

POUVOIR ET AUTORITÉ (THÉOPHILE, 14 OCTOBRE 2022)

PAR JEAN-PIERRE CLÉRO ET BÉATRICE CLÉRO-MAZIRE

Préliminaires	p.1
Comment distinguer pouvoir et autorité	p.3
Articulation du religieux et du politique	p.4
Hobbes et la notion d'autorité	p.6
Le trône vide du Christ	p.8
En théologie chrétienne, le Dieu unique se décline en trois hypostases	p.8
Logique du pouvoir et logique de l'autorité	p.10
Autorité et jeu de rôles	p.12
Deux conceptions de la loi	p.14
– La conception de Rousseau	p.14
– La conception de Bentham	p.15
– Loi et châtement	p.15
– Moïse « rousseauiste » et Aaron « benthamien » ?	p.17
La continuation du pouvoir par d'autres moyens	p.18
– Pascal et les cordes de respect	p.19
– Une figure symbolique des liens qui constituent le pouvoir	p.20
Conclusion : les torsades du pouvoir et de l'autorité	p.21
Ensemble des textes pour la séance Théophile sur Pouvoir et Autorité	p.23

Préliminaires

Pouvoir et *autorité* sont deux mots que l'on prend volontiers l'un pour l'autre et qui sont pourtant distincts l'un de l'autre. On repère aussitôt, en effet, qu'un pouvoir peut s'exercer sans autorité et qu'un individu qui n'est plus au pouvoir, qui ne souhaite pas y revenir, voire qui ne l'a jamais exercé et n'a jamais souhaité l'exercer, peut néanmoins jouir d'une grande autorité et manifester une parfaite autorité. Le Christ est sans pouvoir, mais non sans autorité. Le pouvoir ne confère pas *ipso facto* l'autorité ; et moins encore, l'autorité le pouvoir. Certes, par quelques éléments, les deux termes s'apparentent, mais par beaucoup d'autres traits, non seulement ils diffèrent, mais ils s'opposent. Hobbes le fait aussitôt ressortir en référant l'*autorité* à *ce qui autorise le pouvoir*, l'investit, l'institue au moins partiellement, et qui, par conséquent, s'en distingue ; bref en faisant ressortir le verbe "*autoriser*" caché dans le substantif "*autorité*".

À l'appui de Hobbes, les langues – à commencer par la langue française – ne traitent pas l'*autorité* comme le *pouvoir* ; elles introduisent des disjonctions dans la syntaxe des usages des deux notions. Si on se tourne vers l'expression commune que nous venons d'utiliser, *être au pouvoir*, on s'aperçoit qu'elle caractérise bien le pouvoir mais pas l'autorité ; *on n'est pas à l'autorité*. On l'a, on peut l'acquérir, la détenir, comme on peut dire que l'on a le pouvoir d'ailleurs ou qu'on l'acquiert, qu'on le détient, mais on n'est pas à l'autorité comme au pouvoir. *On peut bien quitter le pouvoir*, de façon nette et statutaire : on est au pouvoir ou on ne l'est pas, selon une loi du tout ou rien, même s'il est des pouvoirs mieux autorisés que d'autres ; *on ne peut pas quitter l'autorité*. On peut peut-être la céder à quelqu'un, mais alors rien n'empêche qu'on la laisse sans rien perdre de la sienne. Ce qui n'est pas possible pour le pouvoir : laisser le pouvoir, c'est le quitter, c'est le perdre. Si je partage mon pouvoir, je suis obligé d'en céder une partie à un autre. Laisser l'autorité, en revanche, n'est pas la quitter, car on ne saurait comment la quitter. Elle ne disparaît pas au même rythme et de la même façon que le pouvoir ; elle se perd graduellement, ce

que ne fait pas le pouvoir qui, même s'il décline, se perd d'un coup ou passe d'un coup de l'état indivis à l'état de partage. Il est vrai que l'autorité peut aussi se perdre d'un coup, par une affaire judiciaire, par la découverte d'une délinquance cachée jusque-là, par exemple, qui compromet toute l'autorité qui avait été engrangée auparavant. Mais on ne la prend pas comme on prend le pouvoir. On peut certes *prendre d'autorité* quelque chose, mais *on ne saurait prendre l'autorité*, laquelle n'est pas à prendre ; on peut prendre de l'autorité et ainsi l'acquérir. On a, au moins, ici, l'indice qu'une passation de pouvoir est forcément différente d'une passation d'autorité, beaucoup plus longue et moins spectaculaire.

Il faut toutefois prendre garde à marcher d'un pas trop assuré dans cette direction ; car toutes les langues ne traitent pas le jeu de l'autorité et du pouvoir de la même façon. Si l'anglais traite l'*authority* d'une façon assez voisine de celle du français quand il traite de l'*autorité*, ne serait-ce que parce que ces deux langues ont des origines communes, si l'anglais peut dire *to authorize*, comme le français peut *autoriser*, si l'une des langues permet - comme l'autre - d'*autoriser le pouvoir*, l'anglais peut dire, d'un mot intraduisible en français, et qui est pour le pouvoir l'équivalent d'*autoriser* pour l'autorité, *to empower*, investir de puissance, donner du / le pouvoir, introduire au pouvoir, ce que le français ne peut pas dire en un seul mot. En français, on peut bien autoriser le pouvoir d'un homme ou d'une assemblée, mais il ne veut pas l' „impotentialiser“. L'introniser, peut-être, mais cela ne recouvre pas l'extension ni même la signification d'*empower*.

Si, en latin, nous y reviendrons, *auctoritas* se distingue de *potestas*, qu'en est-il en grec ancien ? Dans le Nouveau Testament, on trouve un verset dans la lettre de Paul aux Éphésiens qui regroupe à lui seul tous les aspects et tous les termes pour exprimer le pouvoir dans ses différentes nuances :

« *quelle immense puissance δυναμις (dunamis) Dieu a déployée en notre faveur à nous les croyants ; son énergie ενεργια (eunergia) par le pouvoir ισχυς (Ischus) de sa force κρατος (kratos) » (Ephésiens 1 : 19)*

C'est le même "kratos" qu'on retrouve dans démocratie, gérontocratie, aristocratie, ploutocratie. Dans ce texte, Paul fait l'apologie du Dieu de Jésus Christ et prie pour que les Éphésiens se rendent compte de la force qu'a déployée Dieu pour eux. On a d'abord la toute puissance de Dieu, puis sa force créatrice qui transforme les choses, ensuite le pouvoir au sens de capacité ou vertu particulière qui permet de faire les choses ; et enfin le pouvoir qui peut contraindre, la force.

Du côté de l'autorité, c'est le terme εξουσια (exousia) qui exprime le mieux l'*autorité*. Le terme exprime d'abord une liberté, la capacité à être hors de son être, et donne ensuite la notion d'*autorité*. Elle exprime une distance avec l'être, une délégation, une différence de personne. Dans le Nouveau testament, elle est souvent donnée et le Christ lui-même a reçu autorité pour un projet précis : par exemple en Mathieu 9 : 6 ; Le Fils de l'homme a autorité pour pardonner. Seul Dieu se réclame de sa propre autorité. Ainsi, au début du livre des Actes, quand les disciples questionnent le ressuscité qui leur apparaît, il répond en invoquant l'autorité de Dieu :

« **6.** *Eux donc, réunis, demandèrent : Seigneur, est-ce en ce temps que tu rétabliras le royaume pour Israël ?*

7. *Il leur répondit : Ce n'est pas à vous de connaître les temps ou les moments que le Père a fixés de sa propre autorité.*

8. *Mais vous recevrez une puissance, celle du Saint-Esprit survenant sur vous, et vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée, dans la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre. » (Actes 1 : 7)*

Si l'on cherche à échapper quelque peu au dédale de la sémantique et de la syntaxe engagée par les relations d'autorité et les relations de pouvoir, que trouve-t-on – à grands traits – pour distinguer le pouvoir de l'autorité ?

Comment distinguer pouvoir et autorité

Le pouvoir est, sans doute, ce qui, d'entrée de jeu, est le plus facile à définir : il y a pouvoir quand A (un homme, un État, un groupe d'hommes) peut contraindre B (un homme, un enfant, un autre État, un animal) à faire ce que, lui, A veut qu'il fasse, même si B ne veut pas lui céder ce pouvoir. Le pouvoir peut « forcer » l'autre, soit très directement, par une promesse de châtement, par le châtement lui-même ou par une riposte quelconque, soit, plus indirectement, par des biais de récompenses conditionnelles – je veux dire : qui lui sont accordées s'il se soumet. On voit aussitôt que le pouvoir n'est gratuit ni pour celui qui le subit, ni pour celui qui l'exerce. Il y a, pour ce dernier, un coût de son pouvoir qu'il doit payer. Certes, plus ce coût est bas, et plus le pouvoir de quelqu'un est puissant. Mais il y a toujours à payer : celui qui se soumet veut ou attend une récompense. Même le pouvoir le plus tyrannique, le plus sordide et le moins fondé, est obligé de payer, lui aussi. Quels qu'ils soient, les pouvoirs doivent se disposer à punir et en être capables. L'autre ne m'obéit que s'il y voit son intérêt. Pour qu'il m'obéisse, il faut que je sache laisser deviner la possibilité d'une riposte, laquelle peut rester à l'état de dissuasion et ne doit pas forcément se traduire dans les faits. Le pouvoir est, par quelque côté, dépendant de celui qu'il cherche à faire obéir. Nous verrons en quel sens le châtement est une épreuve, pour celui qui est châtié certes, mais aussi pour le pouvoir. Ainsi n'est-il pas de pouvoir sans que la question de son équilibre ne se pose.

L'autorité est, quant à elle, d'entrée de jeu, plus délicate à définir que le pouvoir. Ni ses moyens ni ses fins ne sont tout à fait ceux du pouvoir. L'autorité ne saurait se définir comme le pouvoir qui n'est pouvoir qu'en s'imposant à la volonté même de celui qui ne veut pas de lui. Il ne s'agit pas forcément dans l'autorité de changer les habitudes et les actions des gens, de les faire fléchir ou de faire plier les autres. L'autorité peut se contenter de s'adresser à quelqu'un et de se proposer ; elle s'adresse et se propose plus à l'intelligence qu'à la volonté. Le pouvoir peut bien s'adresser intelligemment à ceux qu'il veut faire céder ; mais son but n'est pas de faire penser les gens. Son but est de faire que les gens changent leur façon d'agir ou agissent comme il l'a décidé, lui, ou comme il envisage, lui, leur action. Certes le pouvoir peut bien dépendre de l'autorisation qu'un certain nombre de gens lui donnent, mais, une fois obtenue cette autorisation, celui qui exerce le pouvoir a bel et bien en tête de vous faire faire ce qu'il veut que vous fassiez, en l'ayant dit à l'avance ou pas. Toutefois, d'un autre côté, une autorité qui ne mordrait jamais sur le réel peinerait à rester une autorité et elle le fait le plus souvent en recourant aux moyens mêmes du pouvoir..

Cette séance va nous donner l'occasion de confronter et d'articuler les deux notions de pouvoir et d'autorité sans que nous ne nous contentions d'un regard analytique qui les tiendrait séparées l'une de l'autre. La liaison des deux termes nous contraint à regarder comment ils se confrontent l'un à l'autre, autrement dit, à les examiner dialectiquement. Pouvoir et autorité que l'analyse peut opposer en partie ne se prennent que relativement l'un à l'autre ; il n'y a jamais de relation d'autorité sans pouvoir ; il n'y a jamais de pouvoir sans un minimum d'autorité. Un pouvoir qui ne se soucierait pas de son autorité, qui ne se soucierait pas d'être compris par les autres, aurait tôt fait de devenir un ennemi de ceux qu'il veut soumettre. Ainsi, même si le pouvoir peut se moquer de l'approbation des gens qu'il soumet et s'il veut essentiellement que soit exécutée la chose à laquelle il tient, il ne peut complètement ignorer l'autorité qui tient à ce que tout acte du pouvoir soit au moins cautionné, plus ou moins partiellement, par des « personnes », même si ce n'est pas là son point visé, son point d'arrivée. On voit désormais comment les choses s'entrecroisent et s'entrelacent : d'une part, une autorité ne se manifeste pas sans chercher des effets

réels, autrement dit sans viser et obtenir un certain pouvoir. D'autre part, aucun pouvoir ne saurait s'exercer sans un minimum d'autorité.

L'éthique, par exemple, est sans pouvoir : le pouvoir éthique est une contradiction. Le pouvoir moral aussi. L'un et l'autre relèvent en revanche du domaine de l'autorité. Dans une situation éthique, personne n'a le pouvoir de faire plier quelqu'un à ses propres vues, comme c'est le cas dans le domaine politique ou juridique. Il n'y a pas de pouvoir sans chantage : le pouvoir est forcément menaçant s'il est mis en cause ; on peut, en revanche, exercer une autorité sans chantage. Toutefois il ne convient pas non plus d'exagérer les choses dans cette direction. Une éthique qui n'aurait aucun pouvoir, une autorité qui ne déboucherait sur aucun résultat ou aucune réalisation pratique ne seraient ni une éthique ni une autorité. Par la nécessité dans laquelle elle se trouve d'avoir cette prise sur le réel, l'autorité ne peut pas être complètement opposée au pouvoir.

Logique du pouvoir et logique de l'autorité sont deux logiques différentes ; et pourtant l'une ne va pas sans l'autre. Il faut qu'elles s'entrecroisent et s'associent. Pour le dire brièvement : il faut que, d'un côté, le pouvoir se fasse autorité pour être pouvoir, il faut que la force se fasse droit, avec toutes les hypocrisies que cela peut impliquer ; il faut aussi que, de l'autre côté, l'autorité se fasse pouvoir si elle veut ne serait-ce qu'exister un peu, sans en rester au niveau de vagues conseils. Ce qui ne veut pas dire que ces deux logiques coexistent en bonne harmonie. L'une peut profiter de l'autre pour en tirer des avantages. Elles ne peuvent toutefois coexister qu'en s'équilibrant toutes deux ; notre fil conducteur consiste à nous demander comment concevoir cet équilibre ou cette articulation.

Articulation du religieux et du politique

La question de l'articulation du religieux et du politique est éminemment comprise dans la précédente. Sous deux formes : si personne ne met en question qu'il y ait une autorité religieuse, ce fut une question fort agitée, et c'est encore et toujours une question difficile de savoir s'il y a et s'il doit y avoir un pouvoir religieux. La seconde forme est de savoir comment l'autorité religieuse – et peut-être le pouvoir religieux – peut s'articuler avec le pouvoir politique.

Dans la Bible, en hébreu, les mots pour dire **le pouvoir et l'autorité** montrent cette difficulté de la coupure entre les deux notions. Dans le livre de Job par exemple, au chapitre 33 : 7, l'ami de Job, Elihou, s'adresse à Job pour lui exprimer son désaccord quant à l'action de Dieu sur l'homme. Job se sent accablé par Dieu, et Elihou veut lui montrer que Dieu prévient toujours l'homme, qu'il n'est pas la force aveugle qui fait ployer l'homme. Pour exprimer le fait qu'Elihou cherche à influencer Job, le texte hébreu emploie un drôle de mot : **כַּף** (**ekef**) qui exprime le fait de « faire pression » comme on le fait quand on travaille la terre :

« Devant Dieu je suis comme toi, moi aussi, j'ai été tiré de l'argile; ainsi la terreur que j'inspire ne te remplira pas d'effroi, et mon autorité (כַּף), (ekef) ne saurait t'accabler. » Job 33 : 7

On parle dans la traduction d'*autorité*, mais l'image qui sous-tend ce mot relève de la force, celle de l'ouvrier agricole qui exerce une pression sur la terre pour la faire produire. On a ici une illustration des liens très étroits dans l'imaginaire de la langue entre les notions de *pouvoir* et d'*autorité au sens de pression*.

Cependant, le terme le plus courant pour dire **l'autorité**, est le terme **משל** (**mashal**) qui se traduit par *gouverner* quand on est autorisé à le faire. C'est un verbe, mais le substantif existe aussi et peut vouloir dire : le souverain, mais aussi le sceptre de souverain. Dans le deuxième livre des Chroniques chapitre 23, verset 20, on parle des chefs qui commandaient le peuple lors de la réforme

religieuse de Joïada : « Il prit les chefs de cent, les princes, les dirigeants du peuple (המושלים) (émashalim) et tout le peuple du pays ». Dans Esaïe 40 : 10, on parle aussi de celui qui a autorité et qui commande. Mais le plus intéressant dans cette notion, c'est que מַשַּׁל (mashal) est le mot employé pour dire la fable, la fiction, la parabole, le proverbe, l'oracle. En fait, מַשַּׁל (mashal) désigne la forme que l'on donne au langage pour dire, par un artifice, le message que l'on veut faire passer. C'est le cas, par exemple, dans la parabole de l'aigle et de la vigne dans Ezechiel 17 : 1-10, qui raconte comment Babylone a déporté les chefs d'Israël et comment les chefs se sont laissés corrompre par la vie à Babylone.

"1. La parole du Seigneur me fut adressée :

*2. « Fils d'Adam, propose une énigme aux Israélites, raconte-leur **une parabole** (marshal) .*

3. Dis-leur que c'est moi, le Seigneur Dieu, qui la leur adresse. La voici : “Il y avait un aigle gigantesque, aux ailes immenses, aux longues plumes abondantes et de couleurs variées. Il vola jusqu'aux montagnes du Liban. Il y brisa la cime d'un cèdre,

4. il arracha la plus élevée de ses branches. Il l'emporta dans un pays de commerçants et la déposa dans une ville de marchands.

5. Il prit ensuite une autre plante du pays d'Israël et la plaça dans une pépinière. Il la mit en terre au bord d'un abondant cours d'eau, comme si c'était un saule.

6. Cette plante poussa et devint une vigne florissante, d'une espèce rampante. Ses branches se développaient en direction de l'aigle et ses racines s'étendaient sous lui. Elle devint une vigne qui produisit des rameaux et fit pousser des sarments.

7. Mais un second aigle, gigantesque lui aussi, survint ; ses ailes étaient immenses et son plumage abondant. Alors la vigne dirigea ses racines vers lui et tourna ses branches dans sa direction. Elle espérait ainsi recevoir encore plus d'eau que dans le terrain où elle était.

8. Elle avait pourtant été plantée dans un champ fertile, au bord d'un cours d'eau abondant, de façon à produire des rameaux, à porter des fruits et à devenir une vigne magnifique.

9. Transmets ce que je déclare, moi, le Seigneur Dieu : “Cette vigne se développera-t-elle ? Le premier aigle ne va-t-il pas arracher ses racines, détruire ses fruits, faire en sorte que ses pousses nouvelles se dessèchent ? Il n'aura pas besoin d'une grande force ni d'une troupe nombreuse pour la déraciner.

10. La vigne a bien été plantée, mais prospérera-t-elle ? Dès que le vent d'est soufflera sur elle, ne se desséchera-t-elle pas complètement ? Elle séchera sur pied à l'endroit où elle devait pousser !”

[Ezéchiel 17 : 1-10]

Il s'agit donc d'un détour rhétorique qui agit sur l'imagination et fait comprendre le changement de vision qui est nécessaire. C'est donc par une influence indirecte qu'agit l'autorité qui relève plus de la parole que de la force physique. Le "mashal", l'autorité, agit sur l'imagination pour provoquer une réaction chez l'auditeur.

Du côté du pouvoir, là aussi, l'hébreu emploie plusieurs mots : le pouvoir au sens de capacité est dit avec le mot כֹּהֵל (Kehal). On le trouve essentiellement dans le livre de Daniel comme par exemple en (Daniel 2 : 26-35) :

*"26. Le roi s'adressa à Daniel, appelé aussi Belteshassar, et lui demanda : « Es-tu vraiment **capable** (כהל) de me révéler le rêve que j'ai vu et son interprétation ? »*

27. Daniel répondit au roi : « Aucun sage, aucun magicien, aucun devin, aucun astrologue n'est en mesure de faire connaître au roi le mystère dont il parle.

28. *Mais il y a dans les cieux un Dieu qui révèle les mystères. C'est lui qui fait connaître au roi Nabucodonosor ce qui arrivera dans la suite des jours. »*

Toutefois le mot qui dit le plus fréquemment le pouvoir dans le sens d'exercer un pouvoir sur quelqu'un et le contraindre, c'est le mot יָכֹל (Yâkôl) qui veut dire "avoir le pouvoir", vaincre, venir à bout d'un adversaire, dominer. Ainsi dans Jérémie :

11. *Mais l'Éternel est avec moi comme un héros puissant ; C'est pourquoi mes persécuteurs trébucheront et ne vaincraient (יָכֹל) pas. Ils auront bien honte de n'avoir pas réussi : ce sera une confusion éternelle qui ne s'oubliera pas. (Jérémie 20 : 11).*

Le terme évoque un conflit où l'un doit l'emporter sur l'autre.

Hobbes et la notion d'autorité

Hobbes s'appuie sur la notion de personne pour passer à la notion d'autorité :

« Est une personne, celui dont les paroles ou les actions sont considérées soit **comme** lui appartenant, soit **comme** représentant les paroles ou actions d'un autre, ou de quelque autre réalité à laquelle on les attribue par une attribution vraie ou fictive.

Le mot de « *personne* » est latin. À sa place, les Grecs ont πρόσωπον (*prosopon*), qui désigne le *visage*, alors que la *persona*, en latin désigne le *déguisement*, l'*apparence extérieure* d'un homme, imités sur la scène ; et parfois, plus précisément, la partie du déguisement qui recouvre le visage : le masque <*mask or visard*>. De la scène, le mot est passé à tout homme qui donne en représentation ses paroles et ses actions, au tribunal aussi bien qu'au théâtre. *Personne* est donc l'équivalent d'*acteur*, tant à la scène que dans la vie courante ; et *personnifier*, c'est jouer le rôle, ou assumer la représentation, de soi-même ou d'autrui : on peut assumer sa propre personnalité, mais, de celui qui joue le rôle d'un autre, on dit qu'il en assume la personnalité, ou qu'il agit en son nom ; et, pour illustrer l'assomption de la personnalité d'un autre – le fait de se mettre à la place d'un autre – Hobbes prend l'exemple du tribunal qui va lui servir pour passer du théâtre au monde politique. C'est en ce sens que Cicéron prend ces mots lorsqu'il dit : *Unus sustineo tres personas, mei, adversarii, et judicis* [j'assume trois personnalités : la mienne, celle de mon adversaire, et celle du juge] ; cette assomption de la personnalité d'un autre, on l'appelle de différents noms, selon les différents cas : *celui qui représente* ou *représentant*, *lieutenant* <*qui tient lieu de*>, *vicaire* <*remplaçant*>, *avocat*, *substitut*, *procureur*, *auteur*, etc.

[C'est maintenant que se fait le passage à l'autorité]. Les paroles et actions de certaines personnes artificielles sont *reconnues pour siennes* <*owned*, appropriées> par celui qu'elles représentent. La personne est alors l'*acteur* ; celui qui en reconnaît pour siennes <*owneth*> les paroles et actions est l'*auteur*, et en ce cas, l'*acteur* agit en vertu de l'autorité qu'il a reçue. Car celui qui, en matière de biens de toute espèce, est appelé propriétaire <*owner*>, *dominus* en latin, κύριος (*kyrios*) <*Seigneur*> en grec, est appelé en matière d'actions, l'*auteur*.

Et, de même que le droit de possession est appelé "empire" sur une chose <*dominion*>, le droit d'accomplir quelque action est appelé "autorité". Ainsi "autorité" s'entend-il toujours du droit d'accomplir quelque action, et "*accompli en vertu de l'autorité reçue*" s'entend-il de ce qui est accompli en vertu d'un mandat ou d'une permission de celui à qui appartient le droit ».

[Hobbes Th., *Léviathan* (1651 pour la version anglaise, 1668 pour la version latine), Paris, Sirey, 1971, p. 161-163]

On n'est pas une personne ; on l'est par son discours ou par le discours de l'autre. Je ne me considère pas seulement comme un vivant qui est fait de chair et d'os, mais aussi *comme* un être qui a des droits et des devoirs ; qu'on ne peut pas considérer *comme* une chose, qu'on ne peut pas considérer non plus *comme* un être qui est ce qu'il est. *Eksousia* en grec, mot par lequel on exprime l'autorité, le dit bien : *eksousia* vise un être qui est constamment sorti de son être. Par le discours, je puis me démultiplier, me diviser, ne pas être ce que je suis, m'imaginer dans toutes sortes de positions que je n'occupe pas présentement et ne fais qu'imaginer, projeter. Je ne suis pas ce que je suis : être une personne, c'est à la fois n'être personne – on peut remplacer aisément *personne* par *nul* : *Personne ne peut entrer ici* est équivalent à *Nul ne peut entrer ici* –, avoir à le devenir et être UNE personne c'est-à-dire être considéré comme un individu.

Notez le "*comme*" et l'expression "*considéré comme*" : la personne est un être fictif qui n'a de sens que chez un être qui parle, chez un être de langage. Quand on est *considéré comme*, cela ne veut pas dire qu'on est réellement ce qu'on est considéré comme étant. On peut ne pas être ce pour quoi l'on est considéré, mais avoir à le devenir, par exemple.

Il est vrai que Hobbes semble faire une place, à côté de la fiction, à la personne naturelle. Il s'agit du cas particulier où mon individualité vivante coïncide avec ma personne. Mais c'est là une coïncidence. La plupart du temps, on incarne un être qu'on n'est pas : tout se passe comme si le monde nous était un théâtre – les mots de *scène*, de *théâtre*, de *masque*, reviennent plusieurs fois dans notre texte – dans lequel nous avons des rôles à jouer, des partitions à interpréter ; les unes n'étant pas écrites par nous, les autres que nous écrivons nous-mêmes. Cela ne veut pas dire que le jeu de la comédie ne soit pas sérieux. Si la duplicité de notre être est d'une absolue nécessité, si la scission et la division nous sont inévitables, si tout ce que nous faisons à l'égard des autres et finalement à l'égard de nous-mêmes est un jeu et une comédie dans lesquels nous poussons des pions qui sont nous et que nous ne sommes pourtant pas, cela ne veut pas dire que le jeu ne soit pas dangereux et qu'il ne mette pas en cause notre vie de temps à autre ; qu'il ne mette pas en cause nos passions, en tout cas. Mais dans le domaine politique, dans le domaine public, la vie et la mort se jouent par fiction, par personnages interposés. Louis XVI meurt parce que, comme il le dit lui-même, il « a le malheur d'être roi ». Si l'autorité ne s'identifie pas avec ces individus vivants, en chair et en os, ceux-ci sont toutefois derrière ces personnages, ces *persona*, ces masques dans des relations plus complexes que des relations d'identité. Mais il est sûr qu'on ne fait de la politique qu'à travers un jeu indirect.

On aura remarqué la trajectoire qui part de la scène de théâtre à l'autorité politique en passant par la mise en scène du procès de justice. L'autorité est le nominatif, le substantif, de l'acte de s'approprier quelque chose, de rendre sien. *L'autorité* est le substantif de l'*acte d'autoriser*. Ainsi, celui qui a le pouvoir d'agir à votre place a été autorisé à le faire par celui qui détient l'autorité. En ce sens, le pouvoir agit sur vous lorsque vous l'avez autorisé. Ce qui rend indiscutable le pouvoir, c'est que vous l'avez *autorisé* à agir à votre place. Le pouvoir vous rend ce que vous l'avez autorisé à être ou à faire en votre nom. **L'autorité est le fait d'être auteur et d'avoir autorisé un acteur à agir à votre place.** Vous n'êtes pas vous-même l'acteur à moins que vous ne vous autorisiez vous-même à l'être. Après tout, on peut s'autoriser de soi-même pour faire telle ou telle chose. Lacan disait du psychanalyste qu'il ne s'autorisait que de lui-même à l'être. Nous qui – pour un bon nombre ici – sommes protestants, nous sommes dans cette situation : nous nous autorisons de nous-mêmes à l'être et nul ne peut dire à notre place si nous le sommes et, à plus forte raison, si nous ne le sommes pas. Cette dernière situation – de s'autoriser de soi – est impossible dans le domaine politique et administratif où il faut que les membres d'une société autorisent un organisme à parler, décider, faire à votre place. Ici, la différence entre l'autorité et le pouvoir est très

nette : le pouvoir ne fait jamais quelque chose que dans la mesure où il y est autorisé ; l'autorité autorise le pouvoir à faire à sa place ce qu'elle autorise ou, pour être plus précis : l'auteur autorise l'acteur (politique) à faire à sa place ce qu'il l'a autorisé à faire. L'auteur est le principe des décisions qui se prennent à son égard ; l'acteur réalise ces décisions et c'est alors comme si c'était l'auteur qui les réalisait.

On notera, pour finir, que si abstraite, si vide, si nulle que soit la personne par laquelle se manifeste l'autorité, l'autorité s'enracine dans ce qu'il y a de plus profond en nous, c'est-à-dire notre non-être, notre vide intime : être l'auteur de, faire quelque chose que l'on puisse revendiquer comme étant sien implique ce vide et implique que l'on ne soit initialement rien. L'autorité est à soi : voilà pourquoi on peut bien la laisser à quelqu'un ; on ne saurait la quitter pour autant. Même s'il y a des styles de pouvoir, celui-ci se caractérise par une sorte d'intersubjectivité abstraite. Je ne suis pas le pouvoir que j'exerce : il m'a été légué ou délégué par autorisation ou je l'ai délégué par autorisation ; mais je suis – du moins partiellement – et je puis être en tout cas l'autorité que j'exerce. Cette autorité, fût-elle mise en œuvre pour l'exercice d'un pouvoir, est celle des individus qui autorisent. L'autorité est personnelle, c'est-à-dire qu'elle est aussi pour une part quelque chose de ce non-être qui n'appartient pourtant qu'à soi. On ne saurait non plus la prendre à quiconque car celui qui voudrait la (lui) prendre ne saurait même pas ce qu'il veut (lui) prendre.

Le trône vide du Christ

Dans l'Évangile de Matthieu, le récit d'envoi en mission raconte comment Jésus mort et ressuscité a autorité sur les disciples, alors même qu'il n'est plus présent en tant qu'être de chair et sang :

Les onze disciples se rendirent en Galilée, sur la montagne que Jésus leur avait indiquée. Quand ils le virent, ils se prosternèrent ; certains d'entre eux, pourtant, eurent des doutes. Jésus s'approcha et leur dit : « Toute autorité m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. Allez donc auprès des gens de tous les peuples et faites d'eux mes disciples ; baptisez-les au nom du Père, du Fils et de l'Esprit saint, et enseignez-leur à pratiquer tout ce que je vous ai commandé. Et sachez-le : je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde. » (Mat 28 : 16-20)

On retrouve le même mécanisme de reconnaissance de la personne du Christ dans le récit de l'Ascension où Jésus laisse le trône de Dieu libre après son départ et ne donne pas le pouvoir aux disciples, mais leur demande de reconnaître l'autorité de Dieu :

- « 6. Eux donc, réunis, demandèrent : Seigneur, est-ce en ce temps que tu rétabliras le royaume pour Israël ?
7. Il leur répondit : Ce n'est pas à vous de connaître les temps ou les moments que le Père a fixés de sa propre autorité.
8. Mais vous recevrez une puissance, celle du Saint-Esprit survenant sur vous, et vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée, dans la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre. » (Actes 1, 6-8)*

Jésus n'exerce pas le pouvoir lui-même, il ne montera pas sur le trône de David. Il rend toute autorité à Dieu dès lors qu'il s'en va. En remettant toute autorité à Dieu il distingue les trois personnes qui ont inspiré la doctrine de la Trinité. Les disciples devront témoigner de Jésus lui-même mandaté par Dieu par l'opération du Saint-Esprit qui opère cette communication d'autorité entre les personnes. Le règne de Dieu n'a donc pas besoin d'un roi en chair et en os, mais de la reconnaissance des relais qui doivent agir pour changer le monde. C'est un type de pouvoir nouveau qui est ici instauré.

En théologie chrétienne, le Dieu unique se décline en trois hypostases.

On parle d'« une seule *ousia* en trois hypostases ». Un seul Dieu, un seul être et trois personnes. Ces trois personnes, dans une compréhension trinitaire, sont divines. Ainsi le Fils est divin, le Père est divin et l'Esprit est divin.

L'expression « Trinité » ne figure pas dans le [Nouveau Testament](#), mais les trois personnes divines y sont nommées. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont associés dans des passages tels que la bénédiction de la [Deuxième épître aux Corinthiens](#) : « La grâce du Seigneur Jésus Christ, l'amour de Dieu et la communion du Saint Esprit soient avec vous tous », (I Corinthiens 13:13) ou l'envoi en mission de l'[Évangile selon Matthieu](#) : « Allez donc et faites des disciples de toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (Matthieu 28:19), qui posent les bases de la doctrine trinitaire.

La question que pose ce dogme est : quelle communication y a-t-il entre les trois personnes de la Trinité et est-ce que cela remet en cause l'unicité de Dieu ? De nombreuses interprétations ont été avancées et cela a donné lieu à des conflits et des hérésies aux yeux de l'Église en place.

La doctrine de la Trinité exclut à la fois le *trithéisme* (trois dieux) ; le *modalisme* dans lequel Père, Fils et Saint-Esprit ne sont que les modes de présentation du Dieu unique, non pas des personnes distinctes ; et les doctrines qui nient la divinité du Fils ou de l'Esprit-Saint. En fait la Trinité n'est pas une notion explicitement donnée dans le Nouveau Testament où il est plutôt question d'une délégation de Dieu à son fils qui a autorité pour parler en son nom. La notion de Dieu Père n'est pas une invention du Nouveau Testament, on la trouve aussi dans l'Ancien Testament.

À propos de "Moi et le Père, nous sommes un" (Jean 10:30), [Jean Calvin](#) déclare : « *Les docteurs anciens ont grandement abusé de ce passage pour prouver que Jésus-Christ est d'une même essence que son Père. Car notre Seigneur Jésus ne dispute point ici de l'unité de la substance, mais de l'accord ou du consentement qu'il a avec son Père* ». [Commentaire sur le Nouveau Testament, T. II]. Ainsi Calvin souligne l'importance de l'accord qui se joue dans la relation d'autorité, entre confiance et obéissance. Jésus est toujours présenté comme celui qui parle avec autorité, il n'a pas de pouvoir autre que celui qu'il reçoit dans la foi, et ce pouvoir va être délégué par lui à ses disciples, signe qu'il n'est pas très différent d'eux par sa nature, ni par sa capacité à recevoir un tel mandat de la part de Dieu :

1. Jésus monta donc dans la barque, retransa la mer et vint dans sa ville.
2. Voici qu'on lui amenait un paralysé étendu sur une civière. Voyant leur foi, Jésus dit au paralysé : « Confiance, mon fils, tes péchés sont pardonnés. »
3. Or, quelques scribes se dirent en eux-mêmes : « Cet homme blasphème ! »
4. Voyant leurs réactions, Jésus dit : « Pourquoi réagissez-vous mal en vos cœurs ?
5. Qu'y a-t-il donc de plus facile, de dire : "Tes péchés sont pardonnés", ou bien de dire : "Lève-toi et marche" ?
6. Eh bien ! afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur la terre autorité pour pardonner les péchés... » – il dit alors au paralysé : « Lève-toi, prends ta civière et va dans ta maison. »
7. L'homme se leva et s'en alla dans sa maison.
8. Voyant cela, les foules furent saisies de crainte et rendirent gloire à Dieu qui a donné une telle autorité aux hommes. **Par quelle autorité fais-tu ces choses ? [Mat 9 : 1-8]**

Dans ce texte, on voit à la fois que Jésus s'adresse à l'homme en lui disant « mon enfant » et qu'il lui déclare que ses péchés sont pardonnés. Il agit donc comme Dieu. Mais immédiatement, comprenant la défiance des spectateurs, il va plus loin en parlant de son autorité et dit à l'homme « lève-toi et marche », mettant en acte la puissance de Dieu. Son autorité a donc un pouvoir déclaratif, mais aussi d'accomplissement des promesses de Dieu.

Dans le *Léviathan*, Hobbes, qui a le génie des définitions, dit que « dans l'Écriture, la dénomination de *prophète* désigne tantôt *celui qui parle au nom d'un autre*, c'est-à-dire celui qui parle à l'homme de la part de Dieu ou à Dieu de la part de l'homme ; tantôt *celui qui prédit*, celui qui annonce l'avenir (des futurs contingents) ; tantôt enfin quelqu'un qui parle de manière incohérente, comme le font les hommes hors de sens (qui vaticinent). Dans son emploi le plus fréquent de la Bible, le mot est pris au sens de celui qui parle au peuple au nom de Dieu. C'est ainsi que Moïse, Samuel, Élie, Isaïe, Jérémie et d'autres étaient des prophètes ».

La logique de l'auteur n'est pas celle de l'acteur Logique du pouvoir et logique de l'autorité

Commençons par regarder comment fonctionne le pouvoir. Harsanyi (1920-2000, Hongrois qui est devenu Professeur à Berkeley de 1964 à 1990, après un séjour en Australie) reprend la définition de Dahl (1915-2014, qui fut Professeur à Yale) selon laquelle *A* a un pouvoir sur *B* dans la limite où « il peut faire que *B* fasse quelque chose qu'autrement - c'est-à-dire sans ce pouvoir - *B* ne ferait pas » (1957, p. 203).

Ouvrons ici une parenthèse : si le pouvoir est bien ce que Dahl et Harsanyi nous disent, l'autorité ne saurait se définir par là. Il ne s'agit pas forcément, dans les rapports d'autorité, de changer les habitudes et les actions des gens, de les faire fléchir ou plier. L'autorité s'adresse et se propose plus à l'intelligence qu'à la volonté. Le pouvoir peut bien s'adresser intelligemment à ceux qu'il veut faire céder ; mais, encore une fois, son but n'est pas l'intelligence. Son but est de faire que les gens changent ou conservent leur façon d'agir, en tout cas, agissent comme le pouvoir envisage leur action. Le pouvoir peut obliger quelqu'un ; et si ce quelqu'un ne s'oblige pas, le pouvoir peut le forcer.

Certes le pouvoir peut bien dépendre de l'autorisation qu'un certain nombre de gens lui font, mais, une fois obtenue cette autorisation, celui qui exerce le pouvoir a bel et bien en tête de vous faire faire ce qu'il veut que vous fassiez, en l'ayant dit à l'avance ou sans l'avoir annoncé.

Une seconde remarque pourrait se présenter comme une critique de Dahl et d'Harsanyi qui semblent n'envisager le rapport de pouvoir que comme un rapport interindividuel, ces individus fussent-ils regroupés en ensembles qui s'affrontent ou qui coopèrent. En d'autres termes, ils paraissent oublier que le pouvoir est généralement – du moins cherche-t-il à s'en donner toujours l'apparence, puisque c'est sa justification – l'application de règles ; il veut, de la part d'autrui, la réalité d'une obéissance aux règles. L'autorité n'a pas ces exigences. Quand on est soumis à l'autorité de quelqu'un, on n'y est pas soumis sans gradation ; on peut choisir d'y obéir ou pas, choisir de s'y soumettre ou pas, selon ce qu'on envisage être son intérêt. Pas quand il s'agit du pouvoir : je dois obtempérer dès lors que le commandement en a été lancé, que l'ordre m'en a été donné.

On attend du pouvoir qu'il applique les lois et qu'il les fasse appliquer, sans aucune marge d'exaction de la part de ceux qui sont soumis à ces lois. Ce qui signifie que, au moment où le pouvoir est pouvoir, ce n'est pas la loi ou la règle qui sont essentielles, c'est de faire plier celui ou

ceux qui ne voudrai(en)t pas s'y plier ; la loi ou la règle n'étant qu'un des moyens pour y parvenir. Voilà pourquoi la règle ou la loi ne sont pas au centre du dispositif défini par Dahl et Harsanyi.

Dahl distingue les composantes suivantes de la relation de pouvoir :

- (a) le *fondement* du pouvoir <*the base of power*>, c'est-à-dire les ressources (les atouts économiques, les prérogatives constitutionnelles, les forces militaires, le prestige public, etc.) que *A* peut utiliser pour influencer le comportement de *B* ; [les forces sur lesquelles on s'appuie pour exercer le pouvoir]
- (b) les *moyens* du pouvoir <*the means of power*>, c'est-à-dire les actions spécifiques (les promesses [de réussite, de récompenses], les menaces, les appels publics, etc.), dont *A* peut réellement user, parmi ces ressources, pour influencer le comportement de *B* ; [Ce qui est intéressant sous cette rubrique des moyens du pouvoir, c'est que Harsanyi pense d'emblée que l'exercice du pouvoir est constitué d'obstacles à vaincre ; et que cette notion d'empêchement, d'obstacle, fait partie des constituants mêmes du concept de pouvoir. Ce qu'on aurait tendance à tenir pour des empêchements du pouvoir est complètement intégré à sa notion].
- (c) l'*étendue* du pouvoir <*the scope of power*>, c'est-à-dire l'ensemble des actions spécifiques que *A* peut, en utilisant les moyens du pouvoir, obtenir de *B* qu'il les fasse ; [On pourrait interpréter comme étant l'autorité, la marge de manœuvre d'un pouvoir. Il a assez d'autorité pour lancer telle politique maintenant ou, au contraire, il n'en a pas / plus assez. L'autorité peut alors être envisagée comme espace du pouvoir, latitude du pouvoir].
- (d) la *quantité* de pouvoir <*the amount of power*>, c'est-à-dire l'accroissement net de la probabilité que *B* se livre réellement à quelque action *X*, en raison de l'utilisation par *A* de ses moyens de pouvoir à l'encontre de *B* (1957, p. 203-205). [On peut dire d'un homme qu'il a un plus grand pouvoir qu'un autre, quand il peut sans grande dépense obtenir ce qu'un autre ne pourra obtenir qu'avec de fortes dépenses. L'utilité de ce que veut l'homme de pouvoir ne se fera pas sans déboursement de désutilité, soit des choses qui ne sont pas utiles et qui peuvent être nocives à celui qui exerce le pouvoir. Tout pouvoir, même le pire, doit composer avec celui qu'il veut soumettre]. [On note ici un point de différence entre le pouvoir et l'autorité. Le pouvoir est contraint d'avoir le souci de sa quantité ; ce souci est beaucoup moins crucial pour l'autorité. L'autorité ne compte ni ne se compte comme le fait le pouvoir. Elle ne va pas chercher combien de gens soutiennent ce qu'elle dit ou préconise. Le pouvoir politique se compte : combien de députés ? Combien de sénateurs ? Combien d'électeurs, non seulement le jour du vote, mais si on refaisait le vote aujourd'hui même et à plus forte raison, plus tard ? L'autorité est moins attachée de cette façon à ses partisans que le pouvoir aux siens ; car le pouvoir peut être complètement paralysé voire se perdre totalement s'il n'a pas de soutien ; alors que l'autorité, avec peu de soutiens, résiste encore et s'effectue comme si elle en avait ; elle n'est pas gênée par son relatif insuccès].

Si *A* a un pouvoir sur plusieurs individus, Dahl ajoute une cinquième composante :

- (e) l'ensemble des individus sur lesquels *A* a le pouvoir - ce que nous appellerons l'*extension* du pouvoir <*the extension of power*> de *A*.

Harsanyi ajoute, de son côté, deux autres paramètres constitutifs de la notion de *pouvoir* :

« Une caractérisation quantitative de la relation de pouvoir doit, selon ma façon de voir, inclure deux variables de plus qui ne sont pas mentionnées dans la liste de Dahl :

- (f) les coûts d'opportunité qui reviennent à *A* pour tenter d'influencer le comportement de *B*, c'est-à-dire les coûts d'opportunité d'user de son pouvoir sur *B* (et d'abord d'acquérir ce

pouvoir sur *B* si *A* ne possède pas encore le pouvoir requis), que nous appellerons les *coûts* <*costs*> du pouvoir de *A* sur *B* ;

[Ce point (f) est un complément direct du point (b) précédent. S'il faut préparer châtiments, récompenses, attractions, repoussoirs, c'est qu'il n'est pas de pouvoir sans opposition à ce pouvoir ; et que le pouvoir doit inclure ce qui lui contrevient dans sa notion même. Vaincre cette opposition par toutes sortes de moyens a un coût que celui qui exerce le pouvoir doit s'approprier à payer].

- (g) les coûts d'opportunité qui reviennent à *B* de refuser de faire ce que *A* désire qu'il fasse, c'est-à-dire de refuser de céder à la tentative de *A* d'influencer – d'infléchir – son comportement. Comme ces coûts d'opportunité mesurent la force des incitations de *B* auxquelles *B* est soumis pour céder à l'influence de *A*, nous les appellerons la *force* <*strength*> du pouvoir de *A* sur *B*.

[*B* aussi a un prix à payer s'il refuse les mesures que lui propose *A* ; il va falloir qu'il fasse la grève, qu'il s'approprie à toutes sortes de ripostes aux mesures de rétorsion que son refus entraînera nécessairement.]

Plus précisément, les *coûts* du pouvoir de *A* sur *B* seront définis comme la *valeur espérée* (la valeur actuarielle) <*expected value (actuarial value)*> des coûts de sa tentative d'influer sur *B*. Elle sera la moyenne pondérée des coûts totaux nets que *A* devrait supporter si sa tentative s'est révélée fructueuse et des coûts totaux nets que *A* aurait à supporter si sa tentative était infructueuse (par exemple, les coûts de punir *B*) ».

[Le monde dans lequel se négocie le pouvoir est un monde dans lequel tout s'achète et se vend, non pas au prix que fixe celui qui a envie de le recevoir, mais comme le dit Hobbes, au prix de l'acheteur plutôt qu'au prix du vendeur. On peut acheter une décision de l'adversaire, si elle n'est pas d'un prix trop élevé et si la lutte ouverte ne permettrait pas d'en obtenir l'équivalent à meilleur prix.]

La définition de Dahl a été retouchée par Harsanyi ; en voici le résultat : « il convient, sur ce chapitre, de définir le pouvoir comme la capacité de faire que d'autres personnes accomplissent des choses pour nous en vertu de notre capacité de leur distribuer des récompenses et / ou des punitions ». [Harsanyi J.C., *Essays on Ethics, social behavior, and scientific explanation*, Dordrecht, Boston, Londres, Reidel, 1976, p. 162 ss.]

Vous comprendrez que Harsanyi est tout proche, à travers cette analyse, de mettre en formules mathématiques – puisque c'est son but et qu'il y parvient – ce pouvoir dont chaque trait est un réquisit de calcul.

Autorité et jeu de rôles

Passons désormais à la logique de l'autorité. **L'autorité consiste donc dans un jeu de rôles ou dans son insertion dans un jeu de rôles. Sa logique est du moins celle d'un jeu de rôles.**

Nous savons déjà que l'autorité ne se joue qu'à travers des personnages artificiels. Mais comment fonctionne ce jeu d'auteurs et d'acteurs ? Hobbes en donne une idée dans son Chapitre XVI du *Léviathan* :

« [...] Lorsque l'acteur conclut une convention, en vertu de l'autorité reçue, il lie par là l'auteur tout autant que si celui-ci l'avait conclue lui-même, et le soumet tout autant à toutes les conséquences de celle-ci. [...].

Aussi celui qui passe convention avec l'acteur, avec celui qui représente, sans connaître l'autorité dont il dispose, le fait-il à ses propres risques. Car nul n'est obligé par une convention dont il n'est pas auteur, ni, en conséquence par une convention passée à l'encontre ou en dehors de l'autorité qu'il a donnée.

Quand l'acteur fait, par ordre de l'auteur, quelque chose de contraire à la loi de nature – à cette loi à laquelle nous sommes censés obéir quand il n'y a pas de société, s'il était possible qu'il n'y ait pas de société : s'il est obligé de lui obéir par une convention antérieure, ce n'est pas lui, mais l'auteur, qui enfreint la loi de nature : en effet, l'action est bien contraire à la loi de nature, mais elle n'est pas sienne ; et, au contraire, refuser de l'accomplir est contraire à la loi de nature, qui interdit d'enfreindre ses conventions.

Si quelqu'un passe convention avec l'auteur par l'intermédiaire de l'acteur, ne sachant de quelle autorité dispose celui-ci, se fiant à sa seule parole : au cas où cette autorité ne lui est pas rendue manifeste quand il l'exige, il n'est plus obligé. [Un acteur peut être déloyal et commettre des excès de pouvoir en faisant passer sa délégation d'autorité comme plus étendue qu'elle n'est en réalité]. En effet, la convention passée avec l'auteur n'est pas valide sans sa confirmation.

Mais si celui qui passe ainsi convention savait par avance qu'il ne devait pas attendre d'autre assurance que la parole de l'acteur, alors la convention est valide parce que l'acteur, en ce cas, se fait lui-même auteur. Ainsi, quand l'autorité est évidente, la convention oblige l'auteur ; mais quand l'autorité est usurpée, c'est l'acteur qui est obligé, car il n'y a pas alors d'autre auteur que lui ». [Dans ce dernier cas, il s'agit du détournement de l'autorité par l'acteur].

[Hobbes, *Léviathan*, pp 163-164]

Dans le Lévitique, les fils d'Aaron sont prêtres et donc mandatés pour faire la volonté de Dieu. Mais ne faisant pas ce qui était ordonné, ils périrent dans l'exercice même de leur fonction. Ainsi, si la fonction est donnée, elle ne l'est pas sans conditions. Et ceux qui ont un privilège, en l'occurrence, celui de servir au plus près du sanctuaire, ne doivent pas pour autant usurper le droit qu'ils ont reçu. La mort ainsi décrite est davantage à comprendre comme la mort symbolique de la fonction. Le feu étant purificateur dans cet imaginaire, c'est ici l'usurpation qui détruit de fait la fonction telle qu'elle avait été confiée aux fils d'Aaron.

1. Les fils d'Aaron, Nadab et Abihou, prirent chacun un brasier, y mirent du feu et posèrent du parfum dessus ; ils apportèrent devant l'Éternel du feu étranger, ce qui était en contradiction avec l'ordre de Dieu.

2. Alors le feu sortit de devant l'Éternel et les consuma : ils moururent devant l'Éternel.
(Lévitique 10 :1-2)

Nous n'entrerons pas davantage dans les arcanes de la logique de l'autorité plus que dans celles de la logique du pouvoir. Il nous suffira de dire qu'avec le pouvoir, nous sommes dans une logique de la force ; ce qui n'est pas le cas avec l'autorité qui relève plutôt d'une logique de la responsabilité et de la représentation. On voit qu'on ne peut pas nous rendre responsable de ce que nous n'avons pas voulu à travers l'acteur. L'acteur ne peut pas tout sur nous, dès lors que nous ne l'y avons pas autorisé.

Ce qui ne veut toutefois pas dire que le pouvoir ne doive compter sur l'autorité ou ne doive se transformer en autorité pour simplement être pouvoir, pour agir comme pouvoir. C'est ainsi que Rousseau introduit un fameux chapitre du *Contrat Social* sur le prétendu droit du plus fort, en montrant que « le fort n'est jamais assez fort pour être toujours le maître s'il ne transforme sa force en droit et l'obéissance en devoir » ; traduisons dans notre langue hobbesienne : le pouvoir n'est jamais assez fort s'il ne se transforme en autorité ; même si l'autorité ne suffit pas en politique, puisque même celui qui n'est pas au pouvoir peut en jouir.

Le 3ème alinéa du texte du *Léviathan* (qui vient d'être cité) nous fait entrer dans des considérations beaucoup plus fines et beaucoup plus délicates. Le pouvoir, pour s'exercer pleinement, une fois autorisé, doit dominer toute autorité et réduire au moins au silence toute autorité qui voudrait l'abolir, voire seulement le limiter. Mais la stratégie de l'autorité peut être de subvertir le pouvoir, de le dominer en profitant de son existence et de son poids de réel, dont elle ne dispose pas elle-même, pour parvenir à le subjuguier et à le faire agir à son profit, à elle. L'habileté de l'autorité est de se servir de la force du pouvoir, qu'elle ne détient pas, pour se situer au point précis d'appui (ou pivot) du levier. Le pouvoir doit particulièrement se méfier d'un rapport à la loi qui consisterait, pour les citoyens, à l'autoriser sans cesse, sans discontinuer, plutôt que de l'autoriser d'un coup.

La logique de l'autorité est différente de celle du pouvoir, même si elle n'atteint sa réalité que par le biais du pouvoir. Ce qui veut dire, d'une part, qu'il n'y a pas de pouvoir sans force et qu'il n'en est pas non plus sans autorité ; d'autre part, que l'autorité, toute distincte du pouvoir qu'elle est, ne peut pas non plus s'abstraire de tout pouvoir. Nous pouvons le montrer, pour finir, de trois façons :

- la **première** tient dans le mouvement de balance que nous trouvons dans le rapport des citoyens à la loi : il est des façons de comprendre le rapport à la loi qui sont plus proches de l'autorité, d'autres plus proches de la force et du pouvoir, même si aucune ne peut faire l'impasse sur l'autre.
- la **seconde** tient dans ce que Pascal a appelé les *cordes de respect*, qui sont, pour les unes de force, pour les autres, d'imagination.
- la **troisième** va montrer comment l'autorité peut se servir du pouvoir pour le circonscrire, le circonvenir et le dominer, alors que c'est lui qui, détenteur de la force, est en mesure de dominer l'autorité ; quant à l'habileté du politique, surtout quand les citoyens sont suffisamment instruits, elle consiste à montrer qu'ils sont dirigés par l'intelligence plutôt que par la force, alors que cette direction par l'intelligence est évidemment conditionnée par la force.

Regardons ces trois dialectiques.

Deux conceptions de la loi qui sont aussi deux articulations très différentes du pouvoir et de l'autorité

Pour simplifier, nous allons opposer la façon rousseauiste de comprendre la loi, qui est une façon contractualiste de l'envisager ; et la façon benthamienne et utilitariste de l'entendre.

La conception rousseauiste

Rousseau fait dépendre la loi d'un contrat social par lequel chaque citoyen s'engage à l'égard de l'État pour autant que chacun s'y engage de même. « Les lois, dit-il, ne sont proprement que les conditions de l'association civile » ; et il ajoute, montrant la place de l'autorité dans le fondement du pouvoir que « le peuple soumis aux lois doit en être l'auteur ; il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société » (*Du Contrat Social*, L. II, chap. VI, avant-dernier §). Dans ce système qui fait dépendre chacun de l'ensemble des contractants, il ne s'agit pas de rendre chacun dépendant de chacun ; mais de rendre chacun dépendant de l'ensemble de la collectivité ou de la communauté qui a contracté. Du coup, il faut que l'État soit fort pour que chaque citoyen soit libre et l'on trouve chez Rousseau des formules comme celles-ci : « Il n'y a que la force de l'État qui fasse la liberté de ses membres » (dernier chap. du L. II). On ne saurait mieux dire que le pouvoir est le fondement de l'autorité de chacun, sinon dans une formule de la fin du Chap. VII du L. I du *Contrat Social*, qui a fait couler beaucoup d'encre et qui le dit plus clairement encore : « Afin que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet

engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'**on le forcera d'être libre** ; car telle est la condition qui, donnant chaque citoyen à la patrie, le garantit de toute dépendance personnelle » (Pléiade, p. 364). [Si 60 % des citoyens veulent une chose – une loi, une décision, etc.. – et si 40 % n'en veulent pas, on fera comme si 100 % la voulaient]. *Émile* reprendra encore ce point en faisant de la force la garante de la loi. Une loi sans force – la fameuse force de loi – est une loi morale qui n'oblige que celui qui veut bien se sentir obligé. « Il faut des actes de force ou de gouvernement pour l'exécutif de lois » (Paris, GF-Flammarion, 1966, p. 605).

La force du contrat est la condition de la liberté de chaque citoyen. Si chacun peut faire ce qu'il veut et n'écoute que ses velléités, il n'y a plus de contrat social et il n'y a plus non plus de loi.

La conception benthamienne

À l'opposé de cette conception, sans aller jusqu'à parler de contradiction, car il n'y a pas de loi sans pouvoir fort, on trouve la définition que Bentham donne de la loi dès les premières lignes de *Of Laws in general* et qui met l'accent sur un tout autre aspect : « Une loi peut être définie comme un assemblage de signes déclaratifs d'une volonté <volition> conçue ou adoptée par le *souverain* <sovereign> dans un État, concernant la conduite <conduct> à observer dans tel *cas* par telle personne ou classe de personnes qui sont (ou sont supposées être) assujetties à son pouvoir <power> dans le cas en question : une telle volition comptant pour son accomplissement <trusting for its accomplishment> sur l'espérance <expectation> de certains événements dont il a l'intention qu'ils se produisent à la suite de cette déclaration, ainsi que sur le désir que la perspective de ces événements agisse comme motif sur ceux dont il s'agit d'influencer la conduite » [LG, 1 ; B, III, 233].

Certes il est bien question de l'assujettissement au pouvoir de chaque citoyen. Mais on voit aussi que le cœur de l'affaire est moins un contrat qu'un calcul. Un pouvoir qui produit et émet des lois fait un calcul qui n'apparaît nullement chez Rousseau : il ne s'agit pas de forcer chacun et tous d'être libres, mais il s'agit de disposer chacun à cette obéissance parce que c'est son intérêt. Chacun fait le calcul qu'il a plus ou moins d'intérêt à l'existence d'une loi ; il s'y attend et s'y tient plus ou moins en fonction de ses intérêts. Du coup, la force d'une loi dépend de l'intégrale des adhésions qui sont extrêmement diverses. C'est cette intégrale qui fait que la loi perdure, se renforce ou périclité : ce n'est pas la volonté de la faire durer parce que nous nous sommes engagés à un contrat. Une loi n'est pas un produit de la volonté générale : c'est une somme d'intérêts, qui a la contingence des sommes d'intérêts et la fragilité des espérances que l'on peut fonder dessus. Certes, il ne s'agit pas de laisser chaque citoyen faire ce qu'il veut, de se donner à lui-même ses propres lois et de choisir ce à quoi il veut obéir ; mais il s'agit toutefois de prendre garde à la façon dont les majorités se font et se défont autour des lois. On ne saurait imposer une loi dont on n'aurait plus l'espérance qu'elle soit acceptée par une majorité de citoyens.

Loi et châtement

Ces deux conceptions de la loi donnent aussi deux styles de châtements. *D'un côté*, le châtement selon le style contractualiste vise la restauration du contrat qui a été menacé ou mis en cause sur un point particulier. On sanctionne l'exaction de telle sorte que la loi soit la même pour tous. *De l'autre côté*, dans la conception non-contractualiste de l'exaction à la loi, le pouvoir sait qu'il prend un risque en punissant et il mesure ce risque. L'exaction qui mérite châtement n'est pas forcément une rupture avec la loi : elle est en tension avec la loi ; elle fait partie de la loi, de telle sorte que le législateur comme ceux qui sont chargés de protéger ou de promouvoir la loi savent qu'il est impossible de réaliser une unanimité, et qu'il faut jouer avec des taux plus ou moins élevés de majorité et des tendances de ces majorités : gagent-elles des points ? En perdent-elles ? On ne frappe pas comme de l'extérieur le contrevenant ; le contrevenant joue un rôle dans l'équilibre de

l'obéissance aux lois. Il est des châtimets qui sont très risqués pour le pouvoir. Le contractualisme n'a rien à voir avec la mesure de ces risques. Il punit en fonction de la rupture du contrat – d'un contrat imaginaire ; dans la conception utilitariste, il ne serait être question de rupture du contrat, mais on a affaire à un jeu permanent dans lequel les lois perdent ou gagnent de la valeur.

Hobbes a bien vu ce point lorsque dans le § 5 du Chapitre VI du *De Cive*, il écrit : « Le droit de punir est donné à quelqu'un lorsque chacun convient de ne pas secourir celui à qui la peine sera infligée ». L'écriture de cette proposition est plus utilitariste qu'interdictive. Hobbes aurait pu dire que, étant donné le monopole que l'Etat a nécessairement (s'octroie) sur la punition, il est interdit à quiconque d'empêcher cette punition et de porter secours au condamné ou au supplicié. Or Hobbes joue plus ici sur la tension entre l'identification du citoyen au pouvoir et l'exaction qu'il a envie de commettre ou qu'il voit commettre et qu'il s'agit de sanctionner, qu'il ne joue sur l'interdit. Si je m'assimile une loi et accepte son contenu, j'aurais tendance à ne pas protéger la délinquance, du moins si je ne veux pas être inconséquent. L'apparent respect de l'interdit est en réalité fait du degré d'investissement que j'apporte dans mon consentement à la loi. Ainsi, le témoin d'un châtimet a lui-même un calcul à faire : vaut-il mieux laisser défendre la loi et ainsi participer au moins indirectement à sa protection ou m'est-il insupportable de laisser quelqu'un souffrir à cause de sa transgression de la loi en question ? Le lien à la loi n'est donc pas dépourvu d'un sens utilitariste chez Hobbes, en particulier dans l'économie des châtimets.

Ce qui signifie aussi que, lorsque le pouvoir punit, il prend un risque ; jusqu'où peut-il faire souffrir pour une exaction, sans qu'un certain nombre de citoyens ne murmurent, voire ne se rebellent ouvertement contre le pouvoir ? Le châtimet et même, plus exactement, la réaction au châtimet, est le test du degré d'identification à la loi de chacun. Jusqu'où un citoyen est-il prêt à accepter la souffrance de quelqu'un pour défendre telle ou telle loi ? L'attachement aux lois paraît dépendre d'un équilibre de plaisirs et de douleurs. Ce point est bien révélé par la rupture que représentent l'exaction et le châtimet de celle-ci.

La nécessité de la sécurité fait que l'on transfère le droit de punir à un pouvoir souverain. Mais le calcul de mon intérêt continue sans cesse derrière mon attachement relatif à chaque loi. La dynamique de l'adhésion à la loi n'est pas celle d'une force toute puissante contre une force presque nulle de l'individu qui a totalement renoncé à son droit de se rebeller. Même « si l'on ne peut imaginer plus grand pouvoir que celui de contraindre les hommes à tout ce qu'il veut », il y a une tension entre la force gigantesque du pouvoir souverain et les forces de chaque individu, des regroupements d'individus, voire d'une majorité d'individus qui sont toujours prêts à prendre de l'ascendant ; ces moments de tension sont particulièrement sensibles au moment de châtimet. On voit qu'il y a une pensée anglo-saxonne de la loi : Hobbes a beau être contractualiste, on est frappé par les similitudes de la pensée des châtimets telle qu'il en envisage la portée et la signification avec celle de l'utilitarisme qui, plus d'un siècle plus tard, et délivré du carcan idéologique du contrat, repensera le même problème de la peine.

L'État a beau avoir été autorisé à prendre toutes les mesures pour la sécurité de la société, il a beau l'avoir été en principe par tous les citoyens, il sait aussi que le moment où il use de la force est un moment à haut risque et qu'il vaut mieux, pour le pouvoir, en tenir compte et ne pas y avoir recours trop souvent. En allumant la violence même dans un encadrement strict, l'État prend le risque de susciter, même chez un citoyen qui a décidé de se soumettre à lui, un désir de rompre le pacte de soumission. Le § 13 est, de ce point de vue, important ; il traite des inévitables limitations dont le pouvoir civil fait l'épreuve au moment où il veut châtier et tout particulièrement quand il veut donner la mort. Nul n'a pu s'engager dans le contrat de souveraineté jusqu'au point où l'Etat pourrait lui donner la mort, ou lui commander la mort d'êtres chers. On voit bien que l'Etat reçoit une sorte de limite qui ressemble comme une sœur à celle qu'on pourrait recevoir d'une loi naturelle.

La nuance que Hobbes introduit au § 13 du *De Cive* est lourde de sous-entendus et de conséquences : « Une chose est de dire "je te donne le droit de commander ce que tu veux", une autre est de dire "je ferai tout ce que tu commanderas" ». Il faudra parfois compter sur d'autres pour que le droit que j'ai donné à la souveraineté de faire ce qu'elle veut puisse être exécuté. La dialectique qui rendait impossible l'état de nature ne rend certainement pas impossible l'état civil ; mais elle continue à l'intérieur de l'état civil comme une menace permanente qui fait contrepoids à la crainte que l'État infuse constamment dans la société civile.

Où situer la conception biblique ? Moïse « rousseauiste » et Aaron « benthalien » ?

Il ne semble guère y avoir de contrat dans la Bible ; mais regardons de plus près le jeu des délégations qui peut sembler son substitut. Dans l'Exode, Moïse ne se sent pas du tout légitime pour être le lieutenant de Dieu. Alors, Dieu fait des tours de magie, des actes de puissance pour montrer à Moïse que tout va bien, puisqu'il a la force de son côté. Mais cela ne suffira pas.

- 1. Moïse répondit : « Mais voilà ! Ils ne me croiront pas, ils n'entendront pas ma voix. Ils diront : Le SEIGNEUR ne t'est pas apparu ! »*
- 2. Le SEIGNEUR lui dit : « Qu'as-tu à la main ? » – « Un bâton », dit-il.*
- 3. « Jette-le à terre. » Il le jeta à terre : le bâton devint serpent et Moïse s'enfuit devant lui.*
- 4. Le SEIGNEUR dit à Moïse : « Étends la main et prends-le par la queue. » Il étendit la main et le saisit : le serpent redevint bâton dans sa main. –*
- 5. « C'est afin qu'ils croient que le SEIGNEUR t'est apparu, le Dieu de leurs pères, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob. » (...) (Exode 4 : 1-5)*

Moïse sait que l'autorité n'est pas une question de force surnaturelle, mais plutôt une question de crédit prêté à sa personne. Moïse ne dit pas qu'il ne sera pas assez fort pour conduire le peuple, mais que le peuple ne le croira pas. Alors il demande l'aide d'un homme capable de parler de façon à rendre son autorité crédible. Il demande un cran supplémentaire de représentation pour « décoller » le pouvoir de sa personne en passant par l'autorité de la parole de son frère. Aaron sera la bouche de Moïse qui sera la bouche de Dieu.

- 10. Moïse dit au SEIGNEUR : « Je t'en prie, Seigneur, je ne suis pas doué pour la parole, ni d'hier, ni d'avant-hier, ni depuis que tu parles à ton serviteur. J'ai la bouche lourde et la langue lourde. »*
- 11. Le SEIGNEUR lui dit : « Qui a donné une bouche à l'homme ? Qui rend muet ou sourd, voyant ou aveugle ? N'est-ce pas moi, le SEIGNEUR ?*
- 12. Et maintenant, va, JE SUIS avec ta bouche et je t'enseignerai ce que tu devras dire. »*
- 13. Il dit : « Je t'en prie, Seigneur, envoie-le dire par qui tu voudras ! »*
- 14. La colère du SEIGNEUR s'enflamma contre Moïse et il dit : « N'y a-t-il pas ton frère Aaron, le lévite ? Je sais qu'il a la parole facile, lui. Le voici même qui sort à ta rencontre ; quand il te verra, il se réjouira en son cœur.*
- 15. Tu lui parleras et mettras les paroles en sa bouche. Et moi, JE SUIS avec ta bouche et avec sa bouche et je vous enseignerai ce que vous ferez.*
- 16. Lui parlera pour toi au peuple, il sera ta bouche et tu seras son dieu.*
- 17. Quant à ce bâton, prends-le en main ! Avec lui, tu feras les signes. » (Exode 4 : 10-17)*

Moïse pense qu'une fois que la loi est donnée, le peuple de Dieu devra la suivre sans discussion, il est contraint à casser les tables de la loi parce qu'il a cru que la règle pouvait être

gravée dans la pierre. En revanche, la force d'Aaron est dans sa capacité à accepter que le peuple conteste et que le législateur s'adapte aux volontés du peuple tout en ne lâchant pas la visée de la loi.

21. Moïse dit à Aaron : Que t'a fait ce peuple, pour que tu l'aies chargé d'un si grand péché ?

22. Aaron répondit : Que la colère de mon seigneur ne s'enflamme pas ! Tu connais toi-même ce peuple : il est porté au mal.

23. Ils m'ont dit : Fais-nous des dieux qui marchent devant nous ; car ce Moïse, cet homme qui nous a fait monter du pays d'Égypte, nous ne savons pas ce qui lui est arrivé.

24. Je leur ai dit : Que ceux qui ont de l'or, s'en défassent ! Ils me l'ont donné ; je l'ai jeté au feu, et il en est sorti ce veau. (Exode 32 : 21-24)

Dans ce texte, Aaron a donné au peuple ce qu'il a demandé. Il a transigé. Moïse fait ce geste très fort de casser les tables de la loi, montrant ainsi qu'elles ne lui servent à rien devant un peuple enclin à suivre ses propres envies. Doit-on y voir un échec de Moïse, voire un échec de Dieu ? Peut-être aussi. Mais à coup sûr, Aaron en faisant ce que le peuple voulait, a démontré que le désir de Dieu et celui des hommes n'est pas accordé pour toujours et le pouvoir s'exerce en dialogue entre le désir de celui qui gouverne et ceux qui acceptent faute de mieux d'être gouvernés.

Gratitude, déférence, cordes de respect : la continuation du pouvoir par d'autres moyens

Nous en venons à un point très important de la notion de pouvoir, même s'il peut paraître, à première vue, anecdotique, comme il en revêt très souvent la forme dans la presse. Le jeu de récompenses et de châtements, loin d'être contingent, fait, en réalité, éminemment partie du jeu du pouvoir. Mais qu'en est-il de ces gratifications qui paraissent secondaires, comme ne pas faire attendre un politique de haut rang dans une file où il s'agit pour lui d'entrer dans un théâtre, d'avoir toujours la meilleure place ou l'une des meilleures selon son rang dans les festivités, les manifestations publiques, etc. ; tout ce que l'on peut mettre sous la rubrique de la *déférence* ? L'idée d'Harsanyi est que c'est la même logique qui préside à l'obtention de ce que veut celui qui exerce le pouvoir en payant le prix de l'opposition, laquelle a intérêt à s'exercer, à faire monter les enchères. Ici, on a l'impression que c'est l'homme même qui se met à prix lorsque, par exemple, il estime que ses concitoyens ont plus à gagner de l'avoir, lui, au pouvoir que lui de les avoir pour concitoyens. On est toutefois, en dépit des apparences, moins dans la rupture à l'égard de la recherche ordinaire de pouvoir social que dans la continuité de cette recherche : compter pour ses contemporains de telle sorte qu'ils aient l'impression que nous seuls puissions faire telle ou telle chose importante à leur égard.

Il s'agit bien entendu de cordes imaginaires par lesquelles nous nous croyons tenus les uns les autres ; mais tout imaginaires fussent-elles, elles ne viennent pas s'agréger ou s'appliquer, s'ajouter au pouvoir ; elles en sont l'essence.

« Le statut social [...] est, en ce sens, clairement une relation de *pouvoir*. Selon notre définition, une personne jouit d'un haut statut dans un groupe social donné si elle peut obtenir des autres membres qu'ils coopèrent avec elle de diverses façons (par exemple, qu'ils lui réservent de menues faveurs) comme résultat de sa capacité de les récompenser (en leur rendant certains services) et / ou comme résultat de sa capacité de les punir (en les desservant <by performing certain disservices>). [...] Il s'agit, pour une personne, du pouvoir de faire que d'autres membres du groupe satisfassent ses propres souhaits <defer to one's wishes> ; autrement dit, de les amener à coopérer au pouvoir de réaliser ses propres fins privées (par exemple, par de menues faveurs personnelles). Évidemment, selon notre théorie, le traitement déférent que l'on réserve à un individu

de haut statut social est effectivement très souvent au service des fins communes du groupe (pour autant qu'il motive l'individu en question à accomplir des activités qui conduisent à ces fins et à empêcher les activités contraires) ; pourtant, intrinsèquement, le comportement déférent tient à la volonté d'agir de diverses façons qui conduisent aux fins privées de cet individu (afin de le motiver de la façon désirée).

Par conséquent, le comportement déférent envers les gens de statut social supérieur diffère à la fois de l'obéissance aux supérieurs administratifs et de la soumission aux gens qui ont un pouvoir politique supérieur : ces derniers comportements impliquent tous deux de suivre les instructions d'une autre personne dans des questions qui sont reliées à des stratégies officielles du groupe, mais non pas dans des questions associées aux propres souhaits privés de la personne comme le requiert typiquement le comportement déférent ».

Le diagnostic d'Harsanyi, à propos de ces comportements déférents, est qu'il ne s'agit pas d'une attitude exceptionnelle en marge du pouvoir, mais qu'elle est liée radicalement, intrinsèquement, à son exercice, relevant d'un marché, du même marché que celui qui régule le pouvoir : comme chacun d'entre nous négocie sa valeur sociale pour faire partie de la société, par un souci et au prix d'une activité inlassable, l'homme de pouvoir, s'il se distingue des autres, cherche à convaincre les citoyens qu'il leur est indispensable, plus indispensable qu'ils ne le sont à lui-même, puisqu'il pourrait présenter ses talents ailleurs. C'est ce qui justifie cette demande de jouir d'un régime d'exception. La déférence, les marques de respect, etc.. sont la continuation du pouvoir par d'autres moyens.

Bien entendu, quand Harsanyi dit que les chercheurs en sciences politiques n'ont pas beaucoup cherché dans ce domaine, il oublie, par exemple, les travaux de P. Bourdieu qu'il paraît ignorer ou négliger totalement. Il faut être Américain pour dire cela et paraître ne pas avoir lu *La distinction* par exemple. Pour nous autres Francophones, c'est une vieille histoire qui nous fait au moins remonter à Montaigne et à Pascal.

Pascal et les cordes de respect

Nous tenons tous les uns aux autres par ce que Pascal a appelé les « cordes du respect ». Je ne suis pas sûr qu'Harsanyi connaissait ces textes ; mais assez curieusement, lui-même, qui montre comment le bargaining de chacun avec chacun entrelace les activités, parle lui aussi, en anglais, des *strings* du pouvoir, reprenant, probablement sans le savoir, le mot de Pascal : "cordes".

Voyons d'un peu plus près ces "strings" de l'imagination et la façon dont elles nous abusent. [Brunschvicg, pp 304-308] Regardons de près comment, en premier lieu, les hommes se tiennent les uns les autres avec une précision mécanique ; comment, en deuxième lieu, il ne faut pas être dupe des cordes que l'on prend pour des forces alors qu'elles n'en sont pas ; comment, enfin, il faut se garder d'y immiscer Dieu, même si on l'y mêle souvent faussement. On peut croire, chez quelqu'un, à une piété qui ne tient guère qu'au rôle qu'elle figure.

Br. 304 : « - Les cordes qui attachent le respect des uns envers les autres, en général, sont cordes de nécessité ; car il faut qu'il y ait différents degrés, tous les hommes voulant dominer, et tous ne le pouvant pas, mais quelques-uns le pouvant.

Figurons-nous donc que nous les voyons commençant à se former. Il est sans doute qu'ils se battent jusqu'à ce que la plus forte partie opprime la plus faible et qu'enfin il y ait un parti dominant. Mais quand cela est une fois déterminé, alors les maîtres qui ne veulent pas que la guerre continue, ordonnent que la force qui est entre leurs mains succèdera comme il leur plaît ; les uns la remettent à l'élection des peuples, les autres à

la succession de naissance, etc. [Remarquons au passage que la démocratie n'est considérée par Pascal que comme une technique de gouvernement comme une autre]. Et c'est là où l'imagination commence à jouer son rôle. Jusque-là, le pouvoir force le fait : ici, c'est la force qui se tient par l'imagination en un certain parti, en France des gentilshommes, en Suisse des roturiers, etc. Ces cordes qui attachent donc le respect à tel et à tel en particulier, sont des cordes d'imagination ».

Le fragment 307 poursuit la distinction entre la force et les cordes d'imagination : « Le chancelier est grave et revêtu d'ornements, car son poste est faux ; et non le roi : il a la force, il n'a que faire de l'imagination. Les juges, les médecins, etc. n'ont que l'imagination ».

Vient alors la dénonciation des illusions religieuses que l'on projette sur le pouvoir, quand il joue la comédie de la gravité et de la piété : « La coutume de voir les rois accompagnés de gardes, de tambours, d'officiers, et de toutes les choses qui ploient la machine vers le respect et la terreur, fait que leur visage, quand il est quelquefois seul et sans ses accompagnements, imprime dans leur sujet le respect et la terreur, parce qu'on ne sépare point dans la pensée leurs personnes d'avec leurs suites, qu'on y voit d'ordinaire jointes. Et le monde, qui ne sait pas que cet effet vient de cette coutume, croit qu'il vient d'une force naturelle ; et de là viennent ces mots : "Le caractère de la Divinité est empreint sur son visage" etc. ».

Pascal montre que l'on compense par l'imagination une force qu'on ne peut pas fournir toujours. Il est, sur ce point, très proche de Rousseau. Si la force veut rester force, il faut qu'elle se fasse force d'imagination. Rousseau disait au début du Chapitre III du Livre I du *Contrat Social* : « 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 ». De même que l'hypocrite se trouve contraint de rendre hommage à la vertu, malgré lui et malgré son vice - comme l'a excellemment dit La Rochefoucauld -, le plus fort, s'il veut garder sa force, doit rendre hommage au droit et au devoir pour masquer sa force tout en la faisant perdurer.

On aurait pu se servir de Hobbes pour illustrer cette question des déférences et aussi du duc de Saint Simon (1675-1755), auteur de près de 3000 pages manuscrites qui constituent les Mémoires dans lesquelles il épie, dans les plus menus détails, les moindres règlements et dérèglements par lesquels le pouvoir se conserve et se compromet par sa propre faute. Le satanique, le diabolique peut s'installer ici ; pas forcément où l'on croit.

Une figure symbolique des liens qui constituent le pouvoir

Le ministère de Jésus commence par une figure symbolique de ces liens qui constituent le pouvoir :

- 1. Jésus, rempli d'Esprit Saint, revint du Jourdain et fut conduit par l'Esprit dans le désert,*
- 2. où il fut tenté par le diable pendant quarante jours. Il ne mangea rien durant ces jours-là et, quand ils furent achevés, il eut faim.*
- 3. Alors le diable lui dit : Si tu es Fils de Dieu, dis à cette pierre de devenir du pain.*
- 4. Et Jésus lui répondit : Il est écrit : L'homme ne vivra pas de pain seulement.*
- 5. Le diable l'emmena plus haut, lui montra en un instant tous les royaumes du monde*
- 6. et lui dit : Je te donnerai tout ce pouvoir, et la gloire de ces royaumes ; car elle m'a été remise, et je la donne à qui je veux.*
- 7. Si donc tu te prosternes devant moi, elle sera toute à toi.*
- 8. Jésus lui répondit : Il est écrit : Tu adoreras le Seigneur, ton Dieu, et, à lui seul, tu rendras un culte.*

9. *Le diable le conduisit encore à Jérusalem, le plaça sur le haut du temple et lui dit : Si tu es Fils de Dieu, jette-toi d'ici en bas ; car il est écrit :*
10. *Il donnera pour toi des ordres à ses anges afin qu'ils te gardent.*
11. *Et : Ils te porteront sur les mains, De peur que ton pied ne heurte une pierre.*
12. *Jésus lui répondit : Il est dit : Tu ne tenteras pas le Seigneur, ton Dieu.*
13. *Après avoir achevé de le tenter, le diable s'éloigna de lui jusqu'à une autre occasion.* (Luc 4 : 1-13) ».

Jésus réagit à toutes les propositions qui le situeraient au-dessus des êtres humains, par une citation de l'Écriture, restituant ainsi son rôle, son mandat et son autorité. Il n'est pas question pour lui d'user de son mandat pour sa propre puissance.

Conclusion : les torsades du pouvoir et de l'autorité.

Que les jeux du pouvoir et de l'autorité sont en rapport indéfiniment dialectique, on peut le montrer en prenant un exemple que nous n'allons pas développer très loin : celui des rapports entre l'État et les religions dans un contexte de laïcité qui n'impose ni religion ni irréligion à ses concitoyens. La laïcité est une invention juridique et éthique qui permet de mettre fin aux querelles réelles et potentielles des religions entre elles ou des religions avec les païens – si j'ose dire –, les athées ou les agnostiques. L'État peut décider qu'il ne soutient aucune religion et défend tout citoyen contre une religion qui voudrait le soumettre à ses règles sans son consentement.

La philosophie du pouvoir est donc une sorte de nihilisme qui ne promet aucune valeur autre que celle de liberté, d'égalité juridique, de tranquillité, de sécurité des citoyens, de possibilité pour chacun de travailler comme il l'entend. Le pouvoir accepte que les religieux et les irréligieux donnent librement leur avis sur toutes les questions qui mettent en jeu la collectivité ; mais il défend l'idée d'une loi commune qui fait que chacun renonce à faire vivre les autres, quand ils n'y sont pas consentants, selon ses principes. Chacun peut bien énoncer ses principes, mais il ne peut les faire valoir dans la réalité des actes. Ainsi se fait un clivage entre l'admission symbolique des principes et la croyance qu'on leur accorde – c'est-à-dire l'accès de ces principes à la réalité pour en prendre le contrôle. L'État demande aux croyants de s'en tenir à une affirmation symbolique de leurs principes sans passer à l'acte qui consisterait à les installer dans le réel.

Mais c'est là où le bât blesse : l'État demande à chacun ce qu'il ne se demande pas à lui-même. Il ne connaît pas pour lui-même le clivage auquel il soumet tous les autres et auquel il exige que tous les autres soient soumis. Et c'est là où l'État risque d'être pris au piège qu'il tend aux religions et aux morales. Il feint d'adopter une position qui peut recueillir l'assentiment de tous, comme s'il était recevable aisément par tous. Rawls ose écrire sans sourciller, dans sa *Théorie de la justice*, que le fondement de l'État moderne, celui qui garantit la tolérance, « n'implique aucune doctrine métaphysique particulière ». Mais sa philosophie, loin d'être plus fondamentale que celles des religions, n'est elle-même qu'une philosophie parmi d'autres qu'il n'y a pas lieu pour les partenaires d'adopter plutôt que de conserver la leur propre. Dès lors, ce qui pouvait passer pour une solution ne résout pas le problème : le pouvoir est circonvenu par une demande d'explication qu'il ne peut pas honorer en s'en sortant par des considérations aussi faibles. Les principes de laïcité de l'État ne sont pas à l'abri de toute critique possible : ils rentrent dans le jeu de la critique exactement comme y entrent les principes de la religion, sans que l'on ait à leur accorder une priorité qui les excepterait d'avoir à s'expliquer.

Peut-être faudrait-il inventer un système de laïcité dans lequel l'État ne s'imposerait pas comme pouvoir, mais rechercherait des relations de discussion et d'autorité avec les partenaires religieux et irréligieux. La coupure symbolique / croyance peut être aussi dialectique que celle de

l'autorité et du pouvoir, qu'il faut non seulement se garder de consolider dans l'affrontement, mais au contraire faire jouer dialectiquement pour autant que la chose le permette.

Quand l'État veut se justifier et dépasser un recours à la force, il ne semble pouvoir le faire que par un discours de la force. Le refus de se soumettre à la même distorsion - du symbolique et de la croyance - que chaque citoyen est un discours de la force ; l'autorité peut aisément démasquer le pouvoir comme pouvoir, comme exercice de la force et son discours de droit et devoir peut être facilement démasqué comme un discours de force. Même s'il est difficile et sans doute impossible au pouvoir de l'éviter, sa façon d'éviter le discours de la force se solde par un échec dès que le discours de l'autorité est bien fait et sait retourner la situation à son avantage.

TEXTES POUR LA SÉANCE DE THÉOPHILE DU 17 OCTOBRE 2022 SUR L'AUTORITÉ ET LE POUVOIR

Préliminaires

Hobbes s'appuie sur la notion de personne pour passer à la notion d'autorité

La logique de l'auteur n'est pas celle de l'acteur. Logique du pouvoir et logique de l'autorité

L'autorité consiste donc dans un jeu de rôles ou dans son insertion dans un jeu de rôles. Sa logique est du moins celle d'un jeu de rôles.

Deux conceptions de la loi qui sont aussi deux articulations très différentes du pouvoir et de l'autorité

- *La conception de Rousseau*
- *La conception de Bentham*
- *Où situer la conception biblique ? Moïse « rousseauiste » et Aaron « benthamien » ?*

Gratitude, déférence, cordes du respect : la continuation du pouvoir par d'autres moyens

- *Pascal et les cordes de respect*
- *Le ministère de Jésus commence par une figure symbolique de ces liens qui constituent le pouvoir*

Conclusion : les torsades du pouvoir et de l'autorité. Que les jeux du pouvoir et de l'autorité sont en rapport indéfiniment dialectique

Préliminaires

« quelle immense puissance δυνάμις (*dunamis*) Dieu a déployée en notre faveur à nous les croyants ; son énergie ενεργία (*énergia*) par le pouvoir ισχύς (*Ischus*) de sa force κρατος (*kratos*) » (Ep 1, 19)

"**6.** Eux donc, réunis, demandèrent : Seigneur, est-ce en ce temps que tu rétabliras le royaume pour Israël ? **7.** Il leur répondit : Ce n'est pas à vous de connaître les temps ou les moments que le Père a fixés de sa propre autorité. **8.** Mais vous recevrez une puissance, celle du Saint-Esprit survenant sur vous, et vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée, dans la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre. » (Actes 1, 7)

Articulation du religieux et du politique

« Devant Dieu je suis comme toi, moi aussi, j'ai été tiré de l'argile; ainsi la terreur que j'inspire ne te remplira pas d'effroi, et mon autorité (*אֱוֹרִיטָה*), (*ekef*) ne saurait t'accabler. » (Job 33, 7)

"**1.** La parole du Seigneur me fut adressée : **2.** « Fils d'Adam, propose une énigme aux Israélites, raconte-leur une parabole. **3.** Dis-leur que c'est moi, le Seigneur Dieu, qui la leur adresse. La voici : "Il y avait un aigle gigantesque, aux ailes immenses, aux longues plumes abondantes et de couleurs variées. Il vola jusqu'aux montagnes du Liban. Il y brisa la cime d'un cèdre, **4.** il arracha la plus élevée de ses branches. Il l'emporta dans un pays de commerçants et la déposa dans une ville de marchands. **5.** Il prit ensuite une autre plante du pays d'Israël et la plaça dans une pépinière. Il la mit en terre au bord d'un abondant cours d'eau, comme si c'était un saule. **6.** Cette plante poussa et devint une vigne florissante, d'une espèce rampante. Ses branches se développaient en direction de l'aigle et ses racines s'étendaient sous lui. Elle devint une vigne qui produisit des rameaux et fit pousser des sarments. **7.** Mais un second aigle, gigantesque lui aussi, survint ; ses ailes étaient immenses et son plumage abondant. Alors la vigne dirigea ses racines vers lui et tourna ses branches dans sa direction. Elle espérait ainsi recevoir encore plus d'eau que dans le terrain où elle était. **8.** Elle avait pourtant été plantée dans un champ fertile, au bord d'un cours d'eau abondant, de façon à produire des rameaux, à porter des fruits et à devenir une vigne magnifique. **9.** Transmets ce que je déclare, moi, le Seigneur Dieu : "Cette vigne se développera-t-

elle ? Le premier aigle ne va-t-il pas arracher ses racines, détruire ses fruits, faire en sorte que ses pousses nouvelles se dessèchent ? Il n'aura pas besoin d'une grande force ni d'une troupe nombreuse pour la déraciner. **10.** La vigne a bien été plantée, mais prospérera-t-elle ? Dès que le vent d'est soufflera sur elle, ne se desséchera-t-elle pas complètement ? Elle séchera sur pied à l'endroit où elle devait pousser !” (Ézéchiel, 17, 1-10).

"**26.** Le roi s'adressa à Daniel, appelé aussi Belteshassar, et lui demanda : « Es-tu vraiment capable de me révéler le rêve que j'ai vu et son interprétation ? » **27.** Daniel répondit au roi : « Aucun sage, aucun magicien, aucun devin, aucun astrologue n'est en mesure de faire connaître au roi le mystère dont il parle. **28.** Mais il y a dans les cieux un Dieu qui révèle les mystères. C'est lui qui fait connaître au roi Nabucodonosor ce qui arrivera dans la suite des jours. Eh bien, voici le rêve et les visions que tu as eues sur ton lit : **29.** lorsque tu t'es couché, ô roi, tu t'es mis à penser à l'avenir. Alors celui qui révèle les mystères t'a montré ce qui arrivera. **30.** Pour ma part, ce mystère m'a été révélé, non pas parce que je serais plus sage que n'importe qui d'autre, mais pour que quelqu'un communique l'interprétation au roi et te fasse connaître les pensées de ton cœur. **31.** Voici donc ce que tu as vu : devant toi se dressait une grande, une très grande statue, d'une splendeur éblouissante et d'un aspect terrifiant. **32.** La tête de la statue était en or pur, sa poitrine et ses bras en argent, son ventre et ses cuisses en bronze ; **33.** ses jambes étaient en fer, et ses pieds moitié en fer et moitié en terre cuite. **34.** Tu as vu cette statue jusqu'au moment où une pierre s'est détachée de la montagne sans l'intervention d'aucune action humaine ; elle est venue frapper les pieds en fer et en terre cuite de la statue, et elles les a fracassés. **35.** Alors, d'un seul coup, le fer et la terre cuite, ainsi que le bronze, l'argent et l'or, furent réduits en poussière que le vent emporta, comme des brins de paille lorsqu'on vanne les céréales en été. Aucune trace n'en subsista. Mais la pierre qui avait frappé la statue devint une grande montagne remplissant toute la terre. » (Daniel, 2, 26-35).

"**11.** Mais l'Éternel est avec moi comme un héros puissant ; c'est pourquoi mes persécuteurs trébucheront et ne vaincront pas. Ils auront bien honte de n'avoir pas réussi : ce sera une confusion éternelle qui ne s'oubliera pas . » (Jérémie, 20, 11).

Hobbes s'appuie sur la notion de personne pour passer à la notion d'autorité

« Est une personne, celui dont les paroles ou les actions sont considérées soit **comme** lui appartenant, soit **comme** représentant les paroles ou actions d'un autre, ou de quelque autre réalité à laquelle on les attribue par une attribution vraie ou fictive.

Le mot de *personne* est latin. À sa place, les Grecs ont πρόσωπον (*prosopon*), qui désigne le visage, alors que la *persona*, en latin désigne le déguisement, l'apparence extérieure d'un homme, imités sur la scène ; et parfois, plus précisément, la partie du déguisement qui recouvre le visage : le masque <mask or visard>. De la scène, le mot est passé à tout homme qui donne en représentation ses paroles et ses actions, au tribunal aussi bien qu'au théâtre. *Personne* est donc l'équivalent d'*acteur*, tant à la scène que dans la vie courante ; et *personnifier*, c'est jouer le rôle, ou assumer la représentation, de soi-même ou d'autrui : [on peut assumer sa propre personnalité, mais,] de celui qui joue le rôle d'un autre, on dit qu'il en assume la personnalité, ou qu'il agit en son nom ; [et, pour illustrer l'assomption de la personnalité d'un autre, Hobbes prend l'exemple du tribunal qui va lui servir pour passer du théâtre au monde politique] c'est en ce sens que Cicéron prend ces mots lorsqu'il dit : *Unus sustineo tres personas, mei, adversarii, et judicis*, j'assume trois personnalités : la mienne, celle de mon adversaire, et celle du juge ; [cette assomption de la personnalité d'un autre], on l'appelle de différents noms, selon les différents cas : *celui qui représente* ou *représentant*, *lieutenant* <qui tient lieu de>, *vicair*e <remplaçant>, *avocat*, *substitut*, *procureur*, *auteur*, etc.

Les paroles et actions de certaines personnes artificielles sont *reconnues pour siennes* <owned, appropriées> par celui qu'elles représentent. La personne est alors l'*acteur* ; celui qui en

reconnaît pour siennes <owneth> les paroles et actions est l'auteur, et en ce cas, l'acteur agit en vertu de l'autorité qu'il a reçue. Car celui qui, en matière de biens de toute espèce, est appelé propriétaire <owner>, *dominus* en latin, κύριος (kyrios) <Seigneur> en grec, est appelé en matière d'actions, l'auteur.

Et, de même que le droit de possession est appelé empire sur une chose <dominion>, le droit d'accomplir quelque action est appelé autorité. Ainsi autorité s'entend-il toujours du droit d'accomplir quelque action, et *accompli en vertu de l'autorité reçue*, de ce qui est accompli en vertu d'un mandat ou d'une permission de celui à qui appartient le droit ».

[Hobbes Th., *Léviathan* (1651 pour la version anglaise, 1668 pour la version latine), Paris, Sirey, 1971, p. 161-163]

Le trône vide du Christ

Les onze disciples se rendirent en Galilée, sur la montagne que Jésus leur avait indiquée. Quand ils le virent, ils se prosternèrent ; certains d'entre eux, pourtant, eurent des doutes. Jésus s'approcha et leur dit : « Toute autorité m'a été donnée dans le ciel et sur la terre. Allez donc auprès des gens de tous les peuples et faites d'eux mes disciples ; baptisez-les au nom du Père, du Fils et de l'Esprit saint, et enseignez-leur à pratiquer tout ce que je vous ai commandé. Et sachez-le : je suis avec vous tous les jours, jusqu'à la fin du monde. » (Mat 28, 16-20)

"6. Eux donc, réunis, demandèrent : Seigneur, est-ce en ce temps que tu rétabliras le royaume pour Israël ? 7. Il leur répondit : Ce n'est pas à vous de connaître les temps ou les moments que le Père a fixés de sa propre autorité. 8. Mais vous recevrez une puissance, celle du Saint-Esprit survenant sur vous, et vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée, dans la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre. »(Actes 1, 6-8)

En théologie chrétienne, le Dieu unique se décline en trois hypostases.

Deuxième épître aux Corinthiens : « La grâce du Seigneur Jésus Christ, l'amour de Dieu et la communion du Saint Esprit soient avec vous tous », (**II Corinthiens 13:13**)

« Allez donc et faites des disciples de toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » (**Matthieu, 28:19**).

À propos de "Moi et le Père, nous sommes un" (Jean 10:30), **Jean Calvin** déclare : « *Les docteurs anciens ont grandement abusé de ce passage pour prouver que Jésus-Christ est d'une même essence que son Père. Car notre Seigneur Jésus ne dispute point ici de l'unité de la substance, mais de l'accord ou du consentement qu'il a avec son père* ». (Commentaire sur le Nouveau Testament, T. II)

1. Jésus monta donc dans la barque, retraversa la mer et vint dans sa ville. 2. Voici qu'on lui amenait un paralysé étendu sur une civière. Voyant leur foi, Jésus dit au paralysé : « Confiance, mon fils, tes péchés sont pardonnés. » 3. Or, quelques scribes se dirent en eux-mêmes : « Cet homme blasphème ! » 4. Voyant leurs réactions, Jésus dit : « Pourquoi réagissez-vous mal en vos cœurs ? 5. Qu'y a-t-il donc de plus facile, de dire : "Tes péchés sont pardonnés", ou bien de dire : "Lève-toi et marche" ? 6. Eh bien ! afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur la terre autorité pour pardonner les péchés... » – il dit alors au paralysé : « Lève-toi, prends ta civière et va dans ta maison. » 7. L'homme se leva et s'en alla dans sa maison. 8. Voyant cela, les foules furent saisies de crainte et rendirent gloire à Dieu qui a donné une telle autorité aux hommes.

Par quelle autorité fais-tu ces choses ? (Mat 9, 1-8)

La logique de l'auteur n'est pas celle de l'acteur. Logique du pouvoir et logique de l'autorité

Harsanyi (1920-2000) reprend la définition de Dahl (1915-2014) selon laquelle *A* a un pouvoir sur *B* dans la limite où « il peut faire que *B* fasse quelque chose qu'autrement - c'est-à-dire sans ce pouvoir - *B* ne ferait pas » (1957, p. 203).

« Dahl distingue les composantes suivantes de la relation de pouvoir :

(a) le *fondement* du pouvoir <*the base of power*>, c'est-à-dire les ressources (les atouts économiques, les prérogatives constitutionnelles, les forces militaires, le prestige public, etc.) que *A* peut utiliser pour influencer le comportement de *B* ; [les forces sur lesquelles on s'appuie pour exercer le pouvoir]

(b) les *moyens* du pouvoir <*the means of power*>, c'est-à-dire les actions spécifiques (les promesses [de réussite, de récompenses], les menaces, les appels publics, etc.), dont *A* peut réellement user, parmi ces ressources, pour influencer le comportement de *B* ;

(c) l'*étendue* du pouvoir <*the scope of power*>, c'est-à-dire l'ensemble des actions spécifiques que *A* peut, en utilisant les moyens du pouvoir, obtenir de *B* qu'il les fasse ;

(d) la *quantité* de pouvoir <*the amount of power*>, c'est-à-dire l'accroissement net de la probabilité que *B* se livre réellement à quelque action *X*, en raison de l'utilisation par *A* de ses moyens de pouvoir à l'encontre de *B* (1957, p. 203-205).

Si *A* a un pouvoir sur plusieurs individus, Dahl ajoute une cinquième composante :

(e) l'ensemble des individus sur lesquels *A* a le pouvoir - ce que nous appellerons l'*extension* du pouvoir <*the extension of power*> de *A*.

Harsanyi ajoute, de son côté, deux autres paramètres constitutifs de la notion de pouvoir :

« Une caractérisation quantitative de la relation de pouvoir doit, selon ma façon de voir, inclure deux variables de plus qui ne sont pas mentionnées dans la liste de Dahl :

(f) les coûts d'opportunité qui reviennent à *A* pour tenter d'influencer le comportement de *B*, c'est-à-dire les coûts d'opportunité d'user de son pouvoir sur *B* (et d'abord d'acquérir ce pouvoir sur *B* si *A* ne possède pas encore le pouvoir requis), que nous appellerons les *coûts* <*costs*> du pouvoir de *A* sur *B* ;

(g) les coûts d'opportunité qui reviennent à *B* de refuser de faire ce que *A* désire qu'il fasse, c'est-à-dire de refuser de céder à la tentative de *A* d'influencer - d'infléchir - son comportement. Comme ces coûts d'opportunité mesurent la force des incitations de *B* auxquelles *B* est soumis pour céder à l'influence de *A*, nous les appellerons la *force* <*strength*> du pouvoir de *A* sur *B*.

Plus précisément, les *coûts* du pouvoir de *A* sur *B* seront définis comme la *valeur espérée* (la valeur actuarielle) <*expected value (actuarial value)*> des coûts de sa tentative d'influer sur *B*. Elle sera la moyenne pondérée des coûts totaux nets que *A* devrait supporter si sa tentative s'est révélée fructueuse et des coûts totaux nets que *A* aurait à supporter si sa tentative était infructueuse (par exemple, les coûts de punir *B*) ».

La définition de Dahl a été retouchée par Harsanyi ; en voici le résultat :

« Il convient, sur ce chapitre, de définir le pouvoir comme la capacité de faire que d'autres personnes accomplissent des choses pour nous en vertu de notre capacité de leur distribuer des récompenses et / ou des punitions ».

Harsanyi J.C., *Essays on Ethics, social behavior, and scientific explanation*, Dordrecht, Boston, Londres, Reidel, 1976, p. 162 ss.

L'autorité consiste donc dans un jeu de rôles ou dans son insertion dans un jeu de rôles. Sa logique est du moins celle d'un jeu de rôles.

« [...] Lorsque l'acteur conclut une convention, en vertu de l'autorité reçue, il lie par là l'auteur tout autant que si celui-ci l'avait conclue lui-même, et le soumet tout autant à toutes les conséquences de celle-ci. [...].

Aussi celui qui passe convention avec l'acteur, avec celui qui représente, sans connaître l'autorité dont il dispose, le fait-il à ses propres risques. Car nul n'est obligé par une convention dont il n'est pas auteur, ni, en conséquence par une convention passée à l'encontre ou en dehors de l'autorité qu'il a donnée.

Quand l'acteur fait quelque chose de contraire à la loi de nature, par ordre de l'auteur ; s'il est obligé de lui obéir par une convention antérieure, ce n'est pas lui, mais l'auteur, qui enfreint la loi de nature : en effet, l'action est bien contraire à la loi de nature, mais elle n'est pas sienne ; et, au contraire, refuser de l'accomplir est contraire à la loi de nature, qui interdit d'enfreindre ses conventions.

Si quelqu'un passe convention avec l'auteur par l'intermédiaire de l'acteur, ne sachant de quelle autorité dispose celui-ci, se fiant à sa seule parole : au cas où cette autorité ne lui est pas rendue manifeste quand il l'exige, il n'est plus obligé. En effet, la convention passée avec l'auteur n'est pas valide sans sa confirmation. Mais si celui qui passe ainsi convention savait par avance qu'il ne devait pas attendre d'autre assurance que la parole de l'acteur, alors la convention est valide parce que l'acteur, en ce cas, se fait lui-même auteur. Ainsi, quand l'autorité est évidente, la convention oblige l'auteur ; mais quand l'autorité est usurpée, c'est l'acteur qui est obligé, car il n'y a pas alors d'autre auteur que lui ».

[Hobbes, *Léviathan*, Ch. XVI, p. 163-164]

1. *Les fils d'Aaron, Nadab et Abihou, prirent chacun un brasier, y mirent du feu et posèrent du parfum dessus ; ils apportèrent devant l'Éternel du feu étranger, ce qui était en contradiction avec l'ordre de Dieu.* 2. *Alors le feu sortit de devant l'Éternel et les consuma : ils moururent devant l'Éternel.* (Lévitique 10, 1-2)

Deux conceptions de la loi qui sont aussi deux articulations très différentes du pouvoir et de l'autorité

La conception de Rousseau

« Les lois ne sont proprement que les conditions de l'association civile ; le peuple soumis aux lois doit en être l'auteur ; il n'appartient qu'à ceux qui s'associent de régler les conditions de la société ». (*Du Contrat Social*, L. II, chap. VI, avant-dernier §).

« Il n'y a que la force de l'État qui fasse la liberté de ses membres » (dernier chap. du L. II). On ne saurait mieux dire que le pouvoir est le fondement de l'autorité de chacun, sinon dans une formule de la fin du Chap. VII du L. I du *Contrat Social*, qui a fait couler beaucoup d'encre et qui le dit plus clairement encore :

« Afin que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps : ce qui ne signifie autre chose sinon qu'**on le forcera d'être libre** ; car telle est la condition qui, donnant chaque citoyen à la patrie, le garantit de toute dépendance personnelle » (*Du Contrat Social*, L. I, Chap. VII, Pléiade, p. 364).

« Il faut des actes de force ou de gouvernement pour l'exécutif de lois » (*Émile*, Paris, GF-Flammarion, 1966, p. 605).

La conception de Bentham

« Une loi peut être définie comme un assemblage de signes déclaratifs d'une volonté <volition> conçue ou adoptée par le *souverain* <sovereign> dans un État, concernant la conduite <conduct> à observer dans tel *cas* par telle personne ou classe de personnes qui sont (ou sont supposées être)

assujetties à son pouvoir <power> dans le cas en question : une telle volition comptant pour son accomplissement <trusting for its accomplishment> sur l'espérance <expectation> de certains événements dont il a l'intention qu'ils se produisent à la suite de cette déclaration, ainsi que sur le désir que la perspective de ces événements agisse comme motif sur ceux dont il s'agit d'influencer la conduite » [Des Lois en général, 1 ; B, III, 233].

Où situer la conception biblique ? Moïse « rousseauiste » et Aaron « benthamien » ?

1. Moïse répondit : « Mais voilà ! Ils ne me croiront pas, ils n'entendront pas ma voix. Ils diront : Le SEIGNEUR ne t'est pas apparu ! » 2. Le SEIGNEUR lui dit : « Qu'as-tu à la main ? » – « Un bâton », dit-il. 3. « Jette-le à terre. » Il le jeta à terre : le bâton devint serpent et Moïse s'enfuit devant lui. 4. Le SEIGNEUR dit à Moïse : « Étends la main et prends-le par la queue. » Il étendit la main et le saisit : le serpent redevint bâton dans sa main. – 5. « C'est afin qu'ils croient que le SEIGNEUR t'est apparu, le Dieu de leurs pères, Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob. » (...) (Exode 4, 1-5)

10. Moïse dit au SEIGNEUR : « Je t'en prie, Seigneur, je ne suis pas doué pour la parole, ni d'hier, ni d'avant-hier, ni depuis que tu parles à ton serviteur. J'ai la bouche lourde et la langue lourde. » 11. Le SEIGNEUR lui dit : « Qui a donné une bouche à l'homme ? Qui rend muet ou sourd, voyant ou aveugle ? N'est-ce pas moi, le SEIGNEUR ? 12. Et maintenant, va, JE SUIS avec ta bouche et je t'enseignerai ce que tu devras dire. »

13. Il dit : « Je t'en prie, Seigneur, envoie-le dire par qui tu voudras ! » 14. La colère du SEIGNEUR s'enflamma contre Moïse et il dit : « N'y a-t-il pas ton frère Aaron, le lévite ? Je sais qu'il a la parole facile, lui. Le voici même qui sort à ta rencontre ; quand il te verra, il se réjouira en son cœur. 15. Tu lui parleras et mettras les paroles en sa bouche. Et moi, JE SUIS avec ta bouche et avec sa bouche et je vous enseignerai ce que vous ferez. 16. Lui parlera pour toi au peuple, il sera ta bouche et tu seras son dieu. 17. Quant à ce bâton, prends-le en main ! Avec lui, tu feras les signes. » (Ex 4, 10-17)

21. Moïse dit à Aaron : Que t'a fait ce peuple, pour que tu l'aies chargé d'un si grand péché ? 22. Aaron répondit : Que la colère de mon seigneur ne s'enflamme pas ! Tu connais toi-même ce peuple : il est porté au mal. 23. Ils m'ont dit : Fais-nous des dieux qui marchent devant nous ; car ce Moïse, cet homme qui nous a fait monter du pays d'Égypte, nous ne savons pas ce qui lui est arrivé. 24. Je leur ai dit : Que ceux qui ont de l'or, s'en défassent ! Ils me l'ont donné ; je l'ai jeté au feu, et il en est sorti ce veau. (Exode 32, 15-24)

Gratitude, déférence, cordes du respect : la continuation du pouvoir par d'autres moyens

« Le statut social [...] est, en ce sens, clairement une relation de *pouvoir*. Selon notre définition, une personne jouit d'un haut statut dans un groupe social donné si elle peut obtenir des autres membres qu'ils coopèrent avec elle de diverses façons (par exemple, qu'ils lui réservent de menues faveurs) comme résultat de sa capacité de les récompenser (en leur rendant certains services) et / ou comme résultat de sa capacité de les punir (en les desservant <by performing certain disservices>). [...] Il s'agit, pour une personne, du pouvoir de faire que d'autres membres du groupe satisfassent ses propres souhaits <defer to one's wishes> - ; autrement dit, de les amener à coopérer au pouvoir de réaliser ses propres fins privées (par exemple, par de menues faveurs personnelles). Évidemment, selon notre théorie, le traitement déférent que l'on réserve à un individu de haut statut social est effectivement très souvent au service des fins communes du groupe (pour autant qu'il motive l'individu en question à accomplir des activités qui conduisent à ces fins et à empêcher les activités contraires) ; pourtant, intrinsèquement, le comportement déférent tient à la volonté d'agir de diverses façons qui conduisent aux fins privées de cet individu (afin de le motiver de la façon désirée).

Par conséquent, le comportement déférent envers les gens de statut social supérieur diffère à la fois de l'obéissance aux supérieurs administratifs et de la soumission aux gens qui ont un pouvoir politique supérieur : ces derniers comportements impliquent tous deux de suivre les instructions d'une autre personne dans des questions qui sont reliées à des stratégies officielles du groupe, mais non pas dans des questions associées aux propres souhaits privés de la personne comme le requiert typiquement le comportement déférent ».

Pascal et les cordes de respect

Br. 304. « - Les cordes qui attachent le respect des uns envers les autres, en général, sont cordes de nécessité ; car il faut qu'il y ait différents degrés, tous les hommes voulant dominer, et tous ne le pouvant pas, mais quelques-uns le pouvant.

Figurons-nous donc que nous les voyons commençant à se former. Il est sans doute qu'ils se battront jusqu'à ce que la plus forte partie opprime la plus faible et qu'enfin il y ait un parti dominant. Mais quand cela est une fois déterminé, alors les maîtres qui ne veulent pas que la guerre continue, ordonnent que la force qui est entre leurs mains succèdera comme il leur plaît ; les uns la remettent à l'élections des peuples, les autres à la succession de naissance, etc.

Et c'est là où l'imagination commence à jouer son rôle. Jusque-là, le pouvoir force le fait : ici, c'est la force qui se tient par l'imagination en un certain parti, en France des gentilshommes, en Suisse des roturiers, etc.

Ces cordes qui attachent donc le respect à tel et à tel en particulier, sont des cordes d'imagination ».

Le fragment 307 poursuit la distinction entre la force et les cordes d'imagination :

« Le chancelier est grave et revêtu d'ornements, car son poste est faux ; et non le roi : il a la force, il n'a que faire de l'imagination. Les juges, les médecins, etc. n'ont que l'imagination ».

« La coutume de voir les rois accompagnés de gardes, de tambours, d'officiers, et de toutes les choses qui ploient la machine vers le respect et la terreur, fait que leur visage, quand il est quelquefois seul et sans ses accompagnements, imprime dans leur sujet le respect et la terreur, parce qu'on ne sépare point dans la pensée leurs personnes d'avec leurs suites, qu'on y voit d'ordinaire jointes. Et le monde, qui ne sait pas que cet effet vient de cette coutume, croit qu'il vient d'une force naturelle ; et de là viennent ces mots : « Le caractère de la Divinité est empreint sur son visage, etc. ».

Le ministère de Jésus commence par une figure symbolique de ces liens qui constituent le pouvoir :

1. Jésus, rempli d'Esprit Saint, revint du Jourdain et fut conduit par l'Esprit dans le désert, **2.** où il fut tenté par le diable pendant quarante jours. Il ne mangea rien durant ces jours-là et, quand ils furent achevés, il eut faim. **3.** Alors le diable lui dit : Si tu es Fils de Dieu, dis à cette pierre de devenir du pain. **4.** Et Jésus lui répondit : Il est écrit : L'homme ne vivra pas de pain seulement.

5. Le diable l'emmena plus haut, lui montra en un instant tous les royaumes du monde **6.** et lui dit : Je te donnerai tout ce pouvoir, et la gloire de ces royaumes ; car elle m'a été remise, et je la donne à qui je veux. **7.** Si donc tu te prosternes devant moi, elle sera toute à toi. **8.** Jésus lui répondit : Il est écrit : Tu adoreras le Seigneur, ton Dieu, et, à lui seul, tu rendras un culte.

9. Le diable le conduisit encore à Jérusalem, le plaça sur le haut du temple et lui dit : Si tu es Fils de Dieu, jette-toi d'ici en bas ; car il est écrit : **10.** Il donnera pour toi des ordres à ses anges afin qu'ils te gardent. **11.** Et : Ils te porteront sur les mains, De peur que ton pied ne heurte une pierre.

12. Jésus lui répondit : Il est dit : Tu ne tenteras pas le Seigneur, ton Dieu.

13. Après avoir achevé de le tenter, le diable s'éloigna de lui jusqu'à une autre occasion ».

(Luc 4, 1-13).