

Laval théologique et philosophique



Le pouvoir, existentiel de l'être humain

Werner Schüßler

Volume 47, Number 1, février 1991

La toute-puissance en question

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400580ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400580ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Schüßler, W. (1991). Le pouvoir, existentiel de l'être humain. *Laval théologique et philosophique*, 47(1), 23–37. <https://doi.org/10.7202/400580ar>

LE POUVOIR, EXISTENTIAL DE L'ÊTRE HUMAIN

Werner SCHÜSSLER

RÉSUMÉ. — *Le pouvoir est devenu suspect en notre temps. Parmi les chrétiens tout spécialement, s'est propagé un rejet de principe de toute utilisation du pouvoir, au sens d'une non-violence inconditionnelle. Et pourtant ces mêmes chrétiens appellent Dieu « tout-puissant » dans le Credo. Cet article cherche à montrer les malentendus qui entourent la notion de pouvoir, ainsi qu'à faire voir le pouvoir comme un existentiel de l'être humain. Mais en même temps, les considérations qui suivent veulent, à partir du problème du pouvoir, ouvrir un nouvel accès à la réalité humaine.*

« **D**e nos jours, on parle beaucoup du pouvoir, surtout péjorativement. Car notre génération a appris à quel point l'on peut mésuser du pouvoir. Il nous a frappés de plein fouet. Et lorsque l'on subit un tel coup, on ne réfléchit plus, on réagit de façon instinctive. Notre réflexion sur le pouvoir est donc fort lacunaire. Mais la fin de non-recevoir que nous avons tendance à lui opposer est trop simple. Elle ne provient pas de la réflexion, à moins qu'on ne la fasse précéder d'un examen attentif. » Ces paroles du théologien luthérien Hans Asmussen, tirées de son ouvrage de 1960 *Du pouvoir*¹, gardent aujourd'hui encore toute leur pertinence. C'est en effet notre époque qui a mis à la mode les « types négatifs »². Mais cela nous fait vite oublier qu'il existe aussi « un exercice du pouvoir par les sans-pouvoir », qui d'après Gehlen peut même être « extrêmement dangereux »³. « Il faut toujours répondre à la question concrète,

1. *Über die Macht*, Stuttgart, 1960, p. 7.

2. Cf. A. GEHLEN, « Anthropologische und soziale Überlegungen zum Problem der Autorität », in Id., *Gesamtausgabe*, t. 7, éd. par K.-S. Rehberg, Frankfurt-am-Main, 1978, p. 486. Cf. W. WEBER, W. HEINEN, « Wirkformen und Ursprünge von Macht und Herrschaft », in W. Weber (éd.), *Macht, Dienst, Herrschaft in Kirche und Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau, 1974, pp. 21-37, part. p. 22: « Aujourd'hui, le pouvoir est devenu largement suspect ». Cf. R. GUARDINI, *Die Macht*, Würzburg, 1965, p. 10. — S'il y a abus du pouvoir, il y en a aussi un usage légitime (cf. H. ASMUSSEN, *Op. cit.*, p. 7; K. GRAF BALLESTREM, « Politisches Handeln zwischen Macht und Moral », in H. Spatzenegger (éd.), *Macht und Moral. Zur politischen Kultur unserer Gesellschaft*, Salzburg, 1987, pp. 33-46, part. p. 38).

3. A. GEHLEN, *Op. cit.*, p. 486.

écrit Gehlen: à qui profitent *de facto* le mépris ou la criminalisation de la guerre, le pacifisme programmatique, l'humanitarisme métaphysique, etc. ? Renoncer au pouvoir peut être un moyen d'en imposer un nouveau, et prêcher la non-résistance peut être une forme irrépressible d'exercice du pouvoir.⁴ En ce sens, Gehlen est d'avis que la parole du Christ «Tous ceux qui prennent l'épée périront par l'épée» doit être complétée comme suit: «y compris celui qui est censé la déposer»⁵.

Ces phrases de Gehlen, qui ont presque déjà l'air d'une «apologie du pouvoir»⁶, doivent bien entendu être à leur tour questionnées. Du moins expriment-elles quelque chose auquel nous ne pouvons que difficilement nous soustraire, à savoir qu'en cet éon le pouvoir a toujours existé et existera toujours. Que cela doive être le dernier mot pour le chrétien, c'est ce que l'on se demandera dans les réflexions qui suivent.

Chez les chrétiens précisément, on observe très souvent «une espèce de refus de principe de l'usage ou de l'application du pouvoir, dans le sens d'une non-violence complète et inconditionnelle»⁷. «De droit, écrit von Nell-Breuning, le pouvoir ne devrait pas faire problème pour les chrétiens, puisqu'en tant que croyants nous confessons tous au début du *Credo* le Dieu tout-puissant. Si la toute-puissance, c'est-à-dire le degré de pouvoir le plus élevé qui se puisse penser, est bien un attribut de Dieu, alors il est tout à fait clair que le pouvoir n'est pas d'emblée une chose suspecte, et ne peut être qu'un bien absolu.»⁸

Tout cela montre à quel point le mot «pouvoir» donne lieu plus que nul autre dans notre univers philosophique et théologique à des malentendus, des déformations et des déterminations conceptuelles douteuses. «La complexité interne des phénomènes, la fluidité des conceptualisations, et le poids élevé qu'ont ici depuis longtemps les présupposés idéologiques, n'ont pas permis jusqu'ici l'émergence d'une théorie qui fasse autorité.»⁹ Il est donc temps d'essayer de réinterpréter ce terme à nouveaux frais, et de congédier les représentations qui en défigurent le sens ou le falsifient. C'est

4. A. GEHLEN, «Soziologie der Macht» (1961), in *Ibid.*, pp. 91-99, part. p. 98.

5. A. GEHLEN, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt-am-Main, 1970, p. 115. — Cf. aussi le commentaire de Gehlen à propos de la boutade de Lord Acton «*Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely*» (J. ACTON, *Essays on Freedom and Power*, Selected with introd. by G. Himmelfarb, Boston, 1948, p. 364): «Mais cette phrase est incomplète, car il est bien connu que l'absence de pouvoir corrompt elle aussi, et l'absence absolue de pouvoir corrompt absolument!» (*Ibid.*, p. 114; cf. aussi A. GEHLEN, «Soziologie der Macht», p. 97.)

6. Cf. *ibid.*, p. 116.

7. O. von NELL-BREUNING, «Macht — für den Christen ein Problem?», in *Stimmen der Zeit*, 110 (1985), pp. 374-388, part. p. 374. — Cela se manifeste notamment dans le fait que même le *Lexikon für Theologie und Kirche* n'a aucune rubrique concernant le pouvoir.

8. *Ibid.* — H. ASMUSSEN (*Op. cit.*, p. 8) est aussi d'avis que l'erreur fondamentale qui explique notre relation ambiguë au pouvoir consiste en une représentation erronée de Dieu: «Nous ne savons pas vraiment ce que nous voulons dire lorsque nous parlons du pouvoir divin.»

9. A. GEHLEN, «Soziologie der Macht», p. 91. — Cette «ubiquité sociale du pouvoir», pour le dire avec K. SONTHEIMER («Zum Begriff der Macht als Grundkategorie der politischen Wissenschaften», in D. OBERNDÖRFER (éd.), *Wissenschaftliche Politik. Eine Einführung in Grundfragen ihrer Tradition und Theorie*, Freiburg im Breisgau, 1966, pp. 197-209, part. p. 202), est précisément ce qui interdit de faire du pouvoir une catégorie essentielle à la compréhension du politique, ou, dans les termes de B. RUSSELL, un concept fondamental des sciences sociales (*Macht*, Vienne, 1973, p. 10).

cette tentative que je veux ici risquer, en restant conscient qu'il ne s'agira pas plus que d'une tentative¹⁰.

En faisant du pouvoir un «existential de l'être humain», il est clair que le titre de ma contribution se rattache à la terminologie de Heidegger¹¹. Cependant, Heidegger ne compte pas le pouvoir parmi les existentiels, et du reste il n'accorde pas beaucoup de place de façon générale à la pensée du pouvoir¹². Celui qui fait du pouvoir un «existential du *Dasein* humain» est nul autre que Karl Rahner¹³. Même si le concept d'existential provient de l'«analytique du *Dasein*» de Heidegger¹⁴, et bien que ce dernier cherche expressément à délimiter celle-ci par rapport à toute forme d'anthropologie¹⁵, les réflexions qui suivent veulent *consciemment éviter* d'être enfermées dans une telle opposition. Je conçois bien plutôt, avec Plessner, l'«analytique existentielle du *Dasein*»¹⁶ comme une anthropologie, et plus précisément comme une anthropologie *a priori*, qui cherche à déterminer l'homme de façon formelle plutôt qu'en son contenu¹⁷.

Les réflexions qui suivent veulent être plus qu'une simple considération systématique du problème du pouvoir. En partant de ce problème, elles veulent procurer un nouvel accès à l'homme, et à l'homme tel qu'il est intriqué aux dimensions les plus diverses : celle de l'être en tant que tel (ontologie), celle du divin (théologie), et celle de l'éthique ; évidemment, celles aussi du politique, du sociologique et du psychologique, mais je ne pourrai pas discuter ici pour elles-mêmes de ces dernières dimensions¹⁸. Il suffira d'évoquer les fondements. Il apparaîtra ainsi que le pouvoir — en tant que caractéristique propre de l'être humain — fait aussi bien la grandeur que le tragique de l'homme, et que s'il le rapproche du divin, il peut aussi le rapprocher du satanique. Il apparaîtra en tout cas que le pouvoir est ce qui fait de l'homme cet «entre-deux» où se produit l'histoire, laquelle fut, est et sera toujours ambiguë. De

10. Les interprétations philosophiques et théologiques ne peuvent du reste être autre chose qu'une tentative !

11. Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1984, p. 44, où le concept d'«existential» est entendu comme suit : «Tous les éléments d'explication apportés par l'analytique du *Dasein* sont conquis du point de vue de sa structure d'existence. Comme ils se déterminent à partir de l'existentialité, nous appelons les caractères d'être du *Dasein* des existentiels. Ils doivent être nettement séparés des déterminations d'être propres à l'étant qui n'est pas à la mesure du *Dasein*, et que nous nommons catégories.» (*Être et temps*, trad. de E. Martineau, Authentica, Paris, 1985, p. 55.)

12. Cf. H. MÖRCHEN, *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart, 1980.

13. K. RAHNER, «Theologie der Macht», in *Schriften zur Theologie*, t. 4, Einsiedeln, 1960, pp. 485-505, part. p. 491 (tr. fr. : «Théologie de la puissance», trad. par R. Givord, in K. Rahner, *Écrits théologiques*, tome IX, Desclée de Brouwer, Bruges, 1968, pp. 231-257, part. p. 240 [traduction modifiée]).

14. M. HEIDEGGER, *Op. cit.*, p. 41 (tr. fr. : p. 54).

15. *Ibid.*, pp. 45-50 (tr. fr. : pp. 56-59).

16. *Ibid.*, p. 45 (tr. fr. : p. 56).

17. Cf. H. PLESSNER, «Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht» (1931), in *Id.*, *Gesammelte Schriften*, V : *Macht und menschliche Natur*, éd. par G. Dux et alii, Frankfurt-am-Main, 1981, pp. 135-234, part. pp. 155 sq. Plessner critique cette anthropologie *a priori*, et acquiert ainsi sa perspective propre, qui essaie d'unir le point de vue *a priori* et le point de vue empirique, en les axant sur l'«insondabilité de l'homme» (pp. 158 sq.).

18. W. WEBER et W. HEINEN (*Op. cit.*, p. 28) attirent eux aussi l'attention sur la réduction aujourd'hui largement répandue du pouvoir à la sphère socio-politique, et sur la nécessité d'opposer à cela une approche anthropologique de ce thème. C. F. von WEIZSÄCKER remarque lui aussi que le pouvoir est un «*humanum*», «un mode de comportement spécifiquement humain» (*Theorie der Macht*, Munich, 1978, p. 5 ; cf. aussi p. 13).

même que l'homme historique est impuissant à se débarrasser de cette ambiguïté, de même en cet éon temporel ne peut-il se défaire du pouvoir. Quiconque n'est pas conscient de cela est irréaliste et agit de façon irresponsable.

La philosophie est toujours malaisée, et peut même à l'occasion devenir douloureuse ! Douloureuse, parce qu'il lui faut sans cesse prévenir l'homme que son «essentialisation»¹⁹, son devenir-essentiel ne peut être réalisé qu'approximativement dans l'existence historique. Douloureuse encore, parce qu'il lui faut dire la vérité en son temps, même si elle suscite la contradiction ou les rires ; autrement, elle ne serait que «non-philosophie» !²⁰

La démarche de mon exposé est la suivante. En une première partie, je vais montrer que le pouvoir est fondé ontologiquement, et qu'en l'homme il réalise son essence propre. Mais puisque l'homme se tient dans l'ambiguïté, il faut ici adjoindre des considérations éthiques, car le pouvoir doit être dompté : tel sera le thème de la seconde partie. Ces réflexions se meuvent cependant dans un espace purement philosophique, ou encore au sein d'une théologie de l'ordre de la création. Une troisième et dernière partie se demandera donc quelle interprétation l'élément spécifiquement chrétien, la perspective christologique, apporte au visage du pouvoir.

I. DE L'ONTOLOGIE À L'ANTHROPOLOGIE DU POUVOIR

Les définitions courantes du pouvoir, d'origine le plus souvent sociologique (qu'il suffise ici de renvoyer à celle de Max Weber : «le pouvoir est toute opportunité d'imposer sa propre volonté au sein d'une relation sociale, même en dépit de résistances»²¹ ; on pourrait encore citer celle de Bertrand Russell, qui entend par pouvoir «la production d'effets prévus»²²), sont beaucoup trop limitées. On y part du phénomène du pouvoir, et l'on tente d'en lier en une définition les formes nombreuses et différenciées. Je suis d'avis qu'un tel procédé ne peut accéder à ce que nous désignons comme l'essence du pouvoir. Cette essence se situe à un niveau plus profond que ses diverses formes phénoménales, qu'il s'agisse du domaine politique, social, psychique, cognitif (le savoir est pouvoir) ou religieux. En définitive, cette essence est fondée ontologiquement. En faisant du pouvoir un simple moyen, la raison instrumentale reste pour sa part rivée à la surface des phénomènes²³.

19. J'emprunte ce terme à P. TILICH, qui renvoie lui-même à Schelling (*Systematische Theologie*, t. 3, Stuttgart, 1966, p. 453 et *passim*).

20. Cf. K. JASPERS, *Der philosophische Glaube*, Munich, 1988, pp. 100-103. — «C'est le droit de la philosophie, insiste P. Tillich, de contredire ce qui est familier et ce qui va de soi — non seulement dans le domaine de la pensée mais aussi du sentiment — et de porter le non familier à l'expression verbale et conceptuelle» (*Gesammelte Werke*, XII, éd. par R. Albrecht, Stuttgart, 1971, p. 148).

21. M. WEBER, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Cologne, 1964, p. 38.

22. B. RUSSELL, *op. cit.*, p. 29 ; cf. p. 219.

23. Cf. M. HÄTTICH, «Macht — Herrschaft — Gewalt», in *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, éd. par F. Böckle et alii, t. 14, Freiburg im Breisgau, 1982, pp. 37-76, part. p. 46. Cf. aussi cependant H. THIELICKE, *Theologische Ethik*, II/2 : *Ethik des Politischen*, Tübingen, 1958, pp. 201-302, part. pp. 205 sq.

1. *Ontologie du pouvoir, ou l'être comme puissance*

Comme j'ai déjà consacré à cet aspect ontologique du pouvoir toute une étude intitulée «Ontologie du pouvoir»²⁴, je me contenterai ici d'en rappeler les résultats fondamentaux.

C'est le théologien protestant Paul Tillich qui a vu pour la première fois avec autant de précision cet aspect principal du pouvoir, et il l'a présenté dans diverses contributions. Depuis, on ne cesse de reprendre l'idée d'«ontologie du pouvoir» énoncée par Tillich dans son texte de 1931 «Le problème du pouvoir»²⁵.

Tillich ne conçoit pas le pouvoir de façon purement négative, comme possibilité assurée d'user de la force, et ce bien que la possibilité de briser les résistances, et donc d'employer la force, soit inhérente au pouvoir. Cette possibilité ne fonde pas le concept, mais en découle. Le concept de pouvoir trouve plutôt son fondement dans la structure même de l'être — qu'il s'agisse de l'être humain ou de l'être pré-humain. Le pouvoir n'est pas quelque chose qui s'est rajouté ultérieurement, comme la presse ou la radio, ou même la mer et les nuages, les plantes et les animaux : bien plutôt, lorsque nous pensons à l'être comme tel, à l'être en tant que pur être, il nous faut aussi penser au pouvoir. Cela signifie l'enracinement ontologique du pouvoir.

Si ces réflexions ontologiques semblent parfois nous éloigner du monde réel où le pouvoir se rencontre quotidiennement, il nous faut pourtant reconnaître qu'elles nous rendent finalement plus réalistes que ceux qui vivent immédiatement dans ces relations de pouvoir : les réflexions ontologiques nous permettent en effet de désamorcer les innombrables confusions, idéologies et contre-idéologies qui se sont introduites dans notre conscience à propos de la notion de pouvoir, et de rendre possible une solution neuve, positive.

L'ontologie veut décrire la structure de l'être en tant qu'être. L'ontologie ne s'occupe pas des astres et des plantes, des animaux et des hommes. Elle ne s'occupe pas non plus d'événements, ou de leurs acteurs. C'est là la tâche des sciences de la nature et de l'histoire. L'ontologie s'enquiert plutôt des structures au fondement de tout étant, dès lors qu'il est étant. Elle a ainsi préséance sur toute autre tentative d'appréhender la réalité, sinon pour ce qui est du cours temporel, du moins en ce qui concerne le poids logique et la signification fondamentale. L'homme moderne éprouve des réticences envers l'ontologie parce qu'il a tendance à ne reconnaître dans le monde que ce qui est chose.

Concernant le pouvoir, l'ontologie fait deux énoncés fondamentaux. Premièrement, l'être et le pouvoir (*Macht*) sont des concepts convertibles ; et deuxièmement, la puissance (*Mächtigkeit*) des choses est la forme originelle de leur rencontre. Voyons un peu plus explicitement le sens de ces affirmations. À l'instar des transcendants *unum*, *verum* et *bonum*, l'être outrepassé toutes les zones partielles limitées de la

24. W. SCHÜSSLER, «Ontologie der Macht. Zur philosophischen Bestimmung der Macht im Denken Paul Tillichs», in *Zeitschrift für katholische Theologie*, 111 (1989), pp. 1-25.

25. P. TILlich, «Das Problem der Macht», in Id., *Gesammelte Werke*, t. II, éd. par R. Albrecht, Stuttgart, 1962, p. 206.

réalité. Il est un concept ultime. C'est pourquoi on ne peut le définir davantage. On ne peut que dégager les catégories et les polarités qui déterminent la structure de l'être. Mais il est en outre possible de caractériser plus précisément l'être à l'aide de concepts. Et à cette fin, il n'y a certes aucune image qui plus que le concept de pouvoir ne convienne comme métaphore de l'«être». Ce concept nous permet de décrire l'être de façon appropriée. En ce sens, l'être est puissance de l'être, ou pouvoir d'être. Le concept de pouvoir nous ouvre l'être, et l'être donne au concept de pouvoir une dimension de profondeur. La puissance de l'être est en ce sens la force qui surmonte la résistance du non-être — et ici il ne faut pas entendre par non-être le non-être non dialectique au sens de l'*ouk on* de Parménide, c'est-à-dire le pur néant, mais plutôt le non-être dialectique, au sens du *me on* platonicien, lequel a un rapport à l'être. L'énoncé selon lequel toute chose a une puissance déterminée ne s'ajoute donc pas à cet autre selon lequel cette chose *est*, de sorte que nous pourrions d'abord dire «cela est», puis ensuite «cela est puissant»; bien plutôt, l'être est toujours déjà, et dès le départ, puissance de l'être. Le concept de pouvoir précède tout étant, il ne peut être dérivé d'un quelconque étant, il a une «dignité ontologique». Être et pouvoir sont des concepts convertibles. Hannah Arendt veut dire au fond la même chose, lorsqu'elle parle du pouvoir comme d'un «absolu» en deçà duquel on ne peut remonter²⁶.

Passons maintenant au second énoncé: la puissance des choses est la forme originelle de leur rencontre. La saisie originelle de la réalité, de l'être, est non pas la question abstraite de l'être telle qu'elle fut posée pour la première fois dans la philosophie grecque, mais plutôt l'équilibre sans cesse mouvant des puissances que l'on rencontre, des puissances en tension. On ne peut faire l'expérience de l'être comme puissance de l'être que dans la rencontre des puissances de l'être. Si la puissance des choses est la forme originelle de leur rencontre, cela signifie que cette puissance ne peut elle-même se décider que dans la rencontre. Le niveau de puissance d'être d'un être quelconque n'est jamais d'emblée déterminé. Cela revient à dire que la réalité, en tant que structuration des puissances de l'être, n'a pas une nature statique, mais plutôt nécessairement *dynamique*. Le degré de pouvoir dont dispose un être ne se décide que dans la rencontre avec un autre, et inversement. Cela signifie en même temps que tout être doit se risquer, car sa puissance d'être reste cachée aussi longtemps qu'une rencontre réelle ne la révèle pas.

Insistons-y: en tout étant, nous faisons la rencontre de la puissance. Elle nous rencontre dans l'énergie de la vague qui déferle sur la rive puis s'en retire, dans la force de déploiement d'un arbre qui fait ombrage aux autres jusqu'à ce que peut-être il subisse à son tour le même sort, dans la position dominante d'un animal dans le troupeau, qui peut-être lui sera bientôt contestée par un autre, dans l'impression que fait l'adulte sur le petit enfant — mais aussi dans la dépendance de l'adulte envers cet enfant. Quelque chose est, à la mesure de la résistance dont il fait preuve. En ce sens, être et pouvoir sont originellement liés.

26. H. ARENDT, *Macht und Gewalt*, München, 1971, p. 52. Dans le même sens, F.-J. von RINTELEN écrit: «Le pouvoir est antérieur à tous les autres impératifs [...]. Loin que nous en soyons les détenteurs, c'est lui qui nous "possède"» («Vom Unwesen und Wesen der Macht», in *Politik als Gedanke und Tat*, éd. par R. Wisser, Mayence, 1967, pp. 113-121, part. p. 115).

2. *L'analytique existentielle du pouvoir, ou la liberté en tant que pouvoir*

J'ai jusqu'ici parlé de puissances de l'être de façon indifférenciée : il a été question de la puissance de la vague, d'un arbre, d'un animal, d'un homme. Mais on ne peut plus à présent différer la question suivante : la liberté n'amène-t-elle pas dans l'étalement des puissances une dimension nouvelle, inconnue des êtres dépourvus d'esprit ? Autrement dit, n'y a-t-il pas au sein même de la puissance une différence décisive entre les êtres qui sont du monde mais n'ont pas de monde, et ceux qui ont un soi et un monde, ceux qui sont des personnes ?²⁷

La puissance sur fond de liberté se distingue doublement de la puissance de ce qui est dépourvu d'esprit : premièrement, la puissance sur fond de liberté se présente comme puissance de soi ; deuxièmement, dans sa rencontre avec d'autres, la puissance de la personne devient ce que l'on appelle *au sens propre* le pouvoir²⁸. C'est dans la liberté que la puissance de l'être parvient à s'accomplir, et elle atteint ainsi une puissance de l'être nouvelle et authentique, qui certes déjà est une composante implicite de tout être en tant que son « par-delà soi-même », mais qui n'apparaît qu'ici comme une qualité *nouvelle*. La figure porteuse d'esprit diffère de façon inconditionnelle, principielle. Elle outrepassa le niveau des simples tensions qui caractérisent le vivant. L'homme n'a pas à se laisser river à la sphère de la vie, où existent des figures plus puissantes et qui se distingueraient tout autrement que lui, s'il n'avait pouvoir sur lui-même.

Mais la puissance de soi n'est pas la seule nouveauté qu'amène avec lui le concept de liberté. Je ne suis pas, en effet, le seul Soi au royaume des puissances. Mon « être-avec » suppose de nombreux autres Soi ayant eux aussi pouvoir sur eux-mêmes. La rencontre de soi est donc toujours à la fois rencontre de toi. Or ce « tu » se présente à moi comme exigence, il est la limite jusqu'où je puis me distinguer : ce pourquoi cette distinction ne peut devenir absolue. Je ne développe pas ce point davantage ici, puisqu'il en sera encore question dans la deuxième partie, où j'essaie d'élaborer une « éthique du pouvoir ». Il me paraît important ici de remarquer que la puissance ne devient pouvoir véritable que dans une relation de liberté. Ce pouvoir suppose toujours que l'on soit reconnu. En fait, seule une puissance *reconnue* est pouvoir au sens propre.

Insistons-y : le pouvoir est un mode déterminé de puissance, et ainsi — à l'instar de toute puissance — il est un « se distinguer de ». Or dans la relation de liberté un tel « se distinguer de » n'a plus le caractère d'une saisie immédiate de l'autre — comme c'est le cas chez celui qui est dépourvu d'esprit — : en effet, celui dont je me distingue a lui aussi pouvoir sur lui-même, il a la puissance de soi et non pas la simple puissance. Cette puissance de soi peut bien être brisée par la manière dont je m'en distingue, elle n'en est pas pour autant supprimée.

27. C'est pourquoi B. WELTE (*Über das Wesen und den rechten Gebrauch der Macht*, Freiburg im Breisgau, 1960, p. 16) a raison de qualifier l'homme de « *pouvoir-monde* ».

28. Cf. *Ibid.*, p. 14 : « C'est pourquoi ce qu'est le pouvoir ne se présente dans la nature que sous une figure inauthentique, sous la figure d'un pouvoir n'ayant pas pouvoir sur lui-même. » (*Ibid.*, pp. 19 sq.) Cf. aussi R. GUARDINI, *Op. cit.*, pp. 13 sq. ; *Id.*, « Das Phänomen der Macht », in *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht*, vol. 13 (1962), pp. 617-625, part. pp. 618 sq.

Je ne voudrais pas ici prolonger la séquence «puissance–puissance de soi–pouvoir» plus avant en direction du problème de la *domination*, ou de la puissance du groupe, si intéressant que soit ce thème²⁹; je passe tout de suite au problème du pouvoir qui aujourd'hui s'impose à nous de façon si pressante: le problème de la force*. Comme on sait, la force est la cause principale de l'attitude négative à l'égard du pouvoir — et cela est certes justifié. Je n'ai nul besoin de longuement justifier le refus fondamental de toute force au sens de violence (*Ver-gewaltigung*), puisqu'elle exclut et même sape toute forme de reconnaissance. Il n'y a là, je crois, rien qui ne soit évident. Mais qu'en est-il de la force en tant que telle, qui n'est pas forcément la violence, et peut tout simplement être la réalisation du pouvoir dans la rencontre? Cette force doit-elle être elle aussi fondamentalement récusée? Peut-on la refuser *fondamentalement*? Pouvoir et force sont-ils vraiment si opposés que le prétend Hannah Arendt?³⁰

«À mesure que se développe chez lui le sentiment de responsabilité, écrit Plessner, l'homme est de plus en plus confronté au problème de la force dans la vie sociale. Il est ainsi tiraillé par le sentiment de devoir en ce monde sans cesse trahir les principes d'amour du prochain et de don de soi s'il ne veut pas périr, et cela l'amène à la question extrême: s'ils veulent être sincères, les hommes peuvent-ils s'accorder entre eux sans violence, [...] en n'ayant recours qu'à la raison, à l'amour et à la franchise?»³¹ Pour Plessner, il est clair que cette question ne peut trouver une réponse affirmative, car «l'expérience coûteuse de la révolution [lui] a toujours apporté une réponse négative»³².

Mais il n'y a pas que l'histoire, c'est-à-dire l'expérience, à nous enseigner que nous ne pouvons vivre sans force. Le théologien Karl Rahner y a insisté de façon convaincante. Sur ce thème, la position de Rahner peut être ramenée aux trois points suivants. 1) Comme telle, la force n'aurait pas dû exister. Elle provient du péché. Elle est une manifestation de la faute. Elle n'a de sens et ne peut être pensée que dans la dimension de la concupiscence et de l'assujettissement à la souffrance. 2) En cet éon, la violence ne peut avoir de cesse, puisque la concupiscence et le péché ne cessent pas eux non plus; mais elle reste quand même à surmonter, elle devrait et doit être peu à peu supprimée et dépassée. 3) «Elle est possible et même légitime dans un monde de l'aveuglement, de l'instinct, de la servitude et de ce qui n'est pas encore pénétré par la vérité divine, mais elle est cela tout en étant elle-même une forme de manifestation et une conséquence de ce péché auquel elle répond.»³³

À l'instar de la maladie, des pulsions non intégrées, de la mort ou des erreurs personnelles commises sans culpabilité, le pouvoir, et avec lui la force, sont un existentiel du *Dasein* humain. Pour la doctrine chrétienne, de tels existentiels sont

29. Cf. à ce sujet W. SCHÜSSLER, *art. cit.*, pp. 11-14.

* *Gewalt*. Ce mot signifie en allemand aussi bien «violence» que «pouvoir», «domination» ou «force»; nous le traduisons par «force» et parfois par «violence», selon le contexte. (NdT)

30. H. ARENDT, *Op. cit.*, p. 57.

31. H. PLESSNER, «Die Utopie der Gewaltlosigkeit und die Pflicht zur Macht», in *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924), repris dans Id., *Gesammelte Schriften V: Macht und menschliche Natur*, éd. par G. Dux et alii, Frankfurt-am-Main, 1981, pp. 113-133, part. p. 131 sq.

32. *Ibid.*, p. 132.

33. K. RAHNER, *Op. cit.*, p. 490 (tr. fr.: p. 238).

certaines naturels, mais ils ne devraient pas l'être : ce sont des pouvoirs que le chrétien doit surmonter, « et dont la défaite totale est un don de la grâce eschatologique de Dieu »³⁴. Rahner se résume comme suit : « Ainsi toutes les fois que le chrétien aurait un rapport simplement ingénu et immédiat avec le pouvoir, il serait follement naïf, ou bien il se dévoilerait comme un amant coupable de ce monde tombé dans le péché. »³⁵ Le pouvoir compte parmi les existentiels du *Dasein* humain, qui ne peuvent être éliminés de l'homme sous sa condition présente. Comme le dit Rahner :

Car l'espace qui, étant la somme des possibilités données d'avance à l'homme pour sa libre réalisation de lui-même, est, en tant qu'espace de liberté, la *condition de possibilité* de la liberté, cet espace est un espace qui est commun à *beaucoup*. Et c'est pourquoi l'exercice de cette liberté même [...] provoque déjà le rétrécissement du champ de liberté d'un autre, et cela en vertu de sa propre essence et inévitablement. Personne ne peut agir librement sans par là, préalablement au consentement de l'autre, modifier l'espace de sa liberté, et sans, en ce sens métaphysique mais très réel, agir sur l'autre par la « force », exercer sur lui un pouvoir physique. La liberté de l'un, puisqu'elle est accomplie dans le même et *unique* espace d'existence et de liberté *de tous*, qui est aussi celui de l'autre, entraîne nécessairement l'usage de la force envers l'autre³⁶.

La liberté, en effet, ne peut avoir lieu que dans la corporéité et dans l'environnement où celle-ci s'inscrit. L'exercice de la force devient donc inévitable. « L'homme, insiste Rahner, ne pourrait y renoncer foncièrement et totalement que s'il quittait absolument par la mort cet espace commun de la libre réalisation de lui-même. Et même l'action de mourir serait de nouveau, par rapport à l'autre, une transformation de cet espace commun d'existence et de liberté. »³⁷ En ce sens, on comprend que Rahner puisse parler de la « nécessité *transcendante* de l'usage de la force pour l'exercice de la liberté »³⁸. Cette « nécessité transcendante de la force comme condition de possibilité de la liberté créée » doit donc aussi être considérée théologiquement comme « naturelle, comme voulue par Dieu, et comme non intrinsèquement déjà pécheresse ». Néanmoins, ce « naturel » est en même temps chose tout à fait « problématique », « dangereuse »³⁹. « Le pouvoir et la liberté dépendent dialectiquement et réciproquement l'un de l'autre [...]. Aucun des deux ne peut, en ce qui concerne leur *contenu*, être "sursumé" en un principe supérieur dont ils paraîtraient les applications. Le principe de l'absolue non-violence, déclare Rahner expressément, ne serait donc pas un principe chrétien, mais une hérésie, qui méconnaîtrait l'essence de l'homme, son caractère interpersonnel au sein de l'*unique* espace de l'ordre matériel et son état de pécheur. »⁴⁰ Ce serait une illusion de prétendre que l'on puisse se dégager de la faute en se gardant du pouvoir

34. *Ibid.* (tr. fr. : p. 239).

35. *Ibid.*, pp. 490 sq. (tr. fr. : p. 239 [traduction modifiée]).

36. *Ibid.*, p. 492 (tr. fr. : pp. 240-241 [traduction modifiée]).

37. *Ibid.* (tr. fr. : p. 241).

38. *Ibid.* (tr. fr. : p. 241). Cf. M. HÄTTICH, *art. cit.*, p. 54. Cf. aussi cependant T. RENDTORFF, pour qui force et foi chrétienne sont diamétralement opposées (« Macht und Gewalt — eine Orientierungshilfe », in *Macht und Gewalt. Leitlinien lutherischer Theologie zur politischen Ethik heute*, éd. par H. Greifstein, Hamburg, 1978, pp. 13-40, part. p. 38).

39. K. RAHNER, *Ibid.*, p. 493 (tr. fr. : pp. 241-242).

40. *Ibid.*, pp. 495 sq. (tr. fr. : p. 244).

et de la force⁴¹. Par suite, une «éthique du pouvoir» n'a pas à se demander comment je dois agir pour ne pas être entaché par le pouvoir, mais bien plutôt «de quelle manière et suivant quel "dosage", le droit du pouvoir légitime de modifier et limiter le champ de la liberté individuelle peut-il se concilier avec le droit de l'individu à un espace réel, concret et permanent de liberté»; par la même occasion, il faut garder bien en vue que «cette conciliation des deux droits n'est pas une donnée fixe, établie une fois pour toutes, elle doit toujours être redécouverte»⁴². J'en arrive ainsi à la deuxième partie de mes considérations.

II. ÉTHIQUE DU POUVOIR:

LE POUVOIR DANS LE CONTEXTE DE LA JUSTICE

Dans le cadre des présentes réflexions, je ne puis m'arrêter à des questions particulières, et en ce qui concerne le thème de «l'éthique du pouvoir» je n'indiquerai donc là encore que des aspects fondamentaux. L'opposition polémique du pouvoir et du droit est sûrement «une caractéristique des temps révolutionnaires»⁴³, mais elle ne peut être le dernier mot en cette matière. Contre cette idée, Bernhard Welte⁴⁴, à la suite de Pascal⁴⁵, a présenté le droit comme idée transcendante inhérente au principe constitutif interne du pouvoir, et en a parlé comme de l'âme du pouvoir humain⁴⁶. Mais cette tension dialectique entre pouvoir et droit telle que décrite par Welte me paraît trop politique (bien que cet aspect politique, au sens le plus large, ait précisément ici sa place)⁴⁷. J'aborderai pour ma part ce problème encore une fois sous l'angle ontologique, ainsi qu'il en va depuis le début de cette étude.

Le problème de la force, qui constitue le grand problème éthique lorsqu'il est question du pouvoir, se prolonge en problème de la justice, laquelle a comme le pouvoir des racines ontologiques et n'est tout d'abord *pas* une catégorie sociale. Si la force est inévitable lorsque des pouvoirs se rencontrent, il faut alors se demander: quand est-elle justifiée comme expression du pouvoir, et quand est-elle injustifiée? Quand est-elle juste, quand est-elle injuste? On peut répondre à cela par la négative, comme suit: une force est injustifiée lorsqu'elle détruit son objet au lieu de le conduire à l'auto-accomplissement. Ainsi, par exemple, un État agit injustement lorsqu'il déshumanise les hommes, lorsqu'il les prive de ce que réclame leur auto-accomplissement, lorsqu'il les prive de leur pouvoir d'être comme personne.

41. *Ibid.*, p. 496 (tr. fr.: pp. 244-245).

42. *Ibid.* (tr. fr.: p. 245).

43. A. GEHLEN, «Soziologie der Macht», p. 95.

44. B. WELTE, *Op. cit.*, pp. 21 sq. Cf. aussi F.-J. von RINTELEN, *art. cit.*, p. 120: «Il est faux de penser que le pouvoir soit opposé à la vérité, au droit, à la liberté et à la paix. En définitive, ils relèvent tous l'un de l'autre.»

45. Cf. B. PASCAL, *Pensées*, no. 298: «La justice sans force est impuissante: la force sans la justice est tyrannique [...]. Il faut donc mettre ensemble la justice et la force; et pour cela faire que ce qui est juste soit fort, ou que ce qui est fort soit juste» (éd. L. Brunschwig, Garnier-Flammarion, Paris, 1976, p. 137).

46. B. WELTE, *Op. cit.*, p. 38.

47. Cf. aussi K. SONTHEIMER, *art. cit.*, p. 208.

Le «tu», a-t-on dit plus haut, se présente à nous comme exigence. En ce sens, le «tu» est la limite du «je». L'être du «tu» réclame intérieurement la justice: la reconnaissance d'autrui comme personne. La justice est donc la forme sous laquelle se réalise le pouvoir de l'être dans la rencontre de l'étant. Nous pouvons bien sûr essayer d'écarter cette requête. Nous pouvons essayer de transformer l'homme en un objet, une chose, une marchandise, un instrument. Mais alors nous nous heurtons à la résistance de l'autre personne. Cette résistance nous force soit à reconnaître autrui comme une autre personne, soit à abdiquer notre propre qualité de «je». Car l'injustice envers autrui, la non-reconnaissance de sa dignité de Soi, est toujours aussi une injustice envers soi-même. L'homme n'est jamais que ce qu'il «fait». Rien ne reste purement «en dehors»⁴⁸.

Dans un monde dynamique, on l'a vu, les relations humaines sont toujours empreintes de pouvoir, et donc aussi de force. Mais pour qu'il y ait injustice il ne suffit pas que dans la rencontre de deux pouvoirs d'être l'un prédomine sur l'autre — en effet, il en est toujours ainsi, à tout moment; l'injustice ne s'installe que lorsque la revendication intérieure et essentielle d'un être est éludée et niée, et lorsque sa puissance d'être subit un préjudice ou même est détruite. Pareille violence injuste est présente en toute rencontre de personnes, en particulier lorsqu'elle se produit au nom de l'autorité, donc d'un pouvoir établi. Il serait fort intéressant ici d'examiner plus avant dans ce contexte le problème de l'autorité, de même que la question du rapport entre pouvoir et justice dans les rencontres au sein d'un groupe, et aussi le rapport entre pouvoir et amour, concepts entre lesquels il n'y a pas de contradictions fondamentales, pour peu qu'on les comprenne de manière ontologique. Mais tout cela nous éloignerait trop de notre thème central⁴⁹.

Il y a cependant encore une question urgente à considérer. Jusqu'ici, nos réflexions se sont situées ou bien à un niveau purement philosophique, ou bien dans le cadre d'une théologie de l'ordre créé: en soi, le pouvoir est bon puisqu'il vient de Dieu, du Tout-puissant, et en ce sens même la force doit être vue comme fondamentalement naturelle. L'attribut du pouvoir témoigne même précisément de «la ressemblance naturelle de l'homme avec Dieu»⁵⁰. Mais la spécificité chrétienne ne donne-t-elle pas une nouvelle dimension à la problématique du pouvoir? N'imprime-t-elle pas à la figure du pouvoir une empreinte tout à fait propre?

48. Cf. R. GUARDINI, *Die Macht*, p. 75.

49. Cf. à ce propos W. SCHÜSSLER, *art. cit.*, pp. 18-21.

50. Cf. R. GUARDINI, *Die Macht*, p. 25; P. HÜNERMANN, «Macht und Wahrheit. Vorbemerkungen zu einer Theologie der Macht», in *Macht, Dienst, Herrschaft in Kirche und Gesellschaft*, éd. par W. Weber, Freiburg im Breisgau, 1974, pp. 9-20, part. p. 14.

III. THÉOLOGIE DU POUVOIR : JÉSUS CHRIST, LE SANS-POUVOIR ?

Je n'ai pas ici à présenter une théologie biblique du pouvoir⁵¹. À nouveau, il ne peut être question dans le cadre des présentes réflexions théologiques que d'aspects fondamentaux. Mais ceux-ci, à mon avis, montrent la voie où nous devons nous engager en tant que chrétiens.

L'abandon de Jésus, son impuissance, s'enracine fondamentalement dans le pouvoir humain en tant que tel. Car le pouvoir de l'homme se manifeste par deux possibilités : l'homme possède à la fois le pouvoir d'affirmer son être, et celui de le donner et ainsi de le dissoudre. «Étrangement, eu égard au pouvoir, ces deux termes n'en forment qu'un, au fond : l'homme a en tant que tel pouvoir d'être puissant, et aussi pouvoir d'être impuissant. En ce dernier cas, il s'engage sur la voie de l'abandon et du don de son être.»⁵² La détermination ontologique fondamentale qu'est le pouvoir se déploie donc chez l'homme selon ces deux possibilités. On y trouve aussi bien le pouvoir du pouvoir que le pouvoir de l'impuissance. Les animaux n'ont pas encore cette double possibilité. «Ils ont certes eux aussi la possibilité du non-être, et ils subissent leur fin lorsqu'elle survient. Mais renoncer à soi-même, s'abandonner, voilà qui n'est pas au pouvoir de leur être et donc de leur décision. La fin survient, simplement : eux-mêmes n'en sont pas les auteurs, et en sont incapables.»⁵³

Tandis que d'une part les Saintes Écritures comportent toute une série de textes qui attestent ce que l'examen philosophique semble nous avoir appris⁵⁴, d'autre part on y trouve aussi des textes qui exhortent à la non-violence⁵⁵. Le texte décisif pour cette question est bien sûr la cinquième antithèse du Sermon sur la Montagne, concernant la non-violence⁵⁶. Welte le commente ainsi : «Ici se présente un principe, peut-être bien le principe fondamental de la proclamation néotestamentaire, peut-être bien le trait central de l'événement révélationnel de la mort et de la glorification de Jésus, et donc aussi le modèle fondamental incontournable de la vie chrétienne.»⁵⁷ Dans le cadre du pouvoir terrestre, ce texte signifie : «Emploie ton pouvoir à ne pas l'employer!»⁵⁸ Que veut dire au plan théologique ce précepte à première vue déroutant ? Il se situe dans le contexte de la thématique néotestamentaire fondamentale du Royaume de Dieu⁵⁹. Les hommes sont censés abdiquer leur pouvoir. Seul le pouvoir de Dieu doit régner, et c'est de lui que nous devons vivre.

51. Cf. à ce sujet par exemple T. BLATTER, *Macht und Herrschaft Gottes. Eine bibeltheologische Studie*, Fribourg, 1962 ; M. HENGEL, *Christus und die Macht. Die Macht Christi und die Ohnmacht des Christen. Zur Problematik einer «Politischen Theologie» in der Geschichte der Kirche*, Stuttgart, 1974.

52. B. WELTE, *Op. cit.*, p. 15.

53. *Ibid.*

54. Cf. par exemple Mt 22, 21 ; Rm 13, 1-7 ; Jn 19, 11.

55. Cf. par exemple 1 Pi 2, 21 sq. ; Mt 26, 52.

56. Mt 5, 38-42. Cf. à ce sujet U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus*, tome 1 : Mt 1-7, EKK, Zürich, 1985, pp. 290 sq., avec les références.

57. B. WELTE, *Op. cit.*, p. 46.

58. *Ibid.*, p. 47.

59. Cf. U. LUZ, *Op. cit.*, p. 295.

Comment conjoindre ces deux aspects du pouvoir que nous présentent les écrits néotestamentaires? La théologie de l'ordre de la création reconnaît dans le pouvoir une chose bonne en soi. Dans le *Credo*, nous confessons le Dieu tout-puissant. En revanche, la théologie de l'ordre de la rédemption réclame le renoncement absolu au pouvoir ou à la force. Quelle est la pertinence de cet aspect christologique central?

L'ordre de ce monde se maintient même face à l'ethos du Sermon sur la Montagne et de la mort de Jésus. L'Évangile requiert de l'homme qu'il utilise son pouvoir, et qu'il réponde de son *Dasein* dans le monde. «L'Évangile, écrit Welte, ne nous autorise nullement à nous défiler devant les tensions et les contraintes qui en ce monde sont inhérentes à l'ordre du pouvoir et à la responsabilité qu'il suppose. L'Évangile ne cherche pas à nous détacher de ce monde.»⁶⁰ Par suite, l'impératif chrétien du renoncement au pouvoir n'est manifestement pas quelque chose que l'on puisse sans plus réclamer d'autrui. «Car cela reviendrait à exiger de quitter le monde.»⁶¹ La conscience ecclésiale a eu raison de s'opposer à cet impératif, chaque fois qu'on en a fait une règle *générale*. Cependant, l'esprit qui vient à l'expression dans cette exigence n'est pas sans importance pour le christianisme. Il serait trop facile ici de prononcer à l'égard du pouvoir un pur Oui ou Non dépourvu de dialectique et par trop simple. Non moins simple serait la séparation purement extérieure entre la sphère publique et une éventuelle sphère privée, de nature monacale⁶². Ce qui bien plutôt est exigé, c'est qu'*au sein même* du Oui résolu au juste emploi du pouvoir, il en soit usé dans l'esprit de tout remettre à Dieu et, si cela est requis, de souffrir et de se sacrifier. Mais Welte prévient clairement: «On ne pourra en aucun cas qualifier de chrétien le refus persistant de la force, ou encore son emploi motivé par la seule faiblesse ou par la pure indifférence à l'égard d'un agir véritable, d'un agir qui prend sur soi le poids de la responsabilité. Mais on ne pourra non plus qualifier de chrétienne la totale insouciance quant aux possibilités de renoncer à la force.»⁶³ Est donc requise l'«immanence de l'esprit du Sermon sur la Montagne, n'excluant pas le côtoiement du pouvoir dans le monde», autrement dit une attitude «dialectique» quant à l'usage du pouvoir⁶⁴. À cela s'ajoute que dans le cadre de la vie chrétienne totale, il doit toujours être *possible* que des individus et des groupes choisissent *librement* de renoncer à la violence. «Par ailleurs, la société chrétienne dans son ensemble est en ce monde appelée, et même obligée, à user du pouvoir du *Dasein* pour maintenir dans son droit le *Dasein* dans le monde, et donc aussi pour assurer l'existence dans le monde des exceptions déjà mentionnées.»⁶⁵ Car il ne faut jamais oublier que le renoncement au pouvoir n'est possible qu'en vertu du pouvoir.

Un dernier point: devant Dieu, nous sommes tous pécheurs. Pour notre problème, cela signifie que celui qui use du pouvoir ne reste pas pur; mais aussi, que celui qui

60. B. WELTE, *Op. cit.*, p. 51.

61. *Ibid.*, p. 52.

62. *Ibid.*, pp. 54 sq.

63. *Ibid.*, p. 55. Cf. H. ASMUSSEN, *Op. cit.*, p. 15.

64. B. WELTE, *Ibid.*, p. 57.

65. *Ibid.*, pp. 57 sq.

n'en use pas ne reste pas pur lui non plus⁶⁶. En effet, il se fait alors complice du pouvoir des puissants, puisque lui aussi utilise ce pouvoir. «Car lui aussi vit en ce monde où le puissant lui garantit et assure un espace pour son *Dasein*.»⁶⁷

CONCLUSION

Une apologie du pouvoir? Une apologie comme celle que l'on croit parfois entendre dans l'œuvre de Gehlen? Non, bien au contraire! Le pouvoir est là, et — pour reprendre un mot de Reinhold Schneider — il faut le gérer⁶⁸. Une désillusion? Oui, si l'on était en proie à l'illusion de vivre dans la clarté, dans le Royaume de Dieu! Ou encore, pour le dire en termes plus mesurés: oui, si l'on s'imaginait pouvoir penser un état de l'histoire où le mal est surmonté⁶⁹. Mais cette dangereuse illusion — et j'insiste volontairement là-dessus: cette *dangereuse* illusion — non seulement ne voit pas que l'homme restera toujours en deçà de son essence, mais aussi que dans la sphère morale l'idée de progrès n'a pas sa place⁷⁰; cette illusion ne voit pas que le mal peut faire irruption dans l'ici et le maintenant, et même qu'il y fait sans cesse irruption. Il y a un progrès possible dans le savoir et la conscience de ce qui est moral et de ce qui est immoral. Mais ce n'est pas là un progrès moral en tant que tel. Non-violence? Non pas comme voie politique!⁷¹ Car «les pacifistes inconditionnels menacent d'avantage la paix que celui qui tient compte de l'existence et de l'inéluctabilité de la force, et qui comprend qu'elle existera toujours, qu'elle ne peut être abolie, et qu'elle ne peut être moralisée que de façon asymptotique»⁷². Que l'utilisation du pouvoir s'éloigne de ce qui est *objectivement juste* au lieu de s'en approcher asymptotiquement, en raison de la complexité croissante de l'existence humaine dans le cours de l'histoire, voilà un autre problème. Il faut voir en outre que, par exemple, la résistance prétendument non violente d'un Gandhi recourait volontiers à la force, même si ce n'était pas la

66. Voir aussi les considérations de C. Fr. von WEIZSÄCKER sur la «profonde opposition entre la simple morale et la religion»: «La morale, qui n'a pas le réconfort de faire signe vers la béatitude, doit exiger jusqu'à la limite de l'inhumain, ou alors elle se leurre elle-même. Celui-là seul qui reçoit le don de pouvoir aimer l'autre et soi-même peut vraiment mettre l'exigence morale à sa place, là où elle fait vivre plutôt que mourir. Celui qui ne dépasse pas la morale ne peut pas s'aimer; il se hait plutôt, précisément parce qu'il demeure rivé à lui-même; par conséquent il attend de l'autre l'irréalisable, car il ne peut pas non plus l'aimer» («Bergpredigt, Altes Testament und modernes Bewusstsein», in: *Sie werden lachen – die Bibel. Uebersetzungen mit dem Buch*, éd. par H. J. Schultz, Stuttgart, 1975, pp. 13-20, part. p. 20).

67. B. WELTE, *op. cit.*, p. 59.

68. R. SCHNEIDER, *Wesen und Verwaltung der Macht*, Wiesbaden, 1954, pp. 25, 31; cf. H. ASMUSSEN, *Op. cit.*, p. 15.

69. De telles représentations du Royaume de Dieu peuvent avoir cours même sous un habillement séculier!

70. Cf. W. SCHÜSSLER, «Zur Zweideutigkeit des Fortschritts», in *Deutscher Pfarrerblatt*, 87 (1987), pp. 235-239.

71. Cf. A. STROBEL, «Macht und Gewalt in der Botschaft des Neuen Testaments», in *Macht und Gewalt. Leitlinien lutherischer Theologie zur politischen Ethik heute*, éd. par H. Greifenstein, Hamburg, 1978, pp. 71-112, part. p. 110; H. PLESSNER, *Die Utopie der Gewaltlosigkeit*, p. 128.

72. K. RAHNER, *Op. cit.*, p. 498 (tr. fr.: p. 247 [traduction modifiée]). — «Il n'est pas bon, écrit R. GUARDINI, de faire comme si certaines réalités n'existaient pas, car alors elles se vengent» (*Die Macht*, p. 114).

force physique⁷³. Et qu'en est-il de la voie de Jésus Christ ? Cette voie n'a de possibilité qu'au sein même de l'espace du pouvoir, c'est-à-dire qu'elle ne peut être réalisée que de façon fragmentaire et paradoxale. Il n'est pas possible de passer *outre* l'histoire. Si cet outrepassement a lieu *dans* l'histoire — peu importe de quelle manière —, alors il lui manque l'*authentique* transcendance.

C'est seulement à la lumière de son être propre, et de l'être-même, que l'homme peut résoudre ces problèmes brûlants, qu'il peut soustraire le problème du pouvoir au bavardage imprécis, à un faux idéalisme de même qu'au cynisme, qui ont coutume de se propager ici. Par là, la «pensée simpliste qui établit des alternatives tranchées entre valeurs positives et valeurs négatives»⁷⁴ se trouve définitivement dépassée⁷⁵.

Traduit de l'allemand par Lucien Pelletier

73. Cf. H. ASMUSSEN, *Op. cit.*, p. 16. Une telle absence de pouvoir se transforme en pouvoir parce qu'elle met en jeu des valeurs évidentes en elles-mêmes et liées aux hautes qualités morales de leurs représentants. Par là, autrui se trouve contraint «ou bien d'agir comme un barbare, ou bien de faire preuve de magnanimité en reconnaissant les valeurs en jeu, et ainsi à se faire moralement l'égal de celui qui est sans pouvoir» (R. GUARDINI, *Das Phänomen des Macht*, p. 624).

74. Cf. M. HÄTTICH, *art. cit.*, p. 46.

75. Ainsi, ni Thomas More, ni le «machiavéisme» ne représentent une voie praticable en politique (cf. G. RITTER, *Dämonie der Macht. Betrachtungen über Geschichte und Wesen des Machtproblems im politischen Denken der Neuzeit*, Stuttgart, ¹1947, p. 205; *Id.*, *Vom sittlichen Gebrauch der Macht. Fünf Essays*, Berne, ²1961, pp. 14-21).