

Morale, éthique et politique

Était-il judicieux de proposer à la réflexion un rapport à trois termes — morale, éthique et politique —, plutôt que le classique rapport binaire : morale et politique ou, équivalement, éthique et politique ? Oui, je le pense. La distinction entre éthique et morale ne se justifie pas seulement sur le plan personnel, mais, comme je vais essayer de le montrer, sur le plan institutionnel également, et plus précisément sur celui des institutions politiques. J'accorde volontiers qu'un certain arbitraire lexical est ici inévitable, dès lors que le premier terme vient du grec, le second du latin, et que l'un et l'autre font référence à un phénomène commun, celui des mœurs ; mais, si le choix des mots peut être récusé, la distinction impliquée ne me paraît pas devoir l'être. Il faut un mot pour dire, à la suite de Spinoza (qui désigne son œuvre maîtresse par le terme d'*Ethique*), le parcours entier d'une vie humaine depuis son effort le plus élémentaire pour persévérer dans l'être jusqu'à l'accomplissement de celui-ci dans ce qu'on peut appeler, selon les convictions des uns ou des autres, désir, satisfaction, contentement, bonheur, béatitude. Pour ma part, j'ai emprunté à Aristote l'expression la moins marquée de « souhait de la vie bonne » pour désigner ce niveau profond de la vie morale. Parlant de souhait, on ne met en scène qu'un optatif, pas encore un impératif. Aristote, Spinoza, Hegel, Nabert s'entendraient bien sur ce point. Mais nous avons besoin aussi d'un autre terme pour désigner le rapport, par la loi ou la norme, au permis et au défendu. Avec la loi ou la norme se proposent les deux caractères d'universalité et de contrainte que résume bien le terme d'obligation. Je propose donc de réserver le terme d'éthique à l'ordre du bien et celui de la morale à l'ordre de l'obligation.

Je ne m'attarderai pas ici à justifier philosophiquement le recours à deux sortes de prédicats applicables aux actions et à leurs agents, le prédicat bon et le prédicat obligatoire. Je me bornerai à un seul argument : si le souhait de la vie bonne est plus radicalement inscrit en nous que, disons, l'interdiction du meurtre ou du mensonge, une éthique ne peut faire l'économie de la morale — l'optatif ne peut dispenser de l'impératif —, et cela à cause de la violence infligée par un agent humain à un autre agent devenu son patient et potentiellement sa victime. En bref, c'est le mal, en tant que tort commis par l'un aux dépens de l'autre, qui fait que l'optatif du vivre bien ne peut dispenser de prendre en compte l'impératif du devoir, sous la forme négative de l'interdiction ou positive de l'obligation.

L'étude qui suit mettra l'accent principal sur la référence du politique au plan éthique, sans négliger toutefois le passage à l'instance critique de la norme, sans laquelle le politique resterait amputé d'une dimension essentielle.

La référence du politique à l'éthique du bien vivre serait attestée si l'on pouvait montrer que l'homme se définit fondamentalement par des *pouvoirs* qui n'accèdent à leur pleine effectuation que sous le régime de l'existence politique, autrement dit dans le cadre d'une cité. A cet égard, une réflexion sur l'*homme capable* me paraît constituer la préface anthropologique requise par la philosophie politique. Un bref examen de la constitution de ce qu'on peut appeler l'*identité individuelle ou personnelle* le fera comprendre. Cette constitution est rendue manifeste par la série des réponses apportées à des questions impliquant le pronom relatif qui : qui est celui qui parle ? qui a accompli telle ou telle action ? de qui ce récit est-il l'histoire ? qui est responsable de ce dommage ou de ce délit ? Les réponses à ces questions en qui ? s'étagent en un édifice qui culmine dans la capacité éthique par excellence, celle d'un sujet auquel peuvent être imputés les actes placés sous les prédicats bon ou mauvais.

La question : qui parle ? est la plus élémentaire, dans la mesure où toutes les autres impliquent l'usage du langage. Seul quelqu'un capable de se désigner lui-même comme l'auteur de ses énonciations peut donner une réponse à cette question. La théorie des *speech-acts* nous a habitués à aborder le langage sous cet angle d'une pragmatique du discours ; encore faut-il que celle-ci ne s'arrête pas à une théorie de l'énonciation et remonte jusqu'à l'énonciateur capable de se désigner lui-même. La seconde étape de la constitution de l'ipséité est introduite par la question : qui est l'auteur de l'action ? La transition est fournie par le simple fait que les actes de discours sont eux-mêmes des types d'action. S'agissant de pratiques, telles

que les métiers, les jeux, les arts, ni la question *quoi ?* ni la question *pourquoi ?* — donc ni la description, ni l'explication — n'épuisent l'investigation du sens de l'action ; il reste encore à désigner celui qui fait quelque chose pour des raisons comme étant l'agent à qui l'action peut être attribuée et, sur cette base, moralement et juridiquement imputée. Le lien entre l'action et son agent n'est pas un fait qui pourrait être observé ; c'est un pouvoir qu'un agent pense être capable d'exercer en toute confiance. Cette attestation apparaîtra plus loin comme une pierre angulaire dans la reconstruction de la notion d'un sujet politique. Une étape nouvelle dans la constitution d'un sujet capable est franchie avec la dimension narrative de l'identité. La notion d'identité narrative, sur laquelle j'ai longuement travaillé, me paraît constituer le lien indispensable entre l'identité d'un sujet parlant et celle d'un sujet éthico-juridique. La raison principale est que l'identité narrative prend en considération la dimension temporelle de l'existence, non thématifiée auparavant. Or c'est dans l'une ou l'autre forme du récit — récit de la vie quotidienne, récit historique ou récit de fiction — qu'une vie se rassemble et se raconte.

C'est sur cette triple base — linguistique, pratique, narrative — que se construit le sujet éthique. Si c'est d'abord d'une action, d'une pratique, qu'on dit qu'elle est bonne ou mauvaise, le prédicat éthique s'applique réflexivement à celui qui peut se désigner lui-même comme auteur de ses paroles, agent de ses actions, personnage des récits racontés sur lui ou par lui. Dans ce mouvement réflexif, le sujet se place lui-même sous l'horizon de l'idée du bien et juge ou laisse juger ses actions du point de vue de la vie bonne vers laquelle celles-ci tendent. En bref, seul un sujet capable d'évaluer ses actions, de formuler des préférences liées au sens des prédicats bon et mauvais, donc d'introduire une hiérarchie de valeurs quand il s'agit de choisir entre des actions possibles — seul un tel sujet peut *s'estimer lui-même*.

Qu'un sujet capable ne devienne sujet en acte, sujet existant, sujet historique, qu'en société et plus précisément dans des institutions justes, c'est ce qu'il faut maintenant démontrer. S'il n'est pas difficile de faire apparaître à chacun des niveaux de la constitution du soi la contribution de l'autre que soi, il importe plus à notre réflexion d'introduire, à l'intérieur même de la notion de l'autre, la distinction entre un autre rendu manifeste par son visage (et donc susceptible d'entrer dans des relations interpersonnelles dont l'amitié serait le modèle) et un autre sans visage, qui serait le tiers constitutif du lien politique. Le point critique pour une philosophie

politique concerne en effet le moment où la relation à autrui, en se dédoublant, fait place à la médiation de l'institution. Ce n'est pas au duel : *je-tu* qu'il faut s'arrêter ; il faut s'avancer jusqu'au ternaire : *je-tu-le tiers* ou *chacun*.

Il est aisé de reprendre la constitution degré par degré de l'identité du soi du point de vue de ce ternaire. C'est d'abord dans la constitution d'une interlocution qu'un sujet de discours peut s'identifier et se désigner lui-même. A un locuteur en première personne correspond un destinataire en seconde personne. Les implications morales, juridiques, politiques de cette polarité sont remarquables, dans la mesure où les places du locuteur et du destinataire peuvent être échangées, alors même que les locuteurs sont insubstituables. Quand je dis *tu*, je comprends que tu es capable de te désigner toi-même comme un *je*. La maîtrise des pronoms personnels n'est complète que quand les règles de cet échange sont pleinement comprises. Et cette pleine compréhension fournit à son tour la condition élémentaire pour l'émergence d'un sujet de droit, membre d'un corps politique. Comme moi, l'autre peut se désigner comme *je* quand il parle. L'expression : *comme moi*, implique déjà la reconnaissance de l'autre comme mon égal en termes de droits et de devoirs. Mais l'échange verbal, qu'on appellerait mieux le partage de paroles, n'est possible que sur la base de l'institution du langage en tant que recueil des règles de l'échange et du partage. Chacun des interlocuteurs la présuppose comme la condition sociale de chaque événement de parole. Ou, pour mieux dire, elle fait de toi un *chacun*, dès lors que les règles de notre langue englobent d'innombrables destinataires dont une infime minorité sont susceptibles d'entrer dans une relation d'amitié. A cet égard, l'écriture est l'opérateur de ce décalage entre le toi de l'échange amical et le tiers de la communication virtuellement sans bornes. L'institution du langage n'est certes pas en tant que telle politique. Mais on comprend qu'un mauvais régime politique puisse corrompre la communication verbale par un recours systématique à la flatterie et à la peur, et une invitation permanente au mensonge.

L'action présente à son tour dans son exécution une constitution ternaire comparable, qui met une nouvelle fois en lumière la médiation de l'institution. On a évoqué plus haut la confiance que je peux avoir en tant qu'agent dans mon pouvoir de faire. Or cette confiance, cette attestation se déplace de moi sur l'autre et revient de l'autre sur moi. J'ai conscience que *je* peux et je crois que comme moi *tu* peux toi aussi. Et c'est toi qui, en me faisant confiance, en comptant sur moi, m'aides à demeurer sujet capable. Mais cette reconnaissance d'une

même capacité de la part d'autres agents engagés comme moi dans diverses sortes d'interactions ne va pas sans la médiation de règles d'actions que l'on voit parfaitement à l'œuvre dans les métiers, les arts ou les jeux. Ces règles constituent des étalons d'excellence susceptibles de mesurer les degrés de réussite et d'accomplissement des entreprises individuelles. Ces étalons d'excellence permettent de caractériser par exemple le métier de médecin par les règles qui qualifient un « bon » médecin. Or, de même que l'écriture instaure un décalage entre le toi de l'échange amical et le tiers de la communication illimitée, des systèmes sociaux de divers ordres s'intercalent entre les segments d'action des uns et des autres en toute entreprise de coopération. On peut, à la suite de Jean-Marc Ferry dans *Les puissances de l'expérience*, t. II, placer sous le titre significatif d'« ordres de la reconnaissance » les grandes organisations qui structurent l'interaction : système technique, systèmes monétaires et fiscaux, système juridique, système bureaucratique, système médiatique, système pédagogique, système scientifique. C'est d'abord comme l'un de ces systèmes que le système démocratique vient s'inscrire dans la suite des ordres de la reconnaissance (on reviendra plus loin sur ce point qui peut donner lieu à paradoxe). Que la reconnaissance soit l'enjeu de cette organisation, cela doit être rappelé à l'encontre d'une abstraction systémique d'où serait bannie la considération des initiatives et des interventions par lesquelles les personnes se posent en vis-à-vis des systèmes. Inversement, que l'organisation des systèmes sociaux soit la médiation obligée de la reconnaissance, cela doit être réaffirmé à l'encontre d'un communautarisme qui rêverait de reconstruire le lien politique sur le modèle du lien interpersonnel illustré par l'amitié et l'amour.

On pourrait douter que l'identité narrative présente la même structure ternaire que le discours et que l'action. Il n'en est rien. Les histoires de vie sont à ce point enchevêtrées les unes dans les autres que le récit que chacun fait ou reçoit de sa propre vie devient le segment de ces autres récits que sont les récits des autres. On peut alors considérer les nations, les peuples, les classes, les communautés de toute sorte, comme des institutions qui se reconnaissent, chacune pour soi et les unes les autres, par leur identité narrative. C'est en ce sens que l'histoire, au sens d'historiographie, peut elle-même être tenue pour une institution destinée à manifester et à préserver la dimension temporelle des « ordres de la reconnaissance » que l'on vient de considérer.

Nous rejoignons maintenant le niveau proprement éthique de l'estime de soi. Nous avons souligné sa contribution à la constitu-

tion d'un sujet capable, capable essentiellement d'imputation éthico-juridique, capable de répondre de ses actes, d'en supporter les conséquences, de réparer les dommages si ses actes sont incriminés sur le plan du droit civil, de subir le châtement s'ils le sont sur le plan du droit pénal. Cette capacité définit la responsabilité au sens éthico-juridique (on évoquera plus loin un autre usage du concept de responsabilité en relation avec la fragilité des institutions politiques). Or le caractère intersubjectif de la responsabilité prise en ce sens est évident. L'exemple de la promesse le fera comprendre. L'autre y est impliqué de multiples façons : comme bénéficiaire, comme témoin, comme juge, et plus fondamentalement comme celui qui, en comptant sur moi, sur ma capacité de tenir parole, m'appelle à la responsabilité, me rend responsable. C'est dans cette structure de confiance que s'intercale le lien social institué par les contrats, les pactes de toutes sortes, qui donnent une structure juridique à l'échange des paroles données. Que les pactes doivent être observés, ce principe constitue une règle de reconnaissance qui dépasse le face-à-face de la promesse de personne à personne. Cette règle englobe quiconque vit sous les mêmes lois, et, s'agissant du droit international ou humanitaire, l'humanité entière. Le vis-à-vis n'est plus *toi*, mais le tiers que désigne de façon remarquable le pronom impersonnel *chacun*. Comme il a été dit plus haut de l'institution du langage, la corruption politique des pactes publics contamine les promesses privées et ruine tout l'édifice fiduciaire des contrats.

Nous sommes arrivés au point où le politique apparaît comme le milieu d'accomplissement du souhait de vie bonne. C'est ainsi qu'au début de l'*Éthique à Nicomaque* Aristote introduit le lien politique comme l'effectuation par excellence de la visée éthique.

Par quels moyens le politique exerce-t-il cette fonction téléologique à l'égard de la visée éthique ? On vient de caractériser le politique par une image spatiale, celle de milieu d'accomplissement. Cette métaphore est très suggestive : elle oriente vers l'idée, chère à Hannah Arendt, d'espace public d'apparition. L'expression prolonge un thème venu des Lumières, celui de « *publicité* », au sens de mise à jour, sans contrainte ni dissimulation, de tout le réseau d'allégeances au sein duquel chaque vie humaine déploie sa brève histoire. Cette notion d'espace public exprime, d'abord, la condition de pluralité résultant de l'extension des rapports interhumains à tous ceux que le face-à-face entre le *je* et le *tu* laissent en dehors à titre de tiers. A son tour, cette condition de pluralité caractérise le *vouloir vivre ensemble* d'une communauté historique — peuple,

nation, région, classe, etc. — lui-même irréductible aux relations interpersonnelles ; c'est à ce vouloir vivre ensemble que l'institution politique confère une structure distincte de tous les systèmes caractérisés plus haut comme des « ordres de la reconnaissance ». Avec Hannah Arendt encore, on appellera *pouvoir* la force commune qui résulte de ce vouloir vivre ensemble et qui n'existe qu'aussi longtemps que ce dernier est effectif, comme les expériences terrifiantes de la défaite, où le lien se défait, en donnent en négatif la preuve. Comme le mot l'indique, le pouvoir politique est, à travers tous les niveaux de pouvoir considérés plus haut, en continuité avec le pouvoir par lequel nous avons caractérisé l'homme capable. En retour, il confère à cet édifice de pouvoir une perspective de durée et de stabilité et, plus fondamentalement encore, l'horizon de la paix publique, comprise comme tranquillité de l'ordre.

Il est maintenant possible de poser la question de savoir quelle valeur éthique spécifique relève de ce niveau proprement politique de l'institution et, à vrai dire, constitue le politique comme institution. On peut dire, sans hésiter, la *justice*. « La justice, écrit Rawls, au début de *Théorie de la justice*, est la première vertu des institutions sociales, comme la vérité est celle des systèmes de pensée. » L'emploi du mot vertu dans ce contexte souligne l'appartenance du lien politique à la sphère des interactions relevant du jugement éthique. Dans mon propre travail : *Soi-même comme un autre*, j'ai voulu marquer cette commune appartenance par une formule qui étend jusqu'au politique le ternaire du soi, de l'autrui dans le face-à-face et du chacun en tant que tiers ; selon cette formule, la visée éthique consisterait dans l'aspiration à une vie bonne (le soi) avec et pour autrui (le face-à-face) dans des institutions justes (le tiers ou chacun). On objectera que la justice n'est pas une prérogative du politique, dans la mesure où elle est « la première vertu des institutions sociales », donc de toutes les institutions. Cela est vrai. Mais la justice ne concerne les autres institutions que dans la mesure où celles-ci sont considérées du point de vue de la répartition de rôles, de tâches, d'avantages, de désavantages entre les membres de la société, sous la condition du vouloir vivre ensemble qui fait de la société une unique entreprise de coopération. Or la société considérée sous cet angle est une société politique. En ce sens, la justice, par son caractère distributif, apporte l'élément de *distinction*, d'articulation, de coordination, qui manque à la notion de vouloir vivre ensemble, laquelle, sans ce correctif important, céderait à la pente fusionnelle du rapport à autrui, comme le vérifient les nationalismes et autres réductions du lien politique à un

lien ethnique. C'est cet aspect de distinction qui passe au premier plan avec le concept de *distribution* qui, d'Aristote aux médiévaux et à John Rawls, est étroitement lié à celui de justice. Le terme même de distribution est important : il exprime l'autre face de l'idée de partage, la première étant le fait de prendre part à une institution, la seconde consistant dans l'assignation à chacun d'une part distincte dans le système de distribution. Cette amplitude du champ d'exercice de l'idée de justice en tant que distribution atteste que ce dernier concept ne se limite pas au plan économique en complément à celui de production. Toutes les transactions sociales peuvent être considérées comme des distributions de parts. Et toutes ces parts ne sont pas de l'ordre des biens marchands mais, par exemple, des positions d'autorité et de responsabilité. La communauté politique est impliquée, comme l'observait déjà Aristote au Livre V de l'*Ethique à Nicomaque*, dès lors que sont à distribuer « des honneurs ou des richesses, ou des autres avantages qui se répartissent entre les membres de la communauté politique » (V, 5, 1130b 30-33).

Que la demande de justice prolonge le souhait de la vie bonne dans la région des institutions, et qu'en même temps elle amorce la transition du plan éthique au plan *moral de la norme*, le lien ancien entre justice et *égalité* (*Isotés* des Grecs) l'atteste. D'un côté, l'égalité est la réalisation politique du désir de reconnaissance dont nous avons suivi la trajectoire depuis le plan linguistique de l'interlocution, le plan praxique de l'interaction, le plan narratif des histoires de vie, jusqu'au plan éthique de l'estime de soi ; de l'autre, la demande de justice appelle la *règle* de justice et celle-ci des *principes* de justice. Cette transition pouvait être anticipée lorsque nous avons parlé plus haut des « ordres de la reconnaissance » dont le caractère systémique ne peut être méconnu. Or l'égalité, dans laquelle culminent ces « ordres de la reconnaissance », pose à la raison critique des problèmes considérables. La distinction, fameuse depuis Aristote, entre égalité arithmétique et égalité proportionnelle marque l'inscription du problème de la justice dans la dimension *morale* de la norme.

Cette épreuve de la norme affecte les trois termes du ternaire qui nous sert ici de guide : le soi, l'autre du face-à-face et le tiers que médiatisent les institutions. Cela veut dire que l'on n'entre dans la problématique morale de la justice que si au préalable on a pris en compte l'exigence d'universalisation à la faveur de laquelle le soi s'élève à l'*autonomie* et si l'on a accueilli, au sein même du rapport à autrui, la mesure universelle qui fait que ce que je *respecte* en l'autre c'est son humanité. La justice, considérée au plan norma-

tif, forme une suite homogène avec l'autonomie du soi et le respect de l'humanité dans ma personne et dans toute autre. Ainsi replacé dans la proximité de l'autonomie et du respect, le sens de la justice est élevé au rang de *règle* de justice, pour parler comme Perelman, ou des *principes* de justice, pour parler comme Rawls.

En ce qui concerne plus précisément les *principes* de justice, c'est aux théories contractualistes que l'on peut rattacher l'impulsion à formaliser l'idée de justice, jusqu'à en produire une version purement *procédurale* à la façon de Rawls. La légitimité du formalisme n'est pas ici en cause. Les véritables questions se posent au-delà, et ne se posent vraiment que si l'on a pris en compte les requêtes d'une conception purement procédurale de la justice. La principale question est de savoir si la réduction à la procédure, illustrée par les deux principes de justice de Rawls, ne laisse pas un résidu auquel on ne saurait faire droit sans un certain retour aux racines communautaires et en ce sens éthiques du lien social. Poser cette question, ce n'est pas dénier la légitimité des procédures formalisantes, mais prêter l'oreille à une demande à laquelle ces procédures elles-mêmes donnent une voix. Si, en effet, la société peut être légitimement conçue comme un grand système de distribution, comment ne tiendrait-on pas compte de l'hétérogénéité réelle des *biens* à distribuer ? Comment, en particulier, ne donnerait-on pas suite à la distinction entre biens marchands (tels que revenus, patrimoines, services) et biens non marchands (tels que citoyenneté, sécurité, assistance, santé, éducation, services publics, etc.). C'est la notion même de biens sociaux, admise par Rawls, qui suscite la question. En quoi ces biens sont-ils des biens ? Et qu'est-ce qui les distingue les uns des autres ? Cette question, qui embrasse toute l'étendue des interactions sociales, restitue à la question du pouvoir politique une gravité particulière, dans la mesure où l'État apparaît comme l'agent de tous les arbitrages requis par la concurrence que se font les prétentions rivales attachées à des biens hétérogènes ; ce problème revêt une urgence particulière dans les sociétés de démocratie libérale, où la ligne est difficile à tirer entre biens marchands et biens non marchands. Il apparaît que le formalisme contractuel et procédural, dans lequel triomphe l'esprit normatif de la morale publique, ne peut pas ne pas renvoyer à une réflexion portant sur la compréhension investie dans l'évaluation comparée des biens sociaux en compétition. Cette compréhension ne peut être elle-même qu'une compréhension en commun, exercée au plan de la discussion publique. Et elle ne peut pas ne pas renvoyer au respect des personnes et, au-delà de ce respect encore formel, à l'estime de soi et à la reconnaissance mutuelle des personnes.

Ce qui pourrait inciter à faire l'économie de cette réflexion, c'est une philosophie de l'Etat demeurée hégélienne à son insu, selon laquelle l'arbitrage exercé par l'Etat entre ce que Michael Walzer appelle les « sphères de justice », échapperait lui-même au jugement moral et finalement à l'évaluation éthique. S'il ne le peut pas, c'est parce que l'Etat est lui-même, en tant que *pouvoir*, un bien relevant de la compréhension et de l'acquiescement des membres de la communauté politique. Ce qui peut nous prémunir contre l'exaltation supra-éthique, c'est le rappel constant des paradoxes qui affectent la position de l'Etat en tant que pouvoir.

J'avais jadis, à l'occasion d'une méditation sur « les flammes de Budapest », isolé ce qui m'apparaissait comme *le* paradoxe politique par excellence, à savoir le conflit entre la *forme* et la *force* dans l'instauration du pouvoir politique. Si l'on définit, avec E. Weil, l'Etat comme l'« *organisation* » grâce à laquelle « une communauté historique est capable de prendre des *décisions* », ce caractère décisoire combine, selon des degrés variables, un aspect rationnel et un aspect irrationnel. Du premier relèvent tous les traits qui font de l'Etat un Etat de droit : organisation des pouvoirs publics sur la base de textes constitutionnels, contrôle de la constitutionnalité des lois, formalisme juridique assurant l'égalité de tous les justiciables devant la loi, service de l'Etat par une bureaucratie intègre, indépendance des juges, contrôle parlementaire du Gouvernement, et, par-dessus tout, éducation de tous à la liberté par la discussion publique. Ces traits pris ensemble désignent le côté raisonnable de l'Etat. Mais on ne saurait éliminer de la notion d'Etat le côté potentiellement irrationnel de la force. Max Weber n'hésitait pas à incorporer à sa définition de l'Etat « le monopole de la violence légitime ». Certes, l'adjectif légitime empêche de confondre la force détenue par l'Etat avec la violence. Mais un lien de filiation demeure entre cette force et l'exercice historique de la violence des fondateurs d'empires et des rassembleurs de terres. L'Etat le plus raisonnable, l'Etat de droit, garde la cicatrice de la violence de ceux que Hegel appelait les grands hommes de l'histoire universelle. Une violence résiduelle se laisse discerner dans l'arbitraire qui continue inéluctablement d'affecter la décision — pour reprendre l'expression d'Eric Weil — laquelle, en dernier ressort, est la décision de quelqu'un, d'un individu ou de quelques individus, dépositaires de la souveraineté du peuple. Cet arbitraire est illustré de façon terrifiante par le pouvoir de certains chefs d'Etat de déclencher le feu atomique ; le pouvoir de l'Etat est alors pouvoir sur la mort.

Mais ce paradoxe de la forme et de la force n'est pas le seul. Ni peut-être le plus fondamental. A côté de lui, ou à sa base, se découvre un paradoxe qui divise d'une autre façon le pouvoir contre lui-même : à savoir le rapport entre la dimension verticale et hiérarchique de la *domination* et la dimension horizontale et consensuelle du *vouloir vivre ensemble*. Nous avons feint de croire, dans la partie éthique de cette réflexion, que le pouvoir naissait du seul vouloir vivre ensemble. Celui-ci constitue assurément la condition *sine qua non* de l'existence du lien politique. Mais il n'en est pas la condition suffisante. Ici encore, Max Weber est secourable. De toutes les interactions sociales, la relation politique procède du dédoublement entre gouvernants et gouvernés. Pour une part, cette scission est l'héritière de la violence dont on vient de rappeler le rôle résiduel au sein même de l'Etat de droit. Pour une autre part, plus originale, elle tient au rôle peut-être irréductible, de l'autorité, au sens de légitimité héritée des pouvoirs antérieurs, telle que l'illustre la transmission des symboles du pouvoir de César en César dans l'histoire politique de l'Occident. Au mieux, les détenteurs de cette autorité sont les Anciens — *auctoritas in senatu, potestas in populo* —, au pire, ce sont les héritiers des tyrans de jadis. Toute une théologie politique a consisté, pendant des millénaires, à fonder dans la transcendence divine la verticalité du rapport de domination. C'est une question de savoir si un autre « théologico-politique » est possible, qui prendrait en charge la dimension horizontale du pouvoir et lui subordonnerait la dimension verticale de la domination. La distinction que Spinoza fait entre *potentia* et *potestas* oriente peut-être dans le sens de cette relève du théologico-politique. Reste que c'est une tâche, destinée peut-être à rester inaccomplie, d'articuler correctement dimension verticale et dimension horizontale, domination et pouvoir. Cette tâche renvoie à une réflexion éthico-morale sur la consistance du pouvoir.

Une troisième figure du paradoxe politique a été mise en lumière par la critique contemporaine de toute idée unitaire et indivisible de la justice. Michael Walzer, dans *Sphères de justice*, démembré l'idée de justice en fonction de l'hétérogénéité des biens sociaux, dont une règle de justice est censée régler le partage. Autre est ainsi la sphère de la nationalité, autre celle des biens marchands, autre celle de la sécurité et de l'assistance, autre celle de l'éducation, etc., autre enfin celle du pouvoir politique, où le bien commun se définit comme bien public. Au terme de ce démembrement de l'idée de justice, la sphère proprement politique apparaît comme une sphère parmi les autres, dans la mesure où le pouvoir est aussi un bien social qui se partage

selon des règles propres. Il y a paradoxe, néanmoins, car l'Etat, détenteur de ce pouvoir, apparaît à la fois comme une sphère parmi d'autres et comme l'enveloppe de toutes les sphères et, à ce titre, l'instance régulatrice appelée à empêcher les empiétements d'une sphère sur l'autre. L'ouvrage de Luc Boltanski - Laurent Thévenot, *De la justification*, aboutit à un paradoxe du même ordre, à partir d'une problématique où l'accent est mis sur la pluralité des principes de justification dans les situations de litiges. On parle ici de « cités » et de « mondes », comme chez Walzer de « sphères de justice ». C'est ainsi que la « cité civile » apparaît comme une cité distincte de la « cité inspirée », de la « cité marchande », de la « cité de la renommée », de la « cité domestique », de la « cité industrielle ». Le point critique, ici aussi, consiste dans la ligne de fracture entre cité marchande et cité civile, dès lors qu'elles ne relèvent pas des mêmes critères de grandeur et de petitesse. Or les compromis susceptibles d'être conclus sur cette frontière ne peuvent être arbitrés que par l'Etat qui, comme chez Walzer, figure à la fois comme partie et comme tout. Cette apparente aporie est peut-être le révélateur d'un malaise caractéristique de l'Etat démocratique moderne, qui, à la fin du théologico-politique, a perdu l'onction sacrée qui le mettait sans ambiguïté au-dessus de toutes les sphères de justice et de tous les principes de justification. Les deux œuvres auxquelles on vient de faire référence ont le mérite de faire prendre conscience d'une situation inédite, en tout cas impensable dans les termes de notre tradition républicaine et jacobine, à savoir que l'Etat, en tant que source de droit, se trouve placé aujourd'hui dans la situation inconfortable d'une entité appelée à se comporter à la fois comme le tout et comme la partie, comme instance inclusive et région incluse. Ce paradoxe affecte en son cœur la notion même de pouvoir politique.

Pourquoi était-il si important de mener cette réflexion sur les liens entre l'instance du politique et la référence éthico-morale ? Pour une raison négative et pour une raison positive. D'un point de vue critique, tout d'abord, la réflexion sur les paradoxes du politique met en garde contre toute hypostase du politique, dans la mesure où ces paradoxes en révèlent la fragilité. On a suivi plus haut Hannah Arendt lorsqu'elle oppose le pouvoir issu du vouloir vivre ensemble à la fragilité des choses humaines soumises à la disgrâce de la mortalité. Il faut parler maintenant de la fragilité propre du politique, qui se reflète, entre autres, dans la fragilité de ses concepts (liberté, égalité, fraternité...) et de son langage (la rhétorique de la compétition autour du pouvoir !). Cette considération critique n'est à son tour que l'envers d'une responsabilité des

citoyens à qui est confiée cette fragilité même des démocraties modernes dénuées de toute garantie absolue. Si le fragile est en toute circonstance l'objet même de la responsabilité, comme nous l'apprend Hans Jonas dans *Le principe responsabilité*, le politique est remis, en raison de sa fragilité propre, à la garde et aux soins des citoyens.

Notre méditation se clôt ainsi sur une boucle. Nous nous sommes demandé au départ quelle sorte de sujet était présupposé par la philosophie politique ; nous avons répondu : un homme *capable*, un homme défini par des pouvoirs qui ne s'épanouissent que dans le milieu institutionnel couronné par l'instance politique. Le pouvoir politique est ainsi apparu comme la condition d'actualisation des pouvoirs de l'homme capable. Appelons citoyen cet homme capable actualisé par l'instance politique. Le cercle sur lequel nous voulons conclure consiste en ceci : que le pouvoir politique, en raison de la fragilité que révèlent les paradoxes du pouvoir, n'est « sauvé » que par la vigilance de ces mêmes citoyens que la cité a en quelque sorte engendrés.

RÉSUMÉ. — *La politique atteint l'individu au niveau des pouvoirs dont il est capable et de son désir de la vie bonne qui définit la dimension éthique de l'action. La justice, vertu première des institutions susceptibles d'actualiser ces pouvoirs et ce désir, marque par son légitime formalisme et son appareil de normes et ses obligations la transition du plan éthique au plan moral. Contre la tendance de l'Etat à se constituer en instance transcendante, la tâche critique est de rappeler les paradoxes qui affectent l'exercice du pouvoir politique et le soumettent lui aussi à la règle de justice.*