

Le pouvoir



13 JANVIER 2021

Il paraît difficile d'interroger la nature du pouvoir, mais l'interrogation est indispensable tant le pouvoir semble aujourd'hui omniprésent. Ce paradoxe n'est guère une surprise puisqu'on croit *voir* le pouvoir à tous les niveaux de l'existence, partout, dans toutes les dimensions de la vie quotidienne, sous des formes d'une exceptionnelle diversité. Le policier, le professeur, le journaliste, le notable, le délégué syndical, l'entrepreneur, le politique, etc. Toutes ces formes varient la perception que nous avons du pouvoir et feraient presque oublier qu'une unité vient transcender les formes empiriques du pouvoir pour caractériser ce concept. Le pouvoir se rend sensible par ces formes matérialisées, mais il existe indépendamment d'elles et les subtilités de la langue ajoutent à cette difficulté. Il y a *pouvoir*, le verbe, et *le pouvoir*, verbe substantivé ; que désigne donc ce dernier ? S'agit-il d'une entité substantielle ? s'agit-il de l'acte ou de son résultat ? s'agit-il d'une puissance dont l'actualisation dépend d'un besoin particulier ? Le pouvoir peut-il être tout à la fois réalité et virtualité ? Toute la *métaphysique* du pouvoir semble s'étendre entre la possibilité logique et la possibilité réelle, entre ce qu'il ne m'est pas impossible de faire et ce qu'il m'est possible de faire *hic et nunc*.

Il y a donc la puissance, *dunamis*, et l'acte, *energeia*. Avoir le pouvoir de, c'est être capable de : le médecin a le pouvoir de guérir les malades et c'est là son but, la fin identifiée de sa nature propre, en quelque sorte son essence ; en tant que médecin, sauf cas d'empêchement, il fera passer son pouvoir à l'acte. Car qui croirait au pouvoir du médecin si celui-ci ne le traduisait pas en acte ? Pour accéder à la reconnaissance, à la visibilité, celui qui le détient doit produire des signes artificiels qu'on nommera les insignes du pouvoir. Typiquement, ce sont les « uniformes », les galons, les soutanes, les mules, les blouses blanches, les écussons, les hermines, les fleurs de lys, et même les lieux dont l'architecture est chargée de symboles : l'ensemble impose le respect, subjugué l'imagination, et « tout cet appareil auguste était fort nécessaire »¹. Si les apparences du pouvoir ont cette efficacité, c'est peut-être pour dissimuler la piètre effectivité du pouvoir lui-même, et même l'esprit s'attache à la symbolique du pouvoir par négligence pour sa réalité. Ces apparences peuvent donc tromper, plus que jamais, mais parfois l'acte de pouvoir s'exerce en retour sur le pouvoir qui le produit d'abord, car l'armée qui cesse de s'entraîner paraît en perte de puissance. Si le pouvoir est « l'ensemble des moyens présents d'obtenir quelque bien apparent futur »², alors l'intrinsèque logique du pouvoir est celle de l'accroissement indéfini, puisqu'il doit croître pour se pérenniser ou se pérennise dans la croissance. L'acte de pouvoir a la double fonction d'entretenir et de rendre sensible – perceptible – le pouvoir.

Enfin, l'acte révèle aussi la puissance dans sa vérité, en tant qu'elle est la direction de son exercice. Le pouvoir présente là son ambiguïté : qui détient le pouvoir de guérir détient le pouvoir de nuire, de faire périr ; qui peut répandre le bien dans son pays peut le laisser aller à sa perte. Le pouvoir articule donc les puissances contraires et s'actualise selon les différentes intentions : il appartient au domaine des moyens, non au domaine des fins. Le pouvoir serait-il alors moralement neutre ? Sans la volonté, le pouvoir ne semble rien d'actuel. La volonté elle-même doit être comprise au prisme de la fonction examinée : art médical, art militaire, art politique,

¹ Pascal, Blaise. *Pensées*. Pocket, 2004.

² Hobbes, Thomas. *Léviathan*. Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.

etc. Quand donc est-il opportun de mettre en œuvre un acte de pouvoir, toujours en réserve ? quand donc et dans quelles circonstances l'exercice de la puissance devient-il nécessaire à la réalisation d'objectifs donnés ? Si la puissance est la somme des moyens actuels et mobilisables en vue d'un objectif futur, la prudence apparaît seule comme capable d'articuler la virtualité du pouvoir et sa réalité, entretien et dialogue permanents de la *Virtù*.

Le pouvoir de faire n'est pas le travail. Tous deux viennent donner une forme, une structure signifiante à une matière, mais la maîtrise exercée diffère de l'un à l'autre. Le travail s'applique à la résistance d'un matériau, il en connaît les lois et les utilise au mieux. Le pouvoir paraît ignorer les déterminations naturelles, semble capable de les transcender. Le pouvoir ne se réduit pas aux règles universellement transmissibles de son exercice, ni au travail appliqué par la médiation des instruments à la matière qu'il informe : les outils de l'agent paraissent toujours disproportionnés, absolument, entre les objectifs et les modalités d'utilisation et cette discordance vient fonder la mystique du pouvoir et déployer son caractère ésotérique. La Création *ex nihilo* est la forme paradigmatique de cette mystique, puisque la disproportion est absolue entre les moyens déployés et l'objet créé. Seul le pouvoir suprême témoigne de son omnipotence quand il s'exerce dans l'immédiateté, sans modèle. Cet exemple du pouvoir divin est l'idée cardinale, limite, qui doit orienter toute réflexion sur le pouvoir. C'est par contraste avec l'impuissance de l'homme que le récit mythologique des prouesses des dieux, que la tradition catholique des miracles prennent leur sens : le pouvoir de l'homme n'est ni incompréhensible, ni incommensurable. La pensée du pouvoir est une pensée de la maîtrise.

C'est alors que le thème éculé du « pouvoir » de la raison sur les passions permet d'initier la réflexion. Nous connaissons deux modèles de maîtrise : le premier se caractérise par la violence exercée par une partie dominante sur une partie dominée ; le second se fonde sur la douceur et la concertation, sur le convaincre plutôt que sur le contraindre. Le premier s'appuie sur la force, l'autre prend appui sur la persuasion. La maîtrise revêt le même sens, qu'elle épouse la nature et ses inclinations ou préfère les brusquer et les contourner. Ce qui commande en l'homme, c'est toujours ce qui est le plus *digne* d'exercer la suprématie : l'*hegemonikon* des stoïciens, la partie supérieure de l'âme chez Platon, en un mot la raison qui est seule capable d'édicter des lois, des principes, des ordres de conduite. Cette tradition veut que le principe de justice s'exprime par la loi quand celle-ci suit la raison et qu'ainsi le pouvoir s'installe dans la durée. Les désirs erratiques, non hiérarchisés, malmènent l'âme et l'entraînent dans l'instabilité, ils ne peuvent la conduire à l'ordre et à la tranquillité. L'intempérance gagne le cœur de l'homme quand la raison est absente et n'édicte pas ces critères de la discipline qui conduit à la paix. Cette paix est d'abord intérieure, c'est l'harmonie raisonnable et la sélection des désirs ; elle est aussi extérieure, car la raison m'empêche de désirer et vouloir ce qui m'est nuisible autant que ce qui est nuisible à la communauté. Le pouvoir commande donc, et ce faisant il installe un ordre ; cet ordre suppose que chaque chose soit à sa place, le dominant et le dominé, le dirigeant et le dirigé. Le pouvoir impose sa loi et par cette loi, il s'impose.

Alors la puissance, qui est « pouvoir de », devient « pouvoir sur » : maîtriser ses passions, c'est exercer un pouvoir « sur » soi, condition première à l'exercice d'un pouvoir sur autrui, à en croire les Anciens et Auguste :

*Je suis maître de moi comme de l'univers ;
Je le suis, je veux l'être, Ô siècles, ô mémoire,
Conservez à jamais ma dernière victoire !³*

La dialectique hégélienne du maître et de l'esclave prolonge ce postulat car le maître est assez vaillant pour se hisser loin au-dessus des déterminations naturelles, élévation qui lui donne le droit de faire de l'esclave sa chose, puisqu'il a vaincu sa peur de la mort et dompté sa nature animale. L'esclave doit obéir au maître car il n'a pas quitté le monde des nécessités immédiates, car il n'a pas su domestiquer sa crainte⁴. Quand les hommes demeurent incapables d'exercer sur eux-mêmes un pouvoir suffisant, comment pourraient-ils obéir à la loi naturelle inscrite en eux ? Il leur est nécessaire de recourir à un « pouvoir commun », à en croire ce que la patristique nous enseigne de la condition de l'homme après la « Chute » : il fallait un homme pleinement

³ Corneille, *Cinna*, Acte V, scène 3.

⁴ Hegel, G.F. *Phénoménologie de l'esprit*. Aubier, 1991.

innocent pour que la loi naturelle s'appliquât pleinement ; il n'était pas nécessaire à l'homme de contraindre l'homme. Gouvernement, esclavage, propriété privée, rien de tout cela n'existait. L'homme « loup » pour l'homme, c'est la rançon du péché ; l'orgueil, qui ignore l'égalité naturelle des hommes, est signe de la corruption originelle de l'homme. Adam commandait à son propre corps, puisqu'il voulait ce que Dieu voulait et commandait ; il exerçait sa domination sur les autres créatures, irrationnelles. Dès lors qu'il se détourna du commandement divin, l'homme devint impuissant, esclave, alors même qu'il croyait affirmer sa puissance et son autorité. D'après saint Augustin, la *libido* est le premier symptôme du désordre. Il s'opéra donc une inversion des rapports entre pouvoir et volonté : le premier n'est plus la conséquence d'une volonté obéissante, puisqu'il devient un outil pour la contraindre à l'obéissance. Gouverner par la parole est alors insuffisant pour restaurer l'ordre perdu et la discipline devient nécessaire à l'œuvre de persuasion. Le rôle du gouvernement devient alors répressif, essentiellement : la paix ne se retrouve qu'au moyen de la coercition.

Le pouvoir au prisme de sa nature

Pouvoir sur soi et pouvoir sur autrui entretiennent des rapports qui éclairent les liens de la puissance au pouvoir, de la *potentia* et de la *potestas*. L'une est ce que l'on peut faire, l'autre ce qu'il est permis de faire. La puissance est une compétence naturelle ou instrumentale, qui s'exerce sur le domaine des corps ou des choses, tandis que le pouvoir s'exerce sur des volontés. Celles-ci s'unissent ou s'opposent librement, coopèrent ou résistent. Il faut noter ici qu'évoquer le « pouvoir » de l'homme sur la nature est un propos d'essence abusive. Toute analogie entre la puissance et le pouvoir l'est peut-être : cela suppose que les volontés sont « souples », « ductiles », disposées à ployer au gré des volontés du pouvoir. L'autorité qui se fonderait sur une telle pratique prendrait le nom de la tyrannie, puisqu'elle vient nier la singularité de la volonté et la médiation instaurée par elle entre commandement et obéissance. La matière sur laquelle la puissance s'exerce ne peut ni approuver, ni désapprouver, ni obéir, ni désobéir : telle pratique n'est pas un véritable pouvoir, car le pouvoir doit « influencer ». Il doit faire agir l'autre conformément à ses volontés, en d'autres termes faire faire ce qu'autrui ne ferait pas de lui-même et spontanément. Il y a là une tension entre l'opportunité et le risque : opportunité quand la volonté s'approprie les fins du pouvoir et s'en fait le moyen ; risque quand refus et révolte demeurent possibles.

Nous touchons là à la question de l'influence. Elle est ce gouffre terrible où la philosophie politique s'abîme, s'inquiète. Considérez qu'il en va de même en physique, car les notions de force et d'action à distance semblent condamnées à ne jamais connaître les luminosités de la certitude, et en métaphysique, car l'action de l'âme sur le corps est aussi difficile à comprendre que l'articulation de la volonté générale à la force publique. Toutefois cette influence, pourtant privée d'une assise théorique, donne à la réflexion le nécessaire pour comprendre le caractère pluridimensionnel du pouvoir : paternel, car l'autorité exercée sur les enfants influence leur éducation et leur développement ; économique, car la force de travail d'un homme est l'outil d'exécution de la conception d'un autre homme ; culturel, car les médias de masse imposent une vision du monde et informent l'opinion publique ; spirituel, car le prestige et la confiance accordée par l'intime emportent parfois l'adhésion du sujet sur qui s'exerce le pouvoir ; social enfin, car certains hommes s'arrogent un pouvoir d'influence sur des groupes, dans des rapports qui prennent les formes du clientélisme. Le pouvoir tient de ces concepts qui déploient une aura symbolique très forte et très impressionnante : il *impose* le respect, ce qui n'a rien d'étonnant.

C'est pourquoi le pouvoir politique fait office de substance paroxystique du pouvoir, puisqu'il exige sans transiger sa justification – il est de ces pouvoirs qui peuvent demander à l'individu le sacrifice de soi – tout autant qu'il est lui-même justification de tous les dérivés de domination qui émanent de lui.

Le pouvoir est-il toujours l'expression d'un « droit du plus fort » ? Il est vrai que la force préside à l'apparition d'un pouvoir nouveau comme au maintien d'un pouvoir existant. Le pouvoir installé doit durer et se préserver des ferments de la révolution, de la sécession, même quand celles-ci ont été à l'origine de l'accession à la suprématie. La violence tient dans l'histoire un rôle double, fondateur et permanent, puisqu'elle

paraît instituer et perpétuer tout à la fois. Toutefois, la violence qui inaugure et la violence qui maintient sont dissemblables : elle subit une métamorphose importante, puisque de violence imprévisible et passionnelle, elle devient violence instrumentale fondée sur le châtement, le droit. Chez Machiavel, sottement considéré comme l'apôtre de la violence politique, le Prince doit être lion et renard, violent et rusé, selon les contingences de la fortune, pour acquérir et conserver son pouvoir, selon les rapports entretenus par le Prince, le Peuple et les Grands⁵. Quand elle est injuste et se répète, la cruauté excite la haine du peuple contre son prince, qui doit, pour se maintenir à sa place et conserver son autorité, développer une économie de la puissance, c'est-à-dire affiner la pratique et la logique de la violence par la mesure, déterminer les cibles et les opportunités. L'exercice du pouvoir n'est jamais l'exercice intempestif de la force, de la contrainte, de la coercition.

Quand il est privé des moyens d'imposer le respect, le droit ne peut assurer les conditions de son plein exercice. Nous observons que pour se pérenniser, le pouvoir issu de la force a toujours besoin de la justice, il doit prendre appui sur un discours qui est à la fois mise en scène et justification. Pascal affirme en ce sens : « la justice sans la force est impuissante ; la force sans la justice est tyrannique. La justice sans force est contredite, parce qu'il y a toujours des méchants ; la force sans la justice est accusée. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force. »⁶ C'est d'autant plus compréhensible qu'il y a de l'intérêt, pour ceux qui s'imposent par la force, à faire oublier la violence originelle de leur accession au pouvoir, substituant aux liens de la nécessité les ficelles de l'imagination, car le masque du droit propose un visage irénique, quand les regards de la violence sont toujours ceux de Méduse. Quand le pouvoir s'installe, la violence s'efface dans l'oubli.

Où situer la légitimité du pouvoir ? Est-il raisonnable d'associer l'influence qu'il exerce à une forme d'assujettissement ? La force comme appui du pouvoir n'est pas suffisante, il faut ménager les conditions d'une soumission volontaire qui ne se peut identifier à la crainte – d'ailleurs, les dictatures déploient toujours, pour justifier la légitimité de leur violence ou la dissimuler, un appareil de propagande. Tout pouvoir se veut légitime ou, plus précisément, veut se « dire » légitime. Il y a là comme un hommage de la violence à la justice : « le plus fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître, s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir »⁷. Le « droit du plus fort » doit alors être compris comme une sottise : une force qui dépasserait la première lui succéderait dans son droit, l'effet cessant avec la cause. « Qu'est-ce qu'un droit qui périt quand la force cesse ? » La force ne fait pas le droit et l'obligation d'obéir ne tient que devant les « pouvoirs » légitimes. Là est l'enjeu de notre propos : la volonté doit se soumettre pour permettre l'exercice du pouvoir, et c'est l'énigme de la « servitude volontaire », car pourquoi obéir ?

Les premières réponses sont d'ordre psychologique, comme l'analyse Cicéron : nous nous soumettons à l'autorité et au pouvoir d'autrui, conduits « par la bienveillance qu'on nous témoigne, par l'importance des bienfaits reçus, par la supériorité en valeur, par l'espoir d'un profit à en tirer, par la crainte d'être portés à l'obéissance, par l'attente d'un don généreux, par les promesses qu'on nous fait, par vénalité »⁸. L'espoir, l'amour, la crainte sont autant de motivations à l'obéissance. Certains ont même imaginé un désir d'être commandé, dans le cadre des théories psychanalytiques de la demande de domination⁹. C'est le pouvoir de fascination des grands hommes, du grand homme qui procède de la figure psychanalytique du père¹⁰. On obéit aussi pour commander à son tour, on accepte les fers pour pouvoir en donner, plus tard. C'est l'analyse rousseauiste : « il est très difficile de réduire à l'obéissance celui qui ne cherche point à commander, et le politique le plus adroit ne viendrait pas à bout d'assujettir des hommes qui ne voudraient qu'être libres »¹¹. Pour parvenir à ses fins, la soif de pouvoir est-elle capable d'imaginer des stratégies détournées qui incluraient la soumission et l'obéissance ? On imagine volontiers la tautologie du pouvoir – car la seule façon de conserver le pouvoir serait de l'accroître – et l'abandon complet de toute téléologie du pouvoir. C'est la proposition de

⁵ Machiavel. *Le Prince*, IX. Robert Laffont, 2018.

⁶ Pascal, Blaise. *Pensées*. Pocket, 2004.

⁷ Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social ou principes du droit politique*. (I, 3) Librairie, 2017.

⁸ Cicéron. *Traité des devoirs*, II-VI-22. Mille Et Une Nuits, 2010.

⁹ Reich, Wilhelm. *La psychologie de masse du fascisme*. Payot & Rivages, 2001.

¹⁰ Freud, Sigmund. *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Presses Universitaires De France, 2011.

¹¹ Rousseau, Jean-Jacques. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Flammarion, 2008.

Hobbes, car l'inclination générale de l'homme est ce désir perpétuel, interminable, d'acquiescer du pouvoir, désir qui ne s'éteint qu'avec la mort¹².

L'analyse psychologique ne peut cependant expliquer et justifier l'obéissance au pouvoir en général, elle ne peut que servir à comprendre l'obéissance à un pouvoir particulier. Les cas individuels de soumission se peuvent entendre grâce à elle, mais elle ne rend jamais compte de l'obéissance comme phénomène universel. L'analyse logique s'impose ici pour penser le pouvoir, dans le cadre particulier de la rationalité politique où la *légitimité* importe bien davantage que la *vérité*. Les motifs de l'obéissance se distinguent de ses mobiles, tout comme les raisons qui la justifient sont à distinguer des passions qui la suscitent. Max Weber¹³ identifie trois types de légitimation en tentant de mêler en une même typologie les mobiles et les motifs : rationnelle, charismatique ou traditionnelle. L'autorité dispose ainsi d'un fondement interne dans la loi, dans la personnalité du chef ou dans la coutume, fondement qui ne se réduit pas à une passion ou à un intérêt du sujet qui se soumet.

Le pouvoir au prisme de ceux qui l'exercent

Par nature, celui qui commande peut être le réceptacle du fondement de la domination et du pouvoir exercé. Platon énumérait¹⁴ les sources du droit à commander autrui : la paternité, la naissance, l'âge, la possession d'un esclave, la force, le savoir, le tirage au sort. On notera que ces autorités s'exercent toujours sur leurs opposés : le père sur les enfants, le bien-né sur les autres, l'ancien sur le jeune, le maître sur l'esclave... Ces différents titres n'assurent point la constitution d'un principe d'autorité : cette pluralité entraîne des différences irréconciliables, est source de sécession et Platon fait donc l'éloge de la constitution spartiate qui a réduit chaque pouvoir à sa « juste mesure » en adaptant le mode de désignation. C'est l'idée qu'un État bien ordonné doit être caractérisé par une juste répartition des pouvoirs et par l'éducation adéquate des magistrats en vue de leur office. Par exemple, ils peuvent être choisis parmi les meilleurs d'entre les plus âgés, car leur intelligence et leur compétence ne font aucun doute, ni leur dévouement à la chose publique. Parce qu'ils sont réputés capables de résister à la corruption, à la tentation, parce qu'ils font preuve de noblesse morale, parce qu'ils sont amis de la vérité et de la justice, parce qu'ils ont la sagesse pratique de la philosophie, ces hommes sont dignes de commander aux autres. Chez Platon, la nature ou la divinité a mêlé de l'or à la substance de ces hommes, pour en faire les gardiens de la Cité. La question du choix des gouvernants n'est que plus brûlante, quand l'artifice divin se fait indisponible. Aristote, devant l'impossibilité d'un critère incontesté, réfléchira la question autrement et proposera des solutions très éloignées, puisqu'il conclura que le pouvoir n'est pas un bien qui se partage et que la justice distributive attribue selon tel ou tel critère de supériorité¹⁵. Selon Aristote, pour accomplir l'isonomie et la pleine existence du citoyen, c'est-à-dire l'égalité devant la loi et l'égalité dans la participation au pouvoir, l'organisation des magistratures doit opérer l'alternance des gouvernants et des gouvernés, car celui qui doit commander doit savoir obéir. C'est en quelque sorte présupposer la supériorité de la décision prise au terme d'une délibération commune à la décision d'un chef politique gardien du savoir, à la décision d'une aristocratie des hommes sages et vertueux.

C'est aussi envisager le pouvoir comme distribué d'après la représentation politique des différentes classes sociales de la cité ; plusieurs régimes sont alors possibles, plusieurs constitutions « droites » sont discutables et sont encore aujourd'hui l'objet central de la pensée politique. Si la démocratie garantit l'égalité et la liberté, elle peut subir l'indiscipline du peuple qui menace de transformer l'égalité en asservissement et la liberté en licence. C'est pourquoi la tradition européenne a, un temps, préféré l'ordre assuré par d'autres formes de gouvernement, à l'instar de la monarchie héréditaire, soit qu'elle y ait vu un choix approuvé par la nature et l'autorité divine, comme chez Bossuet, soit qu'elle y ait vu la réponse idoine aux troubles source de guerre civile, comme chez Pascal. La monarchie héréditaire a même été considérée comme l'expression rationnelle de l'immanence de

¹² Hobbes, Thomas. *Léviathan*. Librairie Philosophique J. Vrin, 2004.

¹³ Weber, Max. *Le savant et le politique*. 10-18, 2002.

¹⁴ Platon. *Les Lois*. Ellipses, 2006.

¹⁵ Aristote. *La Politique*, III, 10-13. J. Vrin, 1989.

l'État, puisque « la personnalité de l'État, sa certitude de soi – cet élément dernier qui supprime dialectiquement toutes les particularités dans la simplicité du Soi, qui interrompt la considération des raisons et des contre-raisons entre lesquelles on balance sans fin et conclut par un *Je veux* et commence toute action et toute réalité effective – n'est effectivement réelle que comme une personne, *le Monarque* »¹⁶.

Si choisir ceux qui détiennent l'autorité est difficile, c'est qu'il est difficile mais nécessaire de conférer à ce choix sa légitimité. La démocratie a remplacé l'aristocratie de la naissance par une forme de méritocratie du concours pour sélectionner ses élites : tel choix n'a été possible, et pérenne, qu'au gré des changements d'une époque qui ont déplacé les centres de la légitimité, de la naissance vers l'éducation. La question, toujours irrésolue, demeurera vive tant qu'il y aura des hommes pour obéir et d'autres pour gouverner.

Mais « qui gouverne » importe moins que « pourquoi obéir », puisque la reconnaissance d'une autorité compétente n'implique jamais de s'y soumettre. Nul homme n'a d'autorité naturelle sur son semblable, à la manière de la force gravitationnelle, et nulle force ne produit aucun droit : ce sont les prémisses du contractualisme qui pose qu'il n'y a que les conventions pour socle de toute légitime autorité parmi les hommes. Auparavant, l'autorité paternelle était la source, le modèle naturel de l'autorité. Cette vision politique a été balayée dans l'histoire par les auteurs contractualistes, à l'instar de Locke ou de Rousseau, qui ont refusé d'approuver un consentement à l'autorité fondé sur la fiction de la réciprocité. Ils ont recours à la fiction de l'état de nature, qui réfute la dépendance naturelle de l'homme à son semblable et actualise les causes de l'inclination à la soumission au pouvoir. Il y a chez Hobbes une première expérience de pensée, puisqu'il imagine les hommes privés de « pouvoir commun » pour les tenir en respect. Cet état de nature est un état de guerre chez Hobbes, un état de paix qui se dégrade jusqu'à la dégénérescence chez Locke et Rousseau. Où doit conduire l'état de nature ? L'issue reste la même chez ces trois auteurs : l'installation d'un pouvoir souverain dont la légitimité tient à la convention passée entre les membres de la société, pour rétablir la paix, restaurer l'ordre, car la paix et l'ordre sont les plus grands biens, en tant qu'ils sont la condition de tous les autres biens. L'institution d'une autorité suprême garantit la sûreté, puisqu'elle est capable de faire respecter les lois : cette sûreté est la légitimation du pouvoir en même temps que sa fin. Peu importe la modalité du transfert de pouvoir, peu importe la façon dont les individus se délestent de leur « droit naturel à se gouverner » : tel transfert assure au pouvoir souverain la *force* suprême pour établir des décrets et mettre fin aux troubles, autant qu'il assure le pouvoir souverain du *consentement* des volontés libres. Celles-ci conservent leur confiance au gouvernement, au pouvoir, tant que ce dernier est conforme à ses fins.

Quelle importance pourrait alors revêtir la forme du gouvernement ? Distinguer monarchie, aristocratie et démocratie restera la tradition, mais la tradition antique des formes dégénérées se perdra, puisque la théorie du contrat distingue efficacement le pouvoir légitime, qui repose sur le consentement (libre, volontaire, forcé ou tacite), du pouvoir illégitime. Les formes viciées de pouvoir, qui ne s'exercent plus en vue des fins contractuellement choisies, n'appartiennent plus à la théorie politique, elles ne sont que des repoussoirs : oligarchie, tyrannie, ploutocratie, etc. Les penseurs antiques faisaient de la forme de gouvernement l'objet central de leurs analyses, en quête de la stabilité nécessaire. Les penseurs modernes ont déplacé leur analyse pour se faire théoriciens de la souveraineté.

Le pouvoir au prisme de l'autorité

Les premières théories de la souveraineté émergent quand s'affrontent deux pouvoirs, deux autorités. Autorité ecclésiastique et autorité civile se disputent la querelle des investitures au Moyen Âge et les rapports entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel susciteront bien des débats. Saint Ambroise, saint Jean Chrysostome, saint Augustin en poseront le cadre théorique : l'indépendance réciproque est proclamée, le pouvoir spirituel jouit d'une préséance morale, mais les deux pouvoirs coexistent et collaborent ; l'Église conserve un droit de sanction en raison de son magistère et du péché. Les partisans du pape ont soutenu l'existence d'un pouvoir

¹⁶ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Principes de la philosophie du droit*. Presses Universitaires De France, 2013.

temporel à l'intérieur de l'Église, ce sera la théorie des deux glaives. Ces querelles aboutirent à l'indépendance du pouvoir politique, quand la situation européenne s'équilibra autour de territoires donnés gouvernés par une autorité législative unique – l'État. La souveraineté apparaît plus tard, mais ses antécédents sont perceptibles en France dès le XIII^e siècle, quand les Capétiens s'attachent à affirmer et démontrer l'indépendance et l'autonomie du royaume de France par rapport à l'Empire des Allemands voisins. Au siècle suivant, la formule sera consacrée par les légistes de Philippe le Bel : « le roi est empereur en son royaume » ; se forme un concept de pouvoir politique autonome, dans la pratique, mais celle-ci s'appuie sur la sécularisation de représentations théologiques qui étaient autrefois utiles pour donner à voir l'Église et la chrétienté comme un corps politique sous la férule d'un chef unique.

Cette métamorphose conceptuelle facilitera le renouveau de la réflexion autour de l'origine du pouvoir politique. Vient-il de Dieu, selon la formule de saint Paul, *non est potestas nisi a Deo* ? Ce sera le fondement de la théorie chrétienne du « droit divin ». D'autres origines se proposent à la réflexion : la nature, le contrat – plus exactement, la convention. Ces thèses ne sont pas toutes étrangères les unes aux autres, car le fondement divin du pouvoir n'entraîne pas qu'on sache désigner immédiatement le « lieutenant » particulier ; ainsi le pouvoir paternel et le consentement du peuple sont à considérer comme des canaux d'écoulement de la puissance dont seul Dieu serait la source fondamentale. La modernité dessaisira la question politique de ses rattachements à la théologie. La pensée se détournera d'un cosmos fini, hiérarchisé, où les fonctions d'autorité et de subordination sont naturalisées, pour embrasser une vision contractualiste des institutions humaines. L'inférieur n'est plus naturellement assujéti au supérieur, et toute analogie organiciste de l'État et de la société cède le pas aux théories volontaristes du pouvoir.

Les origines du pouvoir, de la souveraineté, invitent à des réflexions qui éclairent la nature de l'autorité politique. Cette autorité est-elle absolue ou soumise à des conditions ? Quels droits et devoirs sont ceux du prince à l'égard de la communauté qu'il gouverne ? Celui-ci représente-t-il la Cité, en exprime-t-il l'unité, et détient-il encore sa propre personnalité ? Celui qui gouverne doit-il exécuter les fins qui lui ont été assignées lorsqu'il a été désigné pour gouverner, ou détient-il encore une part de choix et de liberté dans les décisions qu'il sera amené à prendre ? Le pouvoir détenu a-t-il été conféré sous la forme d'un mandat et quelles implications celui-ci couvre-t-il ? Toutes ces questions n'appellent aucune réponse péremptoire, puisque ces réponses dépendront de la nature et de la formulation du « contrat » initial, si contrat ou pacte il y a aux origines, réelles ou mythiques, de la société considérée. L'acte par lequel un peuple institue sa souveraineté détermine la nature du pouvoir qui s'exercera sur lui, mais cet acte est-il aliénation des droits des contractants, ou bien ceux-ci conservent-ils leurs droits en réserve ? Et dans ce dernier cas, qui sera légitime à décider que ces droits n'ont pas été respectés et sera donc fondé à révoquer le gouvernement félon ? Le pacte fondateur doit prévoir la substance du pouvoir politique : sera-t-il limité, divisé, absolu ? Déjà les théories médiévales ont exploré ce terrain fertile de la réflexion pour examiner la souveraineté dans ses caractères, unique et indivisible, ou non. Les théories modernes iront plus loin en distinguant la souveraineté perçue comme « pouvoir de donner et de casser la loi » et le gouvernement perçu comme association des pouvoirs législatif et exécutif.

Certains iront très loin en déterminant la « résidence » de la souveraineté comme étant l'entière du peuple : « l'autorité souveraine est simple et une, on ne peut la diviser sans la détruire »¹⁷ et seule la souveraineté populaire peut être légitime. Cette souveraineté est essentiellement volonté générale, appliquée à la force commune : elle ne doit être ni limitée, ni défaussée, ni représentée, car elle doit assurer la *persistance dans l'être* et ne doit souffrir ni frein ni contrariété dans son principe – et il faut ici déraciner un préjugé largement répandu, Rousseau ne plaide jamais en faveur d'un totalitarisme de la souveraineté, puisqu'il admet que celle-ci se borne aux lois fondamentales de l'État, aux conventions générales, c'est-à-dire aux traités internationaux, ainsi qu'aux « bornes de l'utilité publique »¹⁸ ; en son principe, la souveraineté doit être pleine et indivisible, pour qu'en son exercice, elle soit libre d'opérer les choix les meilleurs.

¹⁷ Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social ou principes du droit politique*. (II, 2) Librio, 2017.

¹⁸ Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social ou principes du droit politique*. (IV, 8) Librio, 2017.

Le dernier exemple rousseauiste introduit ici la suite de notre propos, car sa théorie de la souveraineté répond à la question immédiatement associée à l'exercice du pouvoir : d'instrument de la protection de la communauté, n'est-il pas devenu outil de dépossession d'icelle ? Gagne-t-on toujours à aliéner sa liberté pour un peu de sécurité ? Le calcul était déjà mauvais d'après les théories médiévales de la souveraineté. Il deviendra absurde avec les théories modernes, car la liberté fait partie de ces biens inaliénables : s'en détacher, s'en priver, s'en déprendre est insensé, puisqu'en perdant la liberté, on se prive de la possibilité d'un recours. Et peut-on seulement s'en démettre ? La question demeure entière et fera le socle de théories républicaines et de théories libérales. Le « prodige » de la loi est cet art difficile à concevoir qui donne aux hommes le moyen de s'assujettir les uns les autres, pour mieux se rendre libres, puisque chacun obéit sans que personne n'ait besoin de commander explicitement : chacun sert sans se donner un maître. L'autorité – de la loi, par exemple – est alors l'instance qui permet d'échapper à la tyrannie, à la domination, à cette dépendance à autrui qui est aliénation. La Loi s'applique sans distinction à tous – même aux magistrats qui n'en sont que la bouche : son pouvoir est le seul qui s'exerce sans dépendance, sans hiérarchie, sans asymétrie, puisqu'il préserve l'autonomie du peuple qui ne doit obéir qu'aux lois qu'il s'est lui-même prescrites. L'esprit républicain tend d'ailleurs à remplacer le pouvoir par l'autorité, car celle-ci n'est reconnue et respectée qu'en vertu de sa fonction, qui est la promotion du bien public et le souci de la « chose de tous », la *res publica*. « Tous les hommes naissent libres et égaux en droits ; les distinctions ne peuvent être fondées que sur le principe de l'utilité commune. » C'est le mot de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 : l'État, détenteur de l'autorité, est l'instrument de l'épanouissement de la liberté, dont l'égalité en droits est le fondement. L'autorité seule permet donc de passer de la liberté naturelle à la liberté civile et à la liberté morale¹⁹.

Il serait alors tentant de considérer la réflexion comme achevée. Il n'en est rien : préserver la liberté des abus de pouvoir est-il possible sans entraver l'exercice du pouvoir ? Certains voient dans l'efficacité la fin du pouvoir, bien plus que l'équité, si bien qu'ils acceptent et approuvent la corruption de la pratique du pouvoir au prétexte qu'il est inévitable que les intérêts et les passions des chefs « animent » cette pratique. D'autres auteurs proposent l'institution de dispositifs pour que le pouvoir arrête le pouvoir, selon la formule consacrée de Montesquieu²⁰ : loin de compter sur la vertu des citoyens ou sur la probité des gouvernants, cette tradition appuie la sauvegarde de la liberté politique sur un système de distribution et d'équilibre des pouvoirs. Les pouvoirs se tiennent en respect les uns les autres, ce qui préserve le gouvernement du despotisme et la société de l'asservissement. Dans le prolongement de cette pensée, Kant différenciera les formes de la domination, selon le nombre de ceux qui détiennent le pouvoir souverain, et les formes de gouvernement, qui seront républicaines ou despotiques. Ces deux dernières sont distinctes selon que la séparation des pouvoirs est assurée : seule la constitution républicaine est légitime, parce que son principe est la liberté²¹. Limiter et diviser les pouvoirs est alors au centre de la réflexion sur l'autorité et la liberté. Il ne faut pas croire, cependant, que ce serait là un problème typiquement moderne, car Platon²², déjà, avait posé la question du pouvoir politique en termes de participation à ces deux catégories : les différents modes de scrutin et de désignation, la répartition du pouvoir entre divers organes et la juste mesure satisfaisaient les garanties contre la tyrannie et l'anarchie. Nous serions alors tentés de conclure à l'unanimité de la philosophie politique : seul un pouvoir partagé et limité permet d'assurer la liberté des sujets, mais il faut se garder d'un réflexe facile.

Tout dépend de la façon dont est conçue la liberté en regard du pouvoir, car celui-ci est l'instrument de sa protection et de sa promotion. Benjamin Constant²³ ne s'y trompait guère, quand il rappelait que la liberté des Anciens entraînait la participation au pouvoir, à l'*imperium* comme à l'élaboration des lois, alors que la liberté des Modernes n'est autre chose que la sauvegarde d'un ensemble de droits reconnus à l'individu. Une conception négative de la liberté se soucie assez peu des formes du gouvernement : l'absolue souveraineté d'un

¹⁹ « Car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est soi-même prescrite est liberté. » Rousseau, Jean-Jacques. *Du contrat social ou principes du droit politique*. (I, 8) Librio, 2017.

²⁰ Montesquieu. *De l'esprit des lois*. (XI, 4) Gallimard, 1995.

²¹ Kant, Immanuel. *Vers la paix perpétuelle et autres textes*. Flammarion, 1991.

²² Platon. *Les Lois*. Ellipses, 2006

²³ Constant, Benjamin. *Écrits Politiques De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, Gallimard, 1997.

État peut garantir les libertés, car ce qui est *absolu* n'est pas nécessairement *violent* ou *tyrannique*. Ceci explique la fortune, dans les milieux libéraux, du « despote éclairé » ou, plus tard, du dictateur averti : cette figure concilie l'autorité forte et la liberté conçue comme protection à l'égard de l'arbitraire d'autrui ou du pouvoir. Spinoza avait déjà expliqué la possible existence d'un pouvoir sans autre borne que sa propre puissance qui demeurerait modéré et garantirait, par exemple, la liberté de pensée²⁴ : il faut regarder du côté de la « fin » de l'État, qui doit être la liberté et non la domination. Les hommes, en acceptant la soumission, n'ont pas renoncé à la liberté de penser, mais à la liberté d'agir selon leur propre volonté. Du fait de la nature de l'homme, la pluralité des opinions et leur expression ne peuvent être réduites au silence ou à l'uniformité sans risque de révolution ou de sédition : les libertés fondamentales, loin de nuire à l'autorité, sont donc indispensables à sa pérennité, à son bon fonctionnement, à l'exercice serein du pouvoir politique.

Le pouvoir au prisme de la modernité libérale

Ces libertés fondamentales protègent le citoyen ou le sujet de l'exercice arbitraire du pouvoir. Ce sont des droits subjectifs que l'individu peut *opposer* au pouvoir car elles sont ce que le pouvoir ne peut pas menacer ou violer sans se déclarer illégitime et tyrannique. Le pouvoir qui ne respecterait pas ces « droits de l'homme » délierait les sujets de leur devoir d'obéissance, car le pouvoir se serait alors détourné des missions qui lui ont été assignées. La valeur constitutionnelle du droit de résistance à l'oppression est le marqueur de l'intangibilité des droits du citoyen contre la tyrannie du pouvoir et les origines de ce principe sont à chercher parmi les Antiques, chez Cicéron²⁵ notamment, puisqu'il justifiait la pratique du tyrannicide. La pensée politique médiévale opposera souvent le roi et le tyran : *rex a recte regendo*, le roi est celui qui gouverne justement, car diriger n'est pas dominer et régir les âmes n'est pas contraindre les corps²⁶. La pratique de la justice et la recherche du bien commun orientent l'exercice du pouvoir par le roi, et le distinguent du tyran, bien plus que l'origine de son pouvoir, car il est pire d'être tyran en exercice que tyran par usurpation. Les théories du tyrannicide trouveront un surcroît de force à l'issue des guerres de religion, quand la liberté d'opinion et de culte deviendra chose convoitée dans de nombreux territoires européens – c'est d'ailleurs à cette époque que la réflexion s'intéressera de près à caractériser l'arbitraire du pouvoir, pour mieux le circonvenir. Peu à peu, le souverain ne sera plus seulement responsable devant Dieu, il le sera aussi devant le peuple, devant la Nation et cette évolution sera permise par l'hypothèse de l'institution humaine et non divine du pouvoir. Il ne faut pas s'y tromper : aux origines de cette évolution se trouve un raisonnement d'utilité, puisque les hommes n'ont rien à gagner à laisser le souverain, qui les protège, détenir seul le droit d'exercer la violence et donc autant de puissance que tous les autres sujets réunis.

À la suite des monarchomaques, Locke²⁷ a proposé une théorie du droit de résistance, socle futur de la position libérale. La légitimité du pouvoir politique tient à ses origines (le consentement contre la nature), à ses fins (la protection de la *property* qui enveloppe la vie, la liberté, les biens), mais également à ses bornes. Chaque citoyen dispose en effet d'un droit de résistance aux abus du pouvoir dont la raison individuelle est juge : le pouvoir qui rompt le contrat et la déontologie propre des gouvernants, se fait tyrannie et légitime d'avance toute action entreprise contre lui. Cette rupture de confiance provoque des conditions d'exception, la dissolution du gouvernement – au même titre que la conquête par une puissance extérieure ennemie – car ce sont les gouvernants qui ont fauté, qui ont trahi le peuple et se sont rebellés contre lui. Le droit de résistance n'est donc pas un droit de rébellion individuel : il est la conséquence directe de la souveraineté populaire, car un peuple peut toujours reprendre le pouvoir à ses chefs pour en constituer un nouveau.

²⁴ Spinoza, Baruch. *Traité théologico-politique*, XX. Flammarion, 1965.

²⁵ Cicéron. *Traité des devoirs*. Mille Et Une Nuits, 2010.

²⁶ Saint Thomas d'Aquin. *Du Royaume*. LUF, 1947.

²⁷ Locke, John. *Le second traité du gouvernement essai sur la véritable origine, l'étendue et la fin du gouvernement civil*. Presses Universitaires de France, 1994.

La révolution est le cas extrême de la désobéissance civile, mais tout un éventail de possibilités permet la critique et l'opposition au pouvoir en place : abstention, retraite, désobéissance administrative, manifestation, grève, etc. La monarchie elle-même connaissait les corps intermédiaires institutionnels, comme les parlements et les assemblées, et sociaux, comme le clergé et les corporations, qui s'appuyaient volontiers sur les lois coutumières et sur les mœurs pour préserver la monarchie d'exercer le pouvoir de telle façon qu'elle devînt une tyrannie. L'institutionnalisation des « contre-pouvoirs » a permis d'ailleurs au pouvoir politique, à l'État de modérer le développement d'une résistance erratique ou sauvage. Quelque forme qu'ils prennent, les syndicats, les associations, les groupes de pression, les organes de presse, etc., tous ces agents tiennent leur légitimité à la survivance de ce droit de résistance à l'oppression, car ils sont – ou devraient être – une façon de dépasser l'impasse d'un pouvoir tyrannique qui se pérenniserait des hauteurs sur une population passive, anesthésiée et incapable de maîtriser ou saisir son destin. C'est la vision toquevillienne de la bureaucratie, qui sera reprise par Kafka : un empire anonyme, prévoyant, doux, régulier, détaillé. Décentraliser le pouvoir décisionnel et pratiquer la négociation est aussi un moyen, pour le pouvoir, de restaurer sa légitimité en proposant le dépassement des théories de la duplicité à l'égard du pouvoir dont nous avons parlé.

Se posera alors la question du régime politique idoine. Le pouvoir du peuple, par le peuple et pour le peuple, qui respecte les libertés et droits fondamentaux du citoyen, qui assure la séparation des pouvoirs, qui prévient les abus et l'arbitraire grâce à l'existence d'organes suprêmes de contrôle à l'instar des cours constitutionnelles, qui ménage des espaces de discussion et de pluralisme politique, qui se fonde sur la légitimité démocratique du suffrage universel : tel régime est présenté comme le parachèvement de la tradition politique européenne, car cette démocratie serait le seul régime légitime. La sanction populaire est le Graal des pouvoirs « démocratiquement élus » et désormais, la question de la légitimité du pouvoir paraît s'être déplacée sur le terrain de la représentativité – bien du chemin a été fait depuis l'abolition des restrictions imposées à la citoyenneté et à l'éligibilité par le cens ou la dépendance. L'argument des origines du pouvoir s'associe à celui des fins et des moyens : le pouvoir démocratique a pour fin la liberté et pour moyens le droit, la loi. En France, la République est la gardienne des principes fondamentaux constitutionnellement déclarés et garantis, le pouvoir doit s'exercer dans le respect de ces droits tout autant qu'il doit permettre leur exercice effectif.

Le régime démocratique n'est pourtant pas exempt de critiques. Les droits consacrés constitutionnellement n'ont rien de dogmes absolus et incontestables, puisqu'ils se contredisent souvent entre eux. Le droit à la propriété privée contrevient par exemple à d'autres droits fondamentaux, comme le droit au logement, par exemple. Il est d'ailleurs facile de rappeler que la république issue de la Révolution française institue des libertés formelles : ces libertés sont des droits garantis par l'État, mais ce ne sont que des permissions abstraites qui ne peuvent pas toujours se réaliser grâce à un pouvoir de faire – tel pouvoir est matériel et tributaire des conditions de vie et d'existence très concrètes des individus. Outre la critique traditionaliste, c'est aussi la critique marxiste qui tirera à boulets rouges sur l'État bourgeois, perçu comme un outil au service de la classe dominante pour dominer les autres classes. Tel État n'a que le masque de l'universel, et les libertés formelles ainsi consacrées n'existent guère, puisque les fins véritables du pouvoir ne sont pas la liberté réelle, mais la conservation du pouvoir entre les mains des classes dominantes. « Et l'on croit déjà avoir fait un progrès hardi si l'on s'est affranchi de la croyance en la monarchie héréditaire pour jurer en la république démocratique. Mais en réalité, l'État n'est pas autre chose qu'une machine d'oppression d'une classe par une autre et cela tout autant dans une république démocratique que dans une monarchie »²⁸. Les théories anarchistes identifieront, contre Hegel et son « idolâtrie » de l'État, la domination et l'oppression, dont l'État n'est que l'instrument, qu'il s'attache à un régime démocratique ou non. La démocratie n'est en rien un régime d'exception qui ne devrait souffrir aucune critique : il n'est pas même l'assurance d'une « fin de l'Histoire »²⁹.

²⁸ Engels, préface de 1891 à la *Guerre civile* de Marx.

²⁹ Tertrais, Bruno. *La revanche de l'histoire Comment le passé change le monde*. Odile Jacob, 2017.

Où trouver le pouvoir en Occident ?

La critique marxiste postule une relation simple entre pouvoir économique – la possession des moyens de production – et pouvoir politique – appareil répressif et idéologique d’État au service de la classe dirigeante. Ce modèle souffre bien des apories. Il est possible de lui opposer un autre paradigme explicatif, suivant un modèle polyarchique où le pouvoir politique n’est que l’un des agents actifs : de multiples acteurs concourent à la pratique du pouvoir, et la pensée politique identifie le pouvoir culturel, le pouvoir économique, le pouvoir symbolique. Ce sont les intellectuels, les technocrates, les vedettes. Les premiers influencent l’opinion, les deuxièmes établissent les conditions de travail et d’existence des individus, les troisièmes proposent des modèles qui orientent les comportements. Nous retrouvons la persuasion, la contrainte, l’imitation. Entendons ici que le pouvoir des élites ne suit pas le schéma d’un modèle circulatoire, mais celui d’un modèle compétitif. Pierre Bourdieu proposait cette analyse : « le champ du pouvoir est un champ de forces défini dans sa structure par l’état du rapport de force entre des formes de pouvoir, ou des espèces de capital différents. Il est aussi, inséparablement, un champ de luttes pour le pouvoir entre des détenteurs de pouvoirs différents, un espace de jeu où des agents et des institutions ayant en commun de posséder une quantité de capital spécifique (économique ou culturel, notamment) suffisante pour occuper des positions dominantes au sein de leurs champs respectifs s’affrontent dans des stratégies destinées à confirmer ou à transformer ce rapport de force. »³⁰ Pour comprendre cette économie du « taux de change » entre les pouvoirs, pour en comprendre les luttes et les subversions, il faut comprendre les stratégies reproductives ou transformatrices dont le « grand jeu » aboutit à un « état d’équilibre dans le partage des pouvoirs ». La quête est toujours celle de la légitimité. Que les affrontements soient réels, concrets, ou symboliques, ils témoignent toujours de la nécessité de produire une « théodicée » pour chaque privilège institutionnalisé. Plusieurs systèmes de légitimation entrent en conflit et comme autrefois la question se posait de savoir à qui revenait la préséance entre les *bellatores* et les *oratores*, on s’interroge aujourd’hui de savoir qui doit l’emporter, du mérite ou du don, entre autres débats qui dissimulent de grandes questions en lien avec la légitimité du pouvoir et, surtout, l’authenticité de l’obéissance.

Malgré cela, la question du pouvoir a subi des transformations radicales, et pour le bien comprendre, il faut pénétrer le concept foucauldien de stratégie. Michel Foucault se refusait à considérer le pouvoir d’après le paradigme juridique de l’interdiction et de la répression. Selon lui, le pouvoir est l’ensemble des actions sur des actions possibles³¹. La domination ne doit plus s’exprimer selon le modèle du commandement et de l’obéissance, et le pouvoir n’est autre qu’une relation stratégique réversible, fluctuante. Loin du modèle du sujet et du souverain, qui ne peut que conduire à une pensée trop « politique » du pouvoir, la pensée foucauldienne prétend que le pouvoir peut être décelé dans l’ensemble du corps social³². Le pouvoir est dans toute relation humaine, y compris les relations langagières et intimes. Le pouvoir est alors production, facilitation, incitation, inflexion, normalisation : systématiser les « disciplines », depuis le XVIII^e siècle, a permis la rationalisation dans les manufactures, dans les corps militaires, dans les hôpitaux, dans les prisons, pour accroître l’efficacité du pouvoir, d’abord monarchique, puis républicain. Les pouvoirs de la parole, de la tradition et de la loi ont été remplacés par le pouvoir de la norme – aujourd’hui, les normes économiques. La norme a ceci d’efficace qu’elle minimise la contrainte et maximise l’obéissance – comprendre ici la docilité des corps, mais aussi leur performance. L’analyse foucauldienne, disruptive au regard de l’histoire de la philosophie politique, n’en est pas moins éclairante pour notre temps : le pouvoir informe son objet, le subjective pour l’assujettir ; il n’est ni une substance, ni un attribut, il est une relation et désormais, nul pouvoir ne peut plus prétendre être absolu et il n’existe plus que des réseaux de pouvoirs, des grappes, des archipels. Parmi ces réseaux, les acteurs conservent toujours une marge d’initiative et les relations, même dissymétriques, sont toujours caractérisées par des touches, des zones d’incertitude. Il n’y a plus le pouvoir, il n’y a plus du pouvoir, il y a des pouvoirs.

³⁰ Bourdieu, Pierre. *La noblesse d’état : grandes écoles et esprit de corps*. Les Éditions De Minuit, 1989.

³¹ Foucault, Michel. « Questions et réponses », in Hubert Dreyfus et Paul Rabinow, *Un parcours philosophique*, Gallimard, 1984.

³² Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité*, I, *La volonté de savoir*. Gallimard, 1976.

Pourquoi s'attarder sur cette redéfinition du pouvoir au prisme des stratégies pluridimensionnelles ? Ce détour permet d'expliquer le mystère de la force des faibles et le renversement opéré par la morale ascétique³³. Contre les dominants, contre les maîtres et les aristocrates, les femmes, les malades et les esclaves font triompher leur pouvoir : c'est que la domination n'est qu'une des formes, peut-être même la moins intéressante, du pouvoir authentique, créateur, entendu comme volonté de puissance : « voyez-moi ces superflus ! ils acquièrent des richesses et n'en deviennent que plus pauvres. Ils veulent le pouvoir, et d'abord le levier du pouvoir, beaucoup d'argent, ces impuissants ! Voyez-les grimper, ces singes agiles ! ils grimpent les uns sur les autres et se font crouler mutuellement dans la fange et dans l'abîme. Tous veulent accéder au trône, c'est leur folie, comme si le bonheur était sur le trône. »³⁴ Les paraboles nietzschéennes sont paradoxalement mieux comprises au prisme de la déconstruction politique qu'à la faveur des lunettes de la tradition politique et philosophique.

Ainsi, la question de la nature du pouvoir, jamais tout à fait élucidée, peut désormais s'appuyer sur la réflexion née de l'observation des stratégies du pouvoir. En d'autres termes, nous pourrions affirmer que le pouvoir ne se détient pas, il s'exerce. Tout comme l'homme vertueux n'est pas l'homme qui détiendrait un « capital de vertu », mais bien l'homme qui exerce la vertu, l'homme de pouvoir n'est pas celui qui détient la puissance, mais l'exerce. Le pouvoir est donc cet art de gouverner qui, longtemps en Europe, s'est pris pour modèle celui du pasteur de troupeau ; cet art de gouverner est l'art de conduire les âmes conformément à la Justice. Selon saint Thomas d'Aquin, l'art doit imiter la nature et le souverain doit imiter le gouvernement de la nature par Dieu, le gouvernement du corps par l'âme, pour conduire les hommes au port, c'est-à-dire au salut, et tel souverain accomplit son œuvre quand il rend ses sujets vertueux. Cette exhortation concernerait tout autant le roi que le prince, l'assemblée ou le conseil, elle s'intéresse assez peu aux formes du gouvernement des hommes. Cependant, en se détachant de tout naturalisme, la pensée politique moderne a opéré un renversement : désormais, l'exercice stratégique du pouvoir devenait l'objet central de tout édifice théorique sur le pouvoir. Sans la transcendance de la Justice, dans l'imminence d'affrontements intérieurs ou extérieurs, le lieu du pouvoir se fait espace de pure apparence et théâtre de représentations, sorte de scène où les protagonistes se donnent la réplique, par la ruse ou la violence, où la lutte pour conquérir et conserver le pouvoir sont leur propre fin et s'autorisent tous les moyens. Si le Prince se met à la place du peuple et se fait son semblable, c'est pour lui montrer l'image qu'il attend ; s'il se donne une réputation vertueuse, a-t-il besoin d'être vertueux ? Qu'il cherche à susciter l'amour ou la crainte, le souverain ne peut faire l'économie d'une pratique du pouvoir et c'est dans cette pratique qu'il faut, aujourd'hui, trouver peut-être la réponse à la seule question intéressante qui nous occupe : pourquoi obéir ? Le pouvoir est là, caché dans cette faille qui distingue la critique du désaveu, qui sépare la confiance du discrédit. Il n'est ni un fait pur, ni un droit absolu. Peut-être même le pouvoir ne sait-il ni contraindre, ni convaincre, peut-être ne sait-il que circonvenir ? Reste à savoir si l'on circonvient mieux par la terreur ou l'appel à la vertu.

³³ Nietzsche, Friedrich. *La Généalogie de la morale*, Gallimard, 1985.

³⁴ Nietzsche, Friedrich. *Ainsi parlait Zarathoustra*, Flammarion, 2006.

Bibliographie

Alain. *Propos sur les pouvoirs*, Gallimard, 1985.

Arendt, Hannah. *La condition de l'homme moderne*, Presses Pocket, 1983.

Aristote. *La Politique*, Vrin, 1989.

Balandier, Georges. *Anthropologie politique*, Presses universitaires de France, 2013.

Cicéron. *Traité des devoirs*, Mille et une nuits, 2010.

Hobbes, Thomas. *Le citoyen*, Flammarion, 1982.

Hobbes, Thomas. *Léviathan*, Vrin, 2004.

Jouvenel, Bertrand (de). *Du pouvoir*, Hachette, 1987.

Saint Thomas d'Aquin. *Du royaume*, Librairie universelle de France, 1947.

Weber, Max. *Le savant et le politique*, 10-18, 2002.