le généreux donateur, le donateur à perte – se grandit par le biais de l'estime publique. Stricto sensu, on pourrait dire que la corruption débute avec l'attestation publique de la grandeur, car l'effet de celle-ci revient à placer le

---

<sup>2</sup> Pascal, n°149 : « *La gloire* – L'admiration gâte tout dès l'enfance : Oh ! Que cela est bien dit ! Oh ! Qu'il est bien fait ! Qu'il est sage ! Etc.

Les enfants de Port-Royal, auxquels on ne donne point cet aiguillon d'envie et de gloire, tombent dans la nonchalance ».

<sup>3</sup> *Ibidem*, n°278 : « *Grandeur de l'homme*. – Nous avons une si grande idée de l'âme de l'homme, que nous ne pouvons souffrir d'en être méprisés, et de n'être pas dans l'estime d'une âme ; et toute la félicité des hommes consiste dans cette estime ».

jugement personnel sous une influence tutélaire ; dans la vie sociale normale – c'est-à-dire, dans nos démocraties modernes, dans le cadre d'un régime médiatique aussi constant que démesuré –, la figure du grand personnage magnétise les capacités imaginatives de chacun.

« Il faudrait avoir une raison bien épurée pour regarder comme un autre homme le Grand Seigneur environné, dans son superbe sérail, de quarante mille janissaires »<sup>4</sup>.

En adoptant la matrice imaginative, une intelligence complète du rapport de corruption intègre donc : les effets constituant de l'imagination individuelle dans la construction de la personnalité publique ; la dimension somptuaire du rapport de corruption, c'est-à-dire sa nature non strictement économique ; l'idée que les échanges sociaux ne sont pas, dans leur principes, absolument réductibles à l'avantage des intérêts particuliers. Mais elle offre encore le moyen de saisir la naissance du politique comme celle d'un *espace symbolique*, où ce qu'on vient chercher relève moins de l'ordre de l'économie marchande et de l'enrichissement que de celui de la valorisation symbolique des attributs sociaux de la distinction et de la reconnaissance de l'influence qu'on est capable d'exercer sur la société. Dans le fil de l'analyse pascalienne, l'indétermination de l'objet précis de la gloire la qualifie justement comme un remarquable vecteur de sens moral et politique : « *Métiers*. – La douceur de la gloire est si grande, qu'en quelque objet qu'on l'attache, même à la mort, on l'aime »<sup>5</sup> ; comme tout ou presque peut faire gloire, tout ou presque peut cristalliser le désir politique de sens.

Un point remarquable est qu'un penseur tel que Spinoza, pourtant fort éloigné des thématiques théologiques inspirées du christianisme, a lui aussi développé une puissante analyse du pouvoir qu'on exerce par le biais « glorieux » de la possession et de la distribution somptuaire. Dans l'*Ethique*, Spinoza suggère combien les affects d'ambition et de gloire sont fondamentaux, du fait qu'ils rapportent l'homme à l'homme de manière passionnément rivale. « Si nous imaginons qu'une chose semblable à nous et à l'égard de laquelle nous n'éprouvons d'affection d'aucune sorte éprouve quelque affection, nous éprouvons par cela même une affection semblable » (Spinoza 1965, proposition 27 du livre III). Œuvrant tel un véritable « opérateur de constitution des affects » (selon l'expression de C. Lazzeri<sup>6</sup>), il existe une loi de l'imitation affective qui repose sur l'activité de l'imagination. Or, si la logique de l'émulation semble particulièrement intéressante au philosophe hollandais, c'est qu'elle dote la société d'un dynamisme passionnel lui permettant de

---

<sup>4</sup>*Ibidem*, n°104.

<sup>5</sup>*Ibidem*, n°154.

<sup>6</sup> Cf. Lazzeri, p. 79 : « L'imitation des affects peut être comprise comme un véritable « opérateur » de constitution des affects capables de définir aussi bien des rapports de coopération entre les hommes que des rapports de conflits ».

fortifier les conatus par ce qu'on pourrait nommer de « mauvaises raisons ». L'influence de passions et de l'imagination renforce à sa manière la puissance humaine d'agir. L'analyse spinoziste de la notion de gloire révèle à ce propos quelques surprises. En la traitant comme il le fait, Spinoza retrouve quelque chose de la tradition latine païenne, qui la valorisait en tant que vertu éminemment sociale : le glorieux est celui qui, par ses hauts faits, mérite un surcroît de reconnaissance de la part d'autrui, il appelle l'admiration de ses concitoyens par la manifestation de ses vertus au moment opportun (par exemple au combat). Du point de vue qui est celui de Spinoza, il faut parler à propos de la gloire d'une illusion à la fois structurante pour l'individu et féconde pour la société. Dans la passion de gloire, nous imaginons qu'autrui nous considère comme grand ; nous projetons donc par imagination sur nous-mêmes une certaine grandeur que nous prêterait autrui, et par là nous nous fortifions par imagination. L'impression de gloire résulte donc d'un travail de construction de notre propre éminence, et par conséquent d'une « autoglorification ». Or, cette autoglorification ne doit pas (ou pas seulement) être comprise comme un sentiment de délectation intime : elle engendre un véritable travail de la subjectivité à l'égard d'autrui, lequel fait office de relais nécessaire en vue d'une reconnaissance certes illusoire ou hypothétique (car il n'est pas certain qu'autrui nous prête effectivement autant de crédit que nous croyons), mais qui constitue bel et bien une reconnaissance de soi par soi. Grâce au travail de l'imagination, les passions ont donc une capacité de socialisation même dans la mesure où elles produisent des satisfactions imaginaires et même si elles sont des représentations confuses ou inadéquates de ce que nous sommes en réalité.

La philosophie contemporaine a montré les enjeux recouverts dans les sociétés démocratiques par la dimension de la reconnaissance<sup>7</sup>. Or, par sa théorie de l'imitation, on pourrait dire que Spinoza a eu l'intuition de ce type de phénomène ; c'est ce que suggère la mise au premier plan de la valeur sociale de l'ambition, entendue comme compétition symbolique. Alexandre Matheron suggère que le développement spinoziste de ce thème a son origine dans la lecture du chapitre XX du *Léviathan* de Hobbes, dans la détermination par ce dernier de la relation dominant-dominé dans ce qu'il nomme la « république d'acquisition » (*Commonwealth by Acquisition*). Une telle filiation est possible, à condition de considérer que le philosophe hollandais a totalement réinterprété le schéma de la relation de subordination dessinée par l'Anglais, et qu'il l'a complexifiée au point de la dévoyer complètement. Chez Hobbes, en effet, la question de la reconnaissance paraît *entièrement subordonnée* au rapport de domination ; il établit une relation structurelle entre le fait d'avoir la vie sauve et le devoir d'obéir à un maître magnanime.

Pour sa part, Spinoza tente d'établir une logique de la reconnaissance qui implique non pas la négation, mais le *dépassement* de la logique de domination directe – le fait que certains hommes

---

<sup>7</sup> Voir par exemple, et selon des réquisits philosophiques variés, Taylor, Honneth et Ricoeur.

dominant d'autres est une des modalités de la reconnaissance, non le principe de celle-ci. Si les hommes dominés par les passions se confrontent bel et bien, ils le font sur le mode d'une compétition symbolique médiatisée par la possession de biens ou par l'investissement de situations socialement valorisés. C'est pourquoi la recherche de la gloire paraît constituer le principe de la lutte intersubjective, bien davantage que le rapport de domination. Elle se manifeste phénoménalement par ce véritable moteur du comportement qu'est l'ambition : « L'ambition est un désir immodéré de gloire », c'est-à-dire « un désir par lequel *toutes les affections sont alimentées et fortifiées* » [Spinoza 1961, 1 : III, « Définition des affections », § 44 et Explication, p. 213 ; c'est moi qui souligne]. Le couple ambition-désir de gloire dynamise toutes les autres passions, en ceci que, nous forçant à vouloir plaire aux autres, il nous incline à subordonner nos conduites au désir d'autrui. Cependant l'ambition n'est pas une allégeance directe à autrui ; comme elle consiste à vouloir fortifier le *conatus* individuel, elle engage ce dernier dans une activité destinée à s'attirer l'admiration d'autrui. Une telle disposition naturelle engage les hommes dans une compétition dont la vertu peut être le fruit, ainsi que le précise le *Traité politique* dans une référence explicite à l'*Ethique* : « Rien n'excite plus à la vertu que l'espoir permis à tous d'atteindre aux plus hauts honneurs, car tous nous sommes mus principalement par l'amour de la gloire ainsi que je l'ai montré dans mon *Ethique* » [Spinoza, 1966, VII, 6].

On pourrait donc affirmer que Spinoza a vu les effets à la fois socialement intégrateurs et moralement stimulants de la compétition honorifique : au moment précis où l'Europe découvrait le capitalisme et allait confondre poursuite de l'intérêt individuel et constitution du *self*, il a exploré une voie très différente, tournée vers la construction de soi à travers les relations socio-imaginaires apportées par la gloire. Tout se passe donc comme si la recherche intéressée de biens, typique de ce qu'on a appelé l'« individualisme possessif » des modernes, passait moins par le souci matériel de s'approprier que par la volonté d'imposer à autrui une réussite qui vaut comme un moyen d'agir sur l'imagination de ce dernier. Pourtant, le penseur hollandais n'est nullement dupe des effets néfastes de la recherche de la gloire. Si sa théorie des affections permet de rendre compte d'une certaine logique passionnelle, dont il ne déplore pas l'existence mais dont il envisage les effets réels dans leurs conséquences positives sur la sociabilité et même sur l'émulation à la vertu, son sens politique le pousse à souligner à la fois l'efficacité de la recherche des honneurs du point de vue de l'art de gouverner, et les dangers qu'une telle quête fait peser sur l'esprit civique (cf. Spinoza, 1966, X, 8).

On peut, pour finir, souligner l'ambiguïté de la notion de gloire. L'estime publique sur quoi se fonde la gloire repose certes sur un effet d'imagination, mais elle est aussi promotion d'une certaine grandeur socialement définie. Par suite, la gloire dote le corps social d'une échelle dont la pertinence consiste à redimensionner les mérites et les talents individuels. Fausse vertu du point de

vue de valeurs purement morales, la gloire manifeste cependant, de par la puissance de configuration du jeu imaginatif sur la sphère sociale, un dynamisme passionnel peu assignable à la logique des calculs. Ainsi le glorieux fournit-il au monde qui l'estime une étrange norme de la grandeur socio-morale ; son effet sur les mœurs est incontestable, et pourtant cet effet est produit par une personnalité précisément hors d'échelle par rapport aux hommes normaux. Il n'est pas étonnant que, en ce qui concerne le cas de figure (historiquement récurrent dans les sociétés de publicité) où surgissent des individus charismatiques qui réussissent à s'imposer aux autres par leur prestige social et moral, le réétalonnage des mœurs sociales se produise précisément dans les moments de crises historiques profondes. C'est en effet dans le rapport de la politique à l'histoire que la question de la grandeur est posée, et que se produit le surgissement d'individu supposés glorieux dont on attend qu'ils soient capables, grâce à l'exemple fourni par leurs entreprises démesurées, de redonner du sens au rapport de l'homme ordinaire à son action.

### **Bibliographie**

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1990.

Saint-Augustin, *La cité de Dieu*, dans *Œuvres*, tome II, trad. sous la dir. de L. Jerphagnon, Paris, Gallimard, 2000.

Azoulay (Vincent), *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004.

Cicéron, *De Inventione*, trad. G. Achard, Paris, Les Belles Lettres, 1994.

Chaline (Olivier), 1999 : « De la gloire », *Littératures Classiques*, n°36, 1999, p. 95-108.

Chaline (Olivier), 2001 : avant-propos du dossier « La gloire à l'époque moderne », *Histoire, économie et société*, n°2 – 2ème trimestre 2001.

Descartes (René), *Traité des passions de l'âme*, édition Adam et Tannery, tome XI.

Finley (Moses), *L'invention de la démocratie. Démocratie et politique en Grèce et dans la Rome républicaine* [1983], trad. J. Carlier, 1985.

Honneth (Axel), *La lutte pour la reconnaissance*, trad. fr. p. Rusch, Paris, Le Cerf, 2000.

Lazzeri (Christian), *Droit, pouvoir et liberté. Spinoza critique de Hobbes*, Paris, P.U.F., 1998.

Lida de Malkiel (Maria Rosa), *L'idée de gloire dans la tradition occidentale. Antiquité, moyen âge occidental, Castille*, trad. S. Roubaud, Paris, Klincksieck, 1968.

Mollat (Donatien), article « Gloire » dans Xavier-Léon Dufour (dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Le Cerf, 1977.

Pascal, *Pensées*, édition Chevalier, Paris, Gallimard, 1962.

Saint Paul, *Épîtres aux Corinthiens*, dans La Bible, trad. Louis Segond.

Ricoeur (Paul), *Parcours de la reconnaissance. Trois études*, Paris, Stock, 2004.

Spinoza (Baruch), 1965 : *Éthique*, trad. Ch. Appuhn, *Œuvres*, tome III, Paris, Flammarion, « GF », 1965.

Spinoza (Baruch), 1966 : *Traité politique*, trad. Ch. Appuhn, *Œuvres*, tome IV, Flammarion, « GF », 1966.

Taylor (Charles), *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, [1992], trad. fr. D.-A. Canal, Paris, Aubier, 1994.

Tocqueville (Alexis de), *De la Démocratie en Amérique*, Paris, Robert Laffont, 1986.

Veyne (Paul), *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, Le Seuil, 1976.