

POSSIBILITE, POUVOIR, PUISSANCE : QU'EST-CE QU'UN VRAI POUVOIR ?

Conférence du 31 janvier 2003

(Conférence de la *Société Nantaise de Philosophie*,

donnée dans le cadre des *Escales Philosophiques*, à l'École de Commerce de Nantes)

André Stanguennec

(Professeur à l'Université de Nantes – Président de la SNP)

Je voudrais commencer par vous parler du pouvoir d'un mot : le pouvoir du mot « pouvoir ». Quand j'ai réfléchi au sujet de cette conférence, *qu'est-ce qu'un vrai pouvoir?* , ou *qu'est-ce vraiment que le pouvoir ?* , je me suis rendu compte que je ne pouvais pas me contenter de parler du pouvoir auquel tout le monde pense tout de suite : le pouvoir politique. Celui-ci sera évidemment au centre de ma réflexion, mais il n'en sera pas le tout. Je parlerai bien sûr de ce pouvoir là, qui est sans doute le pouvoir *au sens strict* ou *au sens propre* du mot, et de la vérité de ce pouvoir là. Je remarque d'ailleurs tout de suite que ce pouvoir là est lui-même constitué de multiples pouvoirs : pouvoir de légiférer, pouvoir de gouverner, pouvoir de sanctionner ou de réprimer. Mais il m'est apparu que ce pouvoir là, le pouvoir politique, interrogé sur sa valeur de vérité, n'a pas toute sa vérité en lui-même et que pour penser la vérité du pouvoir politique, il fallait revenir aux différents sens du mot *pouvoir*. Car si le pouvoir politique est, dans notre langue, exprimé par un mot substantif, c'est-à-dire une expression nominale, le mot « pouvoir » se dit et se pense aussi à l'infinitif d'un verbe, dont la première personne à l'indicatif est « je peux ». Sans doute le pouvoir politique *peut* et l'infinitif du verbe « pouvoir » désigne alors l'exercice de son activité subjective de commandement, l'exercice de ses multiples pouvoirs constitués. Mais il y a bien d'autres infinitifs en *pouvoir* et j'en ai retenu deux qui me paraissent essentiels : le pouvoir de *la possibilité*, d'une part, et le pouvoir de *la puissance*, d'autre part. Non seulement le pouvoir *peut*, mais la possibilité *peut*, de même que la *puissance* peut.

Réfléchissant au pouvoir de la possibilité et au pouvoir de la puissance en cherchant à les articuler au pouvoir du pouvoir politique, j'en suis venu à faire l'hypothèse suivante, que je vous soumets : si le vrai, comme l'a dit un célèbre philosophe, « c'est le tout » , il me semble que la question du vrai pouvoir n'est pas seulement la question de savoir quelle est la nature du sujet devant détenir le pouvoir politique au sein de la collectivité. Cette question, certes, est la question centrale, et je l'aborderai dans la seconde partie de mon exposé, mais elle n'épuise pas le questionnement relatif à la vérité du pouvoir. Car, pour être totalement vrai ou authentique, ce pouvoir du sujet qui, comme on dit, « a le pouvoir » ou est « au pouvoir » ou « prend le pouvoir », ce pouvoir doit se référer, d'une part, à *ce qui justifie sa possibilité originaires*, au pouvoir, donc de sa possibilité, et d'autre part, se référer à ce qui, seul, peut faire sa réalité effective, à savoir au pouvoir de sa *capacité* ou de sa *puissance*, à ce qui fait de lui une *puissance* effective. Car un pouvoir, même étant celui d'une *subjectivité dont l'autorité est autorisée*, s'il est incapable ou impuissant, n'est pas davantage un vrai pouvoir qu'un pouvoir *impossible*.

Commençons donc par la possibilité. Il est banal de répéter que nul pouvoir politique ne s'est jamais contenté d'exister en exerçant ses trois pouvoirs institutionnels – fussent-ils pleinement différenciés et articulés : légiférer, exécuter, sanctionner. Qu'il soit despotique ou républicain, qu'il soit totalitaire ou démocratique, un pouvoir cherche toujours à *s'originer* ou comme on dit à *se fonder*, c'est-à-dire à fonder l'origine de sa *possibilité*.

Le moins qu'il puisse faire est d'abord de fonder sa possibilité *logique* (est possible ce qui doit pouvoir être pensé sans contradiction, ce qui est pensable en cohérence). Un degré déjà supérieur de possibilité est sa possibilité *technique* : qu'il puisse se donner les moyens matériels de s'exercer à un moment donné. Mais si l'on se contentait de ces possibilités logiques et techniques, disons logico-techniques, pour *évaluer* ou *justifier* l'origine d'un pouvoir, on ne voit pas bien comment on pourrait faire une distinction, par exemple, entre le fondement d'un pouvoir totalitaire et celui d'un pouvoir démocratique ou républicain. Comment pourrait-on condamner, en vertu des seuls critères de sa cohérence logique et de ses potentialités techniques, un pouvoir tel que l'était le national-socialisme ? Le juriste national-socialiste C. Schmitt a montré de façon indiscutable que le pouvoir nazi était, dans l'histoire du droit politique allemand, celui qui avait le système de lois le plus cohérent et le plus saturé de législation, de même que le plus complètement organisé. La logique juridique de la constitution national-socialiste était impossible à prendre en défaut de cohérence. Si l'on peut dire, les mailles du filet juridique étaient sans failles ! Quant au potentiel technique d'élimination de l'adversaire, la maîtrise technique de l'armement et celle de la gestion du génocide étaient également parfaitement au point. C'est une banalité de rappeler, par ailleurs, qu'un pouvoir démocratique est souvent bien moins cohérent du point de vue juridique et bien moins efficace, techniquement, qu'un pouvoir totalitaire.

Bref, la possibilité logico-technique, si elle est nécessaire pour fonder l'origine d'un vrai pouvoir, y est largement insuffisante. Le pouvoir politique est alors tenté de passer à l'extrême opposé de cette justification de son origine par la possibilité logico-technique, ne serait-ce que pour la compléter, et d'en référer à la fondation par la possibilité *théologique*, mythique ou religieuse, du pouvoir. J'entends parler ici seulement de la justification idéologique de la possibilité – de la théo-idéo-logie – et non de cette théologie métaphysique à laquelle se réfèrent parfois les philosophes et qui cherche à fonder la possibilité d'un pouvoir en dehors de toute justification idéologique de l'exercice du pouvoir par le philosophe lui-même. Bref, c'est de l'auto-fondation par le pouvoir de sa possibilité que je parle ici, même si le pouvoir emprunte, en la déformant idéologiquement, telle ou telle position philosophique et même si les philosophes proposent parfois (songeons à Platon et à Rousseau) un modèle de fondation au politique. Y-a-t-il, en ce sens, une meilleure garantie de la possibilité du pouvoir politique que la garantie qu'est en elle-même l'origine divine ? La divinité fonde la possibilité au sens où, en même temps que la possibilité comme *origine première*, elle *justifie la valeur* d'une légitimité. Puisque Dieu donne originellement le pouvoir, Dieu justifie la valeur de ce pouvoir, Dieu est avec nous (« Gott mit uns ») : la théocratie, directe ou indirecte, fait du pouvoir un pouvoir de droit divin et parfois de l'État un dieu terrestre.

Mais tandis que la seule justification par la seule possibilité logico-technique donnait leur justification aux pouvoirs les plus opposés politiquement, autrement dit, justifiait *tout pouvoir*, c'est-à-dire *trop* de pouvoirs, la justification théo-idéo-logique, me semble-t-il, fournit *trop peu* de justification. Si le pouvoir, en effet, se dit venir de Dieu ou

être de Dieu, si l'autorité politique se dit d'origine divine, que reste-t-il en elle de proprement humain ? L'hétéronomie du pouvoir politique est la conséquence inéluctable de sa fondation théologique : le pouvoir humain y tient ses lois – son *nomos* – d'un *Autre, hétéros*, et cet autre n'est pas l'homme, c'est Dieu. Or, un pouvoir politique d'origine divine est-il encore un véritable pouvoir *politique* en tant que tel, c'est-à-dire en tant que politique ? Une réponse négative me semble aller de soi. Ou encore : la spécificité du *nomos* politique n'y est-elle pas constamment dissoute, comme on peut l'observer encore de nos jours au sein des pouvoirs qui s'y réfèrent, par la sacralité des pratiques et des interdits mythiques ou religieux ? Une réponse affirmative à cette dernière question me semble également aller de soi.

Mais ce refus d'une fondation théo-idéo-logique, qui accorde trop peu à l'homme, tandis que la possibilité logico-technique lui accordait trop, nous met sur la voie, cependant, de la solution envisageable. Je veux dire sur la voie de l'origine de la possibilité qui a toutes chances d'être la bonne, *celle de l'autonomie humaine de la volonté politique comme fondation justifiant sa possibilité*. Un pouvoir vraiment politique, c'est-à-dire proprement humain, n'est possible que si ceux qui l'exercent et s'y soumettent admettent – par convenance de convention – que les volontés humaines s'y donnent seules et elles seules, leurs règles communes, c'est-à-dire leur lois. Et cela même si, en tant que croyants ou philosophes, ces mêmes individus peuvent avoir une opinion que je dirai onto-théologique quant à l'origine première du pouvoir, opinion onto-théologique qui ne dégénère alors nullement en idéologie théologique, en théo-idéo-logie de la possibilité : nous convenons que nous sommes ou nous faisons comme si nous étions seulement entre hommes pour disposer du pouvoir, même si certains d'entre nous opinent pour eux-mêmes qu'il en est réellement ainsi dans l'être, tandis que certains autres pensent aussi que Dieu est réellement avec eux. Telle me semble être la condition de possibilité à l'origine d'un vrai pouvoir, pouvoir s'originant, en une convenance supposée et en une convention accordée, d'autonomie radicalement humaine – ce qu'on appelle quelque fois *l'humanisme* politique – et qui m'amène, sur la base de sa possibilité, du pouvoir de sa possibilité, à envisager la constitution de ce pouvoir en lui-même, comme commandement.

Il me reste, en effet, en une deuxième étape de ma réflexion, à considérer en elles-mêmes, les conditions de l'exercice de cette autonomie de la volonté politique. Dire que c'est, par supposition de convenance et de convention, la volonté humaine seule qui se donnera ses lois est encore trop général, et en ce sens, trop vague pour cerner le véritable nature du pouvoir politique. Il s'agit, en effet, de spécifier à présent la nature du *sujet humain ayant autorité* du pouvoir en exercice, de même que, en conséquence *la nature des lois* que se donne un tel sujet. La question de la vérité du pouvoir est, centralement, celle de la nature de *la subjectivité* disposant du pouvoir de la loi, c'est-à-dire de la *contrainte autorisée* du commandement.

Or, je vois à nouveau, ici, une première hypothèse à exclure. Je formule d'abord cette hypothèse : parler en effet de l'autonomie de la volonté humaine, n'est-ce pas dès l'abord se placer sur le terrain de la morale ? Si l'on se réfère à Kant, le pouvoir de se donner à elle-même sa loi définit, pour toute volonté d'un *sujet*, sa liberté morale, c'est-à-dire le pouvoir de la raison moralement pratique. La liberté subjective d'autonomie et le pouvoir objectif de la loi s'impliquent d'ailleurs l'un l'autre. Si la liberté – et non la

contrainte des passions ou de l'amour de soi – est la *raison d'être* de la loi, c'est-à-dire ce qui a le pouvoir indépendant de la faire exister, réciproquement, c'est le pouvoir objectif de la loi dans la conscience du sujet, le fait de la raison morale – le *factum rationis* – qui est la *raison de connaître* la liberté. Nous n'aurions, en effet, aucune connaissance du pouvoir de notre liberté, si le pouvoir de la loi ne s'imposait pas d'abord à nous, fût-ce à titre d'exigence ou d'obligation, ce que Kant résume par la formule : « tu dois, donc tu peux ». Soit, dira-t-on, mais ici on est dans le domaine d'une analyse interne du pouvoir moral, d'un sujet purement moral, c'est-à-dire envisagé dans son simple rapport personnel avec lui-même, indépendamment, au fond, de tout rapport avec une autre volonté particulière. Et, par ailleurs, du côté de la loi, cette loi est ici une règle absolument universelle qui doit se soumettre identiquement les maximes et les passions de l'amour de soi, passions internes à une personnalité seulement psychologiquement affectée, dans une auto-affection égocentrée.

C'est justement, à mon sens, ce qui fait le caractère inadéquat de cette structure de l'autonomie morale pour penser l'autonomie subjective du pouvoir comme commandement proprement, c'est-à-dire vraiment politique. D'une part, la subjectivité de la pratique politique est celle d'un sujet immédiatement en rapport avec d'autres sujets (alors que le point de départ, sinon le point d'arrivée, de l'autonomie morale selon Kant, est celui d'un sujet *solipsiste*, je veux dire par là qu'il est d'abord seul avec lui-même et avec la loi). Et, d'autre part, du côté de la loi elle-même, il ne s'agit pas, pour les subjectivités politiques ou pour l'intersubjectivité politique, d'une unique loi universelle (l'impératif catégorique) réglant les passions psychologiques d'un sujet égocentré, mais de lois (au pluriel) qui règlent les actions et les interactions des intérêts sociaux de ces sujets, avant tout ceux de la société civile, elle-même divisée en classes, ces classes étant historiquement déterminées. Sans doute, le sujet moral kantien peut-il, et même doit-il, respecter *moralement* ces lois politiques quand elles en sont vraiment, puisque ce sont des lois dont la forme, sinon la matière, est identique à celle de la loi morale. Mais Kant reconnaît lui-même, dans sa *Doctrine du Droit*, que le mobile juridique des lois de pouvoir n'est pas un mobile moral, bref que les deux législations sont hétérogènes quant aux mobiles. Tandis que le mobile moral est le sentiment du respect pour la loi et, à travers elle, pour la dignité de la personne, le mobile juridique est la passion pour la liberté empirique extérieure et le besoin d'une contrainte régulatrice de ces libertés empiriques. Tout au plus est-il nécessaire, dans la perspective de Kant, de *convertir* le mobile juridique du pouvoir en mobile éthique, c'est-à-dire en respect de la loi parce que c'est une loi, et non une maxime de l'égoïsme.

Qu'en est-il alors du pouvoir de l'autonomie spécifiquement politique dans ce contexte ? Il est d'abord exclu, nous venons de dire pourquoi, que cette autonomie du pouvoir soit assumée par la personne morale, ce qui implique que la conception du Juste politique, se fasse indépendamment de toute référence à une conception du Bien moral, comme le philosophe J. Rawls y a particulièrement insisté, avec tant d'autres, dans sa *Théorie de la justice* (1971). Mise entre parenthèses des convictions ontologiques, religieuses ou métaphysiques, mise entre parenthèses ensuite des convictions morales – non seulement moralistes de type kantien mais on pourrait ajouter substantialistes de type hégélien – ainsi pourrait se définir, très paradoxalement, le consensus *éthique* du politique, une éthique du politique où le politique n'est pas l'objet d'une éthique morale ou ontologique extérieure au politique, mais dont le politique serait le sujet autonome et qui se résumerait, en tant qu'éthique *minimaliste du politique*, dans l'obligation minimale de se

borner aux valeurs d'autonomie de règles communes en laissant de côté toutes les justifications extérieures possibles par ailleurs. Cet effort d'abstraction et de mise entre parenthèses, de dé-moralisation et dés-ontologisation de la chose politique, m'apparaît personnellement comme la vertu première, préalable d'une éthique autonome du politique. J'ai expliqué ailleurs pourquoi la possibilité d'une autonomie de la volonté politique sous la forme de la souveraineté populaire, me semblait impliquer une éthique de l'argumentation communautaire, telle que celle que K.O. Apel cherche à constituer, avec des principes déontologiques à respecter, indépendamment de toute « moralisation » extérieure du politique. Il est par suite exclu que cette autonomie soit assumée par le pouvoir d'un individu (despote) ou même d'un groupe ou d'un parti (despotisme d'une tyrannie sociale ou partisane), ce qui nous ramènerait à l'hétéronomie de la collectivité politique. Comment, alors, peut se constituer le Soi, *l'autos*, la subjectivité de cette autonomie ? La volonté générale, la volonté de l'intérêt général, n'est ici ni la volonté universelle de la personne morale, ni la volonté concrète mais particulière d'une partie ou d'un unique parti, mais la volonté universelle concrète de la collectivité, la volonté générale de la souveraineté collective ou populaire, dans les termes de Rousseau.

Il me semble qu'une condition essentielle est à respecter pour que l'identité *proprement politique* – je dis bien proprement politique – de cette volonté générale se constitue. Cette condition est, me semble-t-il, que le pouvoir de l'État ne soit pas considéré comme *un simple instrument* aux mains d'un *sujet seulement social*, fût-il collectif. Concevoir l'État – en tant que système de pouvoirs – comme un simple instrument de satisfaction des intérêts sociaux, aux mains d'un sujet qui se définirait lui-même seulement en termes sociaux-économiques, c'est en fin de compte intensifier les conflits entre ces intérêts sociaux antagonistes, au lieu de les résoudre. Si le sujet du pouvoir politique ne se définit pas autrement que le sujet social qu'il est par ailleurs, et comme les sujets sociaux sont toujours divisés et conflictuels, ces sujets sociaux, quels qu'ils soient, ne feront que transférer leur particularité et leurs conflits au sein même de la subjectivité politique. Il est à cet égard banal mais important de remarquer que le libéralisme et le socialisme classiques du XIX^{ème} siècle, en deça de leur opposition d'intérêts sociaux, concevaient seulement l'État comme un sujet de domination sociale d'une classe sur une autre classe, ce qui est évidemment incompatible avec l'autonomie du pouvoir politique vis-à-vis, cette fois, du pouvoir de ce qu'on nomme celui des « forces » sociales. La réduction instrumentale du politique à l'économique, soit à une économie libérale soit à une économie socialiste, était caractéristique des théories politiques du XIX^{ème} siècle. Il est significatif et rassurant de constater que libéralisme et socialisme ont, peu à peu, référé l'exigence de reconnaissance des droits-libertés et des droits-sociaux qui était initialement la leur, à un État républicain, politiquement autonome, pour les satisfaire. La républicanisation du libéralisme et du socialisme s'est d'ailleurs accompagnée, réciproquement, au vingtième siècle, d'une libéralisation et d'une socialisation du républicanisme, d'un républicanisme initialement trop abstrait, trop principiel, avant tout préoccupé des seules libertés participatives au pouvoir, ignorant ou oublieux de la matière sociale du politique.

Nous avons donc là *une seconde hypothèse à refuser après l'hypothèse de l'identification de l'autonomie du pouvoir politique à l'autonomie du pouvoir moral, c'est celle de l'identification, qui n'est pas moins erronée que la première, de l'autonomie politique avec l'autonomie du seul sujet social*. Si l'État doit en effet donner des lois susceptibles de coordonner, en les

régulant, les intérêts sociaux particuliers en conflit, cela signifie que ce n'est précisément pas aux intérêts sociaux, en particulier économiques, à travers les sujets sociaux qui en sont porteurs, de *faire la loi*. En bref, si la *praxis* sociale et les forces sociales sont la matière du pouvoir politique, elles n'en sont pas le sujet. Je dirai même plus : l'hétéronomie du politique par la subjectivité sociale est sans doute le plus grand danger des démocraties modernes, celui d'une aliénation du politique par le social. Il est d'ailleurs significatif que lorsqu'un conflit social n'a pu être résolu par les moyens habituels de la lutte sociale (grèves, manifestations, confiscation ou dégradation des cadres de travail), les forces sociales en présence finissent par en appeler au pouvoir de l'État comme à un médiateur qui *devrait* être objectif, qui *devrait* faire preuve de cet « esprit objectif » par quoi Hegel définissait le pouvoir de l'État. Pourtant, et la distinction est essentielle quant au vrai pouvoir des lois, la régulation politique du social, n'est pas à confondre avec une réglementation sociale. Il faut ici distinguer le pouvoir de réguler politiquement et le pouvoir de « régler » socialement. L'homme social doit garder, sous la contrainte de la régulation légale, le pouvoir de régler lui-même ses affaires. En tant qu'autonome vis-à-vis des forces sociales, le pouvoir politique est sans doute un pouvoir *fort*, mais sa force est d'être aussi un pouvoir *libéral*, non économiquement mais politiquement libéral, plus précisément républicainement libéral, en tant qu'il laisse être sous lui, mais en dehors de lui, l'autonomie du règlement de ses affaires à la société civile. On sait que la réduction du pouvoir économique au pouvoir politique, symétrique et inverse de la réduction du politique à l'économique, est l'une des origines de la déviation totalitaire, au sens où le politique réglerait totalement l'économique. Comme Aristote en faisait déjà le reproche à Platon, la matière de la législation politique n'est pas la matière naturelle d'une *poièsis*, dont le modèle technique serait alors suffisante pour concevoir le pouvoir comme commandement, c'est la matière humaine d'une *praxis*, à savoir que, ici, c'est l'homme comme politique qui commande à l'homme comme sujet social, et qui doit donc lui reconnaître libéralement son autonomie relative.

J'en viens alors à l'ultime condition pour que l'identité vraiment politique de l'autonomie du pouvoir se constitue, ultime condition du pouvoir que je nommerai *la puissance du politique*.

Dans cet État, en effet, où le pouvoir doit être autonome tant vis-à-vis de la théo-ïdéo-logie que vis-à-vis des énergies ou forces sociales qui sont sa matière ou son objet, ce sont néanmoins, et là est l'ultime difficulté d'un vrai pouvoir, *les mêmes* individus qui sont à la fois des sujets sociaux – c'est-à-dire des hommes dotés d'une qualité sociale en tant qu'émanation d'une force sociale – et des sujets politiques – des citoyens actifs dotés d'une liberté de participation à l'exercice du pouvoir. La réalisation ou l'effectuation de l'autonomie politique – notamment vis-à-vis des forces sociales – suppose alors que le sujet politique ait *la capacité ou la puissance* de s'arracher à son identification avec sa particularité sociale pour vouloir et concevoir une loi qui règle objectivement la coordination de cette particularité sociale avec d'autres subjectivités sociales. Le phénomène des partis en tant que représentations médiatisant les intérêts sociaux, accentue et avive la même dualité, et donc la même difficulté. L'homme de parti, s'il a une vraie subjectivité politique, est sans doute le représentant d'intérêts sociaux qu'il médiatise, mais il doit être en même temps *capable* de dépasser cette identité seulement

sociale-partisane pour objectiver cette matière sociale, la mettre en forme et en limiter l'expression sous des lois acceptables par tous les sujets politiques. L'existence du politique reste inévitablement marquée par cette tension entre les deux pôles de sa subjectivité. En obtenant un pouvoir majoritaire, un parti fait certes dominer subjectivement la représentation des intérêts particuliers dont il est porteur, mais il *doit* aussi maîtriser objectivement l'ensemble des intérêts particuliers y compris ceux qu'il ne représente pas subjectivement.

C'est cette visée *d'objectivation* qui est la raison d'être de la vraie *subjectivation* citoyenne et non l'inverse. C'est pour cela qu'il lui faut accéder à une subjectivité proprement politique, celle du citoyen co-législateur. Cette capacité d'auto-dépassement est aussi ce qui est requis, et ce qui le sera de plus en plus, notamment en Europe, du sujet politique dans son rapport à la subjectivité ou à la communauté nationale. Pas plus que la subjectivité sociale, la subjectivité nationale ne peut être le sujet et la fin dernière du pouvoir politique. Ici comme là des transferts de pouvoirs plus ou moins étendus doivent être envisagés, sans évidemment que la souveraineté nationale soit totalement aliénée à une souveraineté supranationale. Un transfert, partiellement analogue – je dis bien *partiellement* analogue (cf. Kant) – à celui qui permet de réduire la violence sociale dans les rapports entre forces sociales, doit pouvoir être envisagé pour réduire la violence entre les forces des États-nations. Celà s'avère d'autant plus nécessaire que les forces nationalement dominantes sont celles des économies nationales mondialement dominantes. Cette capacité du sujet à s'auto-dépasser comme sujet social pour se poser (se penser et se vouloir) comme sujet politique, en tant que et dans la seule mesure où, il participe à l'exercice du pouvoir, est précisément ce que je nommerai la *puissance d'effectuation* du politique.

Cette puissance en tant que capacité réelle à être un sujet politique autonome est un troisième aspect de la vérité du pouvoir après celui de sa possibilité originaire – son autonomie humaine – puis celui de la nature de sa subjectivité, du Soi doté du pouvoir autonome de légiférer, disposant du pouvoir de *contraindre* par la loi : le pouvoir comme commandement. Si cette troisième vérité du politique est si difficile à reconnaître, si elle est la plus difficile de toutes, c'est qu'elle est la condition de réalisation d'un devoir-être qui, pour n'être pas moral en lui-même, n'en est pas moins normatif. En effet, tandis que le sujet social est un sujet réel – doté d'une force effective, c'est-à-dire d'une force productive, force d'entreprendre ou force de travail – le sujet politique est un sujet qui, en tant que soi autonome, *doit* d'abord être ce qu'il a à être. Nous avons vu son exigence, son devoir-être, naître du caractère insoluble des conflits sociaux, tant que les sujets politiques s'identifient avec leur seule subjectivité sociale réelle. Indéniablement donc, la subjectivité politique est d'abord le contenu d'une demande, d'un appel, d'une exigence, d'un « il faut », bref d'un devoir-être impératif, émanant de la société civile elle-même. Ici la vérité n'est donc pas tout d'abord la réalité – cela, c'est la subjectivité sociale du pouvoir – mais bien l'idéalité.

Mais cette idéalité est raisonnable et rationnelle. La formule que Kant utilisait pour justifier la puissance d'être un sujet moral – « tu dois, donc tu peux » – peut être transposée ici, dans un contexte non strictement moral cependant, mais nous avons dit que le politique peut se constituer de façon *minimaliste et humaniste une éthique à usage interne*. « Tu dois être un vrai sujet politique, donc il t'est nécessaire de croire que tu peux réellement l'être ». C'était la formule de ce que Kant nommait l'auto-cratie de la vertu, sa capacité ou sa puissance, son *kratein*, « la puissance du soi, écrivait Kant, de se rendre maître des penchants contraires à la loi » (*Doctrine de la Vertu*, Introduction). L'affirmation

de ce pouvoir en tant que puissance, de cette capacité réelle à s'auto-dépasser dans l'esprit des lois, n'est pas une évidence mais bien, autre terme kantien transposable, un postulat, une croyance raisonnée en la réalité d'un pouvoir de faire être ce qui doit raisonnablement être.

Finalement, je vois deux raisons d'affirmer ce postulat de *puissance*. D'abord, le caractère nécessaire de ce postulat est qu'un pouvoir fondé, exigé en raison, mais impuissant à se donner l'effectivité comme telle, un pouvoir sans capacité, « incapable » donc, n'est pas un vrai pouvoir, et cela nous ferait retomber dans le scepticisme quant à l'autonomie du politique, envisagé comme simple reflet ou instrument du social, que ce dernier soit économique, culturel ou communautaire. Ensuite, la nécessité d'affirmer avec confiance ce postulat est qu'en ce domaine comme en d'autres, il serait absurde que la raison, ici la raison politique, nous demande de réaliser quelque chose dont la condition de réalisation serait elle-même inexistante. L'exigence rationnelle de maîtrise politique émane de la société civile elle-même. La raison ne serait alors pas la raison, si nous n'en avions pas la puissance, ce qui serait absurde. Nous devons donc croire en notre puissance de nous hausser à la hauteur du vrai pouvoir politique, de la subjectivité citoyenne effective, en tant que citoyenneté active. Il va de soi que si la *philosophie politique au sens « strict » se contente de penser* le concept de puissance du politique, il reste que l'on peut estimer que c'est à la *morale*, notamment sous l'aspect de l'éducation, de renforcer la *volonté de puissance citoyenne* du côté de la pratique des citoyens. Nous retrouvons ce que nous avons dit plus haut, savoir la possibilité, que l'on peut considérer moralement comme un devoir, sans exclure d'autres possibilités éducatives, de convertir le mobile strictement juridique du pouvoir en mobile éthique.

En conclusion, je dirai que cette puissance d'auto-dépassement de soi vers un esprit d'objectivité politique, en tant que volonté et intelligence d'objectivité, est créatrice de l'œuvre la plus humaine peut-être qui soit – la plus humaine en ce qu'elle engage le devenir historique de l'espèce humaine elle-même – l'œuvre politique. N'est-ce pas elle, cette vraie puissance, certes souvent mise en échec mais toujours postulée, certes souvent niée mais toujours réaffirmée, que l'on retrouve dans toutes les autres formes de la pratique vraiment, c'est-à-dire authentiquement humaine ? Œuvre politique sans doute, quand cette politique fait que l'homme s'élève au-dessus de son moi social tout en restant soi, mais œuvre d'art esthétique aussi, lorsque l'homme se nie comme simple sujet affecté par un chaos sensoriel pour le mettre en « œuvre », le mettre dans une œuvre, dans une forme approuvée par tous et où peut jouer l'imagination de tout un chacun. Œuvre morale enfin, si tant est que la structure de l'autonomie, si fermement dégagée par Kant dans le domaine moral, s'exprime également dans le domaine politique en tant que condition de sa possibilité, de son pouvoir propre, et de sa puissance effective. N'est-ce pas là, en fin de compte, et même si platoniciens, kantien, hégéliens, marxistes, nous l'interprétons tous différemment, n'est-ce pas là, néanmoins, pour nous tous, le vrai pouvoir humain de l'esprit ?