

## **F. Guénard / L1. Philosophie politique et morale.**

### Les raisons du pouvoir

#### **Textes :**

Il y a dans chaque État trois sortes de pouvoirs: la puissance législative, la puissance exécutive des choses qui dépendent du droit des gens, et la puissance exécutive de celles qui dépendent du droit civil.

Par la première, le prince ou le magistrat fait des lois pour un temps ou pour toujours, et corrige ou abroge celles qui sont faites. Par la seconde, il fait la paix ou la guerre, envoie ou reçoit des ambassades, établit la sûreté, prévient les invasions. Par la troisième, il punit les crimes, ou juge les différends des particuliers. On appellera cette dernière la puissance de juger, et l'autre simplement la puissance exécutive de l'État.

La liberté politique dans un citoyen est cette tranquillité d'esprit qui provient de l'opinion que chacun a de sa sûreté; et pour qu'on ait cette liberté, il faut que le gouvernement soit tel qu'un citoyen ne puisse pas craindre un autre citoyen.

Lorsque, dans la même personne ou dans le même corps de magistrature, la puissance législative est réunie à la puissance exécutive, il n'y a point de liberté; parce qu'on peut craindre que le même monarque ou le même sénat ne fasse des lois tyranniques pour les exécuter tyranniquement.

Il n'y a point encore de liberté si la puissance de juger n'est pas séparée de la puissance législative et de l'exécutive. Si elle était jointe à la puissance législative, le pouvoir sur la vie et la liberté des citoyens serait arbitraire: car le juge serait législateur. Si elle était jointe à la puissance exécutive, le juge pourrait avoir la force d'un oppresseur.

Tout serait perdu, si le même homme, ou le même corps des principaux, ou des nobles, ou du peuple, exerçaient ces trois pouvoirs: celui de faire des lois, celui d'exécuter les résolutions publiques, et celui de juger les crimes ou les différends des particuliers.

Montesquieu, *De l'esprit des lois*, II, XI, ch. 6.

\*\*\*

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 là le droit du plus fort; droit pris ironiquement en apparence, et réellement établi en principe. Mais ne nous expliquera-t-on jamais ce mot? La force est une puissance physique; je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté; c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourra-ce être un devoir?

Supposons un moment ce prétendu droit. Je dis qu'il n'en résulte qu'un galimatias inexplicable; car, sitôt que c'est la force qui fait le droit, l'effet change avec la cause: toute force qui surmonte la première succède à son droit. Sitôt qu'on peut désobéir impunément, on le peut légitimement; et, puisque le plus fort a toujours raison, il ne s'agit que de faire en sorte qu'on soit le plus fort. Or, qu'est-ce qu'un droit qui périt quand la force cesse? S'il faut obéir par force, on n'a pas besoin d'obéir par devoir; et si l'on n'est plus forcé d'obéir, on n'y est plus obligé. On voit donc que ce mot de droit n'ajoute rien à la force; il ne signifie ici rien du tout.

Obéissez aux puissances. Si cela veut dire: Cédez à la force, le précepte est bon, mais superflu; je réponds qu'il ne sera jamais violé. Toute puissance vient de Dieu, je l'avoue; mais toute maladie en vient aussi: est-ce à dire qu'il soit défendu d'appeler le médecin? Qu'un brigand me surprenne au coin d'un bois, non seulement il faut par force donner sa bourse; mais, quand je pourrais la soustraire, suis-je en conscience obligé de la donner? Car, enfin, le pistolet qu'il tient est une puissance.

Convenons donc que force ne fait pas droit, et qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes (...).

Rousseau, *Du Contrat social*, I, 3

\*\*\*

De quoi s'agit-il dans cette nouvelle technologie du pouvoir, dans cette biopolitique, dans ce bio-pouvoir qui est en train de s'installer ? Je vous le disais en deux mots tout à l'heure : il s'agit d'un ensemble de processus comme la proportion des naissances et des décès, le taux de reproduction, la fécondité d'une population etc. Ce sont ces processus là de natalité, de mortalité, de longévité qui justement dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, en liaison avec tout un tas de problèmes économiques et politiques (sur lesquels je ne reviens pas maintenant), ont constitué je crois les premiers objets et les premières cibles de contrôle de cette biopolitique. C'est à ce moment-là, en tout cas, que l'on met en œuvre la mesure statistique de ces phénomènes avec les premières démographies. C'est l'observation des procédés, plus ou moins spontanés, ou plus ou moins concertés, qui étaient mis effectivement en œuvre dans la population quant à la natalité; bref, si vous voulez, le repérage des phénomènes de contrôle des naissances tels qu'ils étaient pratiqués au XVIIIe siècle (...).

Or, dans tout cela, je crois qu'il y a un certain nombre de choses qui sont importantes. La première serait celle-ci : l'apparition d'un élément — j'allais dire d'un personnage — nouveau, qu'au fond ni la théorie du droit ni la pratique disciplinaire ne connaissent. La théorie du droit, au fond, ne connaissait que l'individu et la société : l'individu contractant et le corps social qui avait été constitué par le contrat volontaire ou implicite des individus. Les disciplines, elles, avaient affaire pratiquement à l'individu et à son corps. Ce à quoi on a affaire dans cette nouvelle technologie de pouvoir, ce n'est pas exactement la société (ou, enfin, le corps social tel que le définissent les juristes) ; ce n'est pas non plus l'individu-corps. C'est un nouveau corps : corps multiple, corps à nombre de têtes, sinon infini, du moins pas nécessairement dénombrable. C'est la notion de « population ». La biopolitique a affaire à la population, et la population comme problème politique, comme problème à la fois scientifique et politique, comme problème biologique et comme problème de pouvoir, je crois qu'elle apparaît à ce moment-là.

Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », Cours du 17 mars 1976 (Hautes Etudes, p. 21§-219).

\*\*\*

Nous serons en mesure de discerner ce qu'est la prudence en étudiant d'abord ceux qu'on appelle les gens prudents. Il semble bien que ce qui les caractérise, c'est le pouvoir de décider convenablement ce qui est bon et utile pour eux-mêmes — non pas partiellement, comme

dans le cas de ce qui est profitable à la santé et à la vigueur, mais en général en ce qui concerne le bonheur. La preuve en est que nous appelons prudents en quelque domaine ceux qui, par leurs calculs exacts, atteignent une fin honorable dans les questions où l'art n'intervient pas, de sorte que l'homme bien doué de réflexion serait la prudence même. D'ailleurs, nul ne délibère sur ce qui a un caractère de nécessité et qui se trouve hors de sa portée. Aussi, puisque la science s'accompagne de démonstration et qu'il n'y a pas de démonstration de ce dont les principes ne sont pas nécessaires — car tout ici est susceptible de changement; puisque, enfin, il n'est pas possible de délibérer sur ce qui possède un caractère de nécessité, il en résulte que la prudence ne saurait relever ni de la science ni de l'art. Elle ne saurait être une science, parce que ce qui est de l'ordre de l'action est susceptible de changement, non plus qu'un art, parce qu'action et création sont différentes de nature. Il reste donc que la prudence est une disposition, accompagnée de raison juste, tournée vers l'action et concernant ce qui est bien et mal pour l'homme. Car le but de la création se distingue de l'objet créé, mais il ne saurait en être ainsi du but de l'action. C'est bien cette raison qui nous fait reconnaître la prudence à Périclès et aux gens de cette nature : ils se montrent capables de déterminer ce qui est avantageux pour eux-mêmes et pour les hommes.

Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. J. Voilquin (GF-Flammarion), VI, 5.

J'ai considéré plus d'une fois que les hommes réussissent ou échouent suivant qu'ils savent ou non régler leur conduite sur les circonstances : on voit en effet les uns y aller pleins d'impétuosité, les autres circonspects et prudents : et ces deux démarches étant pareillement éloignées de la seule qui convienne, les fourvoient pareillement. L'homme qui se fourvoie le moins et rencontre le succès est celui dont la démarche rencontre les circonstances favorables, mais alors, comme toujours, il ne fait qu'obéir à la force de sa nature.

Chacun sait avec quelle prudence, quel éloignement de toute impétuosité, de toute audace romaine, Fabius Maximus conduisait son armée. Sa fortune voulut que son génie s'accordât aux circonstances. En effet, Annibal était arrivé tout jeune en Italie ; son étoile se levait à peine ; il venait de mettre par deux fois les Romains en déroute ; cette république, se trouvant privée de ses meilleurs soldats, démoralisée, ne pouvait que se féliciter d'avoir un capitaine dont la lenteur et la circonspection arrêtaient l'impétuosité de l'ennemi. De même Fabius ne pouvait trouver des circonstances plus favorables à son génie ; or, c'est ce qui fut la cause de sa gloire. Et que Fabius, en se comportant ainsi, obéit à son naturel et non à un propos délibéré, on le vit bien quand Scipion voulut terminer d'un coup la guerre en la portant sur le sol africain avec toutes ses armées, et que Fabius s'y opposa longtemps, incapable de se défaire de sa façon et de sa conduite coutumières. Et s'il eût été le roi dans Rome, la guerre avait de grandes chances d'être perdue pour elle, faute de savoir varier la conduite avec les circonstances. Mais Rome était une république qui enfantait des citoyens de tous les caractères ; et de même qu'elle produisit un Fabius, excellent lorsqu'il fallait traîner la guerre en longueur, de même elle produisit un Scipion lorsqu'il fut temps de vaincre.

Ce qui assure aux républiques une plus longue vie et une fortune plus constante qu'aux monarchies, c'est de pouvoir par la variété de génie de leurs citoyens, s'accomoder bien plus facilement que celles-ci aux variations des temps. Un homme habitué à une certaine marche ne saurait en changer, comme nous l'avons dit ; dès que viennent des temps qui ne cadrent plus avec sa manière, il est fatal qu'il succombe.

Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, III, 9.

\*\*\*

Mais ô bon Dieu ! que peut-être cela ? comment dirons-nous que cela s'appelle ? quel malheur est celui-là ? quel vice, ou plutôt quel malheureux vice ? Voir un nombre infini d'hommes, non pas obéir, mais servir ; non pas être gouvernés, mais être tyrannisés ; n'ayant

ni biens, ni parents, femmes ni enfants, ni leur vie même qui soient à eux ? souffrir les pilleries, les paillardises, les cruautés, non pas d'une armée, non pas d'un camp barbare contre lequel il faudrait défendre son sang et sa vie devant, mais d'un seul ; non pas d'un Hercule ni d'un Samson, mais d'un seul homme, souvent le plus lâche, et femelin de la nation, ; non pas accoutumé à la poudre des batailles mais encore à grand peine au sable des tournois ; non pas qui puisse par force commander aux hommes, mais tout empêché de servir vilement à la moindre femmelette ! Appellerons-nous cela lâcheté ? Dirons-nous que ceux qui servent soient couards et recrus ? Si deux, si trois, si quatre ne se défendent d'un, cela est étrange, mais toutefois possible ; bien pourra-l'on dire, à bon droit, que c'est faute de coeur. Mais si cent, si mille endurent d'un seul, ne dira-l'on pas qu'ils ne veulent pas, non qu'ils n'osent pas se prendre à lui, et que c'est non couardise, mais plutôt mépris ou dédain ? Si l'on voit non pas cent, non pas mille hommes, mais cent pays, mille villes, un million d'hommes n'assaillir pas un seul, duquel le mieux traité de tous en reçoit ce mal d'être serf et esclave comment pourrions-nous nommer cela ? Est-ce lâcheté ? Or, il y a en tout vice naturellement quelque borne, outre laquelle ils ne peuvent passer : Deux peuvent craindre un, et possible dix ; mais mille, mais un million, mais mille villes, si elles ne se défendent d'un seul homme, cela n'est pas couardise, elle ne va point jusque-là ; non plus que la vaillance ne s'étend pas qu'un seul échelle une forteresse, qu'il assaille une armée, qu'il conquête un royaume. Donc quel monstre de vice est ceci, qui ne mérite pas encore le titre de couardise, qui ne trouve pas de nom assez vilain, que la nature désavoue avoir fait et la langue refuser de nommer ?

La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, GF, p. 133-134.

\*\*\*

Puisque toute cité, nous le voyons, est une certaine communauté, et que toute communauté a été constituée en vue d'un certain bien (car c'est en vue de ce qui leur semble un bien que tous les hommes font ce qu'ils font), il est clair que toutes les communautés visent un certain bien, et que, avant tout, c'est le bien suprême entre tous que vise celle qui est la plus éminente de toutes et qui contient toutes les autres. Or c'est celle que l'on appelle la cité, c'est-à-dire la communauté politique.

Quant à ceux qui pensent qu'être homme politique, roi, chef de famille, maître d'esclave c'est la même chose, ils n'ont pas raison. C'est, en effet, selon le grand ou le petit nombre, pensent-ils, que chacune de ces fonctions diffère des autres, et non pas selon une différence spécifique : ainsi quand on commanderait à peu de gens on serait maître, à plus de gens chef de famille, et à encore plus homme politique ou roi, comme s'il n'y avait aucune différence entre une grande famille et une petite cité. Quant à la différence entre un homme politique et un roi, quand on a été placé soi-même au pouvoir on serait roi, mais quand on exerce le pouvoir selon les règles de la science qui fait que l'on est tour à tour gouvernant et gouverné on serait homme politique. Eh bien tout cela n'est pas vrai.

Aristote, *Les Politiques*, I, ch. 1, trad. P. Pellegrin, Paris, GF, p. 85-86.

\*\*\*

Quant à ce qui regarde la méthode, j'ai cru qu'il ne me suffisait pas de bien ranger mes paroles, et de rendre mon discours le plus clair qu'il me serait possible: mais qu'il me fallait commencer par la matière des sociétés civiles, puis traiter de leur forme et de la façon qu'elles se sont engendrées, et venir ensuite à la première origine de la justice. Il me semble en effet qu'on ne saurait mieux connaître une chose, qu'en bien considérant celles qui la composent. Car, de même qu'en une horloge, ou en quelque autre machine automate, dont les ressorts sont un peu difficiles à discerner, on ne peut pas savoir quelle est la fonction de chaque partie, ni quel est l'office de chaque roue, si on ne la démonte, et si l'on ne considère à part la matière, la figure, et le mouvement de chaque pièce; ainsi en la recherche du droit de l'État, et du devoir des sujets, bien qu'il ne faille pas rompre la société civile, il la faut pourtant considérer comme

si elle était dissoute, c'est-à-dire, il faut bien entendre quel est le naturel des hommes, qu'est-ce qui les rend propres ou incapables de former des cités, et comment c'est que doivent être disposés ceux qui veulent s'assembler en un corps de république. Suivant donc cette méthode, je mets d'abord pour un premier principe que l'expérience fait connaître à chacun, et que personne ne nie, que les esprits des hommes sont de cette nature, que s'ils ne sont retenus par la crainte de quelque commune puissance, ils se craindront les uns les autres, ils vivront entre eux en une continuelle défiance, et comme chacun aura le droit d'employer ses propres forces en la poursuite de ses intérêts, il en aura aussi nécessairement la volonté. Vous m'objecterez peut-être, qu'il y en a quelques-uns qui nieront cela. Il est vrai, il y en a plusieurs qui le nient. Ne tombai-je donc point en quelque espèce de contradiction, lorsque je dis que ces mêmes personnes le nient, et qu'elles l'avouent ? Nullement: mais c'est eux-mêmes qui se contredisent, quand ils désavouent en leurs discours ce qu'ils confessent par leurs actions. Nous voyons que tous les États, encore qu'ils aient la paix avec leurs voisins, ne laissent pas de tenir des garnisons sur les frontières, de fermer leurs villes de murailles, d'en garder les portes, de faire le guet, et de poser des sentinelles. A quoi bon tout cela, s'ils n'avaient point d'appréhension de leurs voisins ? Nous voyons aussi que même dans les villes, où il y a des lois et des peines établies contre les malfaiteurs, les bourgeois ne se mettent point en chemin sans épée, ou sans quelque arme pour se défendre, qu'ils ne se vont point coucher qu'ils n'aient soigneusement fermé, non seulement les verrous de leurs portes, de peur de leurs concitoyens, mais leurs coffres et cabinets, de peur de leurs domestiques. Peut-on témoigner plus ouvertement qu'on se défie les uns des autres ? En cela donc le public et les particuliers font paraître leur crainte et leur défiance mutuelle. Mais en disputant ils le désavouent, c'est-à-dire, en désirant de contredire aux autres, ils se contredisent à eux-mêmes.

Hobbes, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, trad. S. Sorbière, GF, p. 71-72.

\*\*\*

La cause de la crainte mutuelle dépend en partie de l'égalité naturelle de tous les hommes, en partie de la réciproque volonté qu'ils ont de nuire. Ce qui fait que ni nous ne pouvons attendre des autres, ni nous procurer à nous-mêmes quelque sûreté. Car si nous considérons des hommes faits, et prenons garde à la fragilité de la structure du corps humain (sous les ruines duquel toutes les facultés, la force, et la sagesse, qui nous accompagnent demeurent accablées) et combien aisé il est au plus faible de tuer l'homme du monde le plus robuste, il ne nous restera point de sujet de nous fier à nos forces, comme si la nature nous avait donné par là quelque supériorité sur les autres. Ceux-là sont égaux, qui peuvent choses égales. Or ceux qui peuvent ce qu'il y a de plus grand et de pire, à savoir ôter la vie, peuvent choses égales. Tous les hommes donc sont naturellement égaux. L'inégalité qui règne maintenant a été introduite par la loi civile.

Hobbes, *Le citoyen ou les fondements de la politique*, trad. S. Sorbière, GF, p. 94.