

III

QU'EST-CE QUE L'AUTORITÉ* ?

I

Pour éviter tout malentendu, il aurait peut-être été plus sage, dans le titre, de poser la question : que fut l'autorité? — et non : qu'est-ce que l'autorité? Car c'est, à mon avis, le fait que l'autorité a disparu du monde moderne qui nous incite et nous fonde à soulever cette question. Comme il ne nous est plus possible de prendre appui sur des expériences authentiques et indiscutables, communes à tous, le mot lui-même a été obscurci par la controverse et la confusion. Il n'y a plus grand-chose dans la nature de l'autorité qui paraisse évident ou même compréhensible à tout le monde; seul le spécialiste en sciences politiques peut encore se rappeler que ce concept fut jadis un concept fondamental pour la théorie politique, et presque tout le monde reconnaîtra qu'une crise de l'autorité, constante, toujours plus large et plus profonde, a accompagné le développement du monde moderne dans notre siècle.

Cette crise, manifeste dès le début du siècle, est d'origine et de nature politiques. La montée de mouvements politiques résolus à remplacer le système des partis, et le développement d'une forme totalitaire nouvelle de gouvernement, ont eu pour arrière-fond

* Traduction de Marie-Claude Brossollet et Hélène Pons.

un effondrement plus ou moins général, plus ou moins dramatique, de toutes les autorités traditionnelles. Nul part cet effondrement n'a été le résultat direct des régimes ou des mouvements eux-mêmes. Tout s'est passé plutôt comme si le totalitarisme, sous la forme des mouvements aussi bien que des régimes, était le mieux fait pour tirer parti d'une atmosphère sociale et politique générale dans laquelle le système des partis avait perdu son prestige, et dans laquelle l'autorité du gouvernement n'était plus reconnue.

Le symptôme le plus significatif de la crise, et qui indique sa profondeur et son sérieux, est qu'elle a gagné des sphères prépolitiques, comme l'éducation et l'instruction des enfants, où l'autorité, au sens le plus large, a toujours été acceptée comme une nécessité naturelle, manifestement requise autant par des besoins naturels, la dépendance de l'enfant, que par une nécessité politique : la continuité d'une civilisation constituée, qui ne peut être assurée que si les nouveaux venus par naissance sont introduits dans un monde préétabli où ils naissent en étrangers. Étant donné son caractère simple et élémentaire, cette forme d'autorité a servi de modèle, durant toute l'histoire de la pensée politique, à une grande variété de formes autoritaires de gouvernement. Par conséquent, le fait que même cette autorité prépolitique qui présidait aux relations entre adultes et enfants, maîtres et élèves, n'est plus assurée, signifie que toutes les métaphores et tous les modèles de relations autoritaires traditionnellement à l'honneur ont perdu leur plausibilité. En pratique aussi bien qu'en théorie, nous ne sommes plus en mesure de savoir ce que l'autorité *est* réellement.

La thèse que je soutiens dans les réflexions suivantes est que la réponse à cette question ne peut aucunement être trouvée dans une définition de la nature ou de l'essence de l'« autorité en général ». L'autorité que nous avons perdue dans le monde moderne n'est pas une telle « autorité en général », mais plutôt une forme

bien spécifique d'autorité, qui a eu cours à travers tout le monde occidental, pendant une longue période. C'est pourquoi je propose de reconsidérer ce que l'autorité a été historiquement, et les sources de sa force et de sa signification. Cependant, vu la confusion actuelle, il semble que même cette tentative limitée d'approche doit être précédée de quelques remarques sur ce que l'autorité n'a jamais été, afin d'éviter les malentendus les plus courants, et d'être sûrs que nous envisageons et étudions le même phénomène et non d'autres questions, connexes ou non.

Puisque l'autorité requiert toujours l'obéissance, on la prend souvent pour une forme de pouvoir ou de violence. Pourtant l'autorité exclut l'usage de moyens extérieurs de coercition; là où la force est employée, l'autorité proprement dite a échoué. L'autorité, d'autre part, est incompatible avec la persuasion qui présuppose l'égalité et opère par un processus d'argumentation. Là où on a recours à des arguments, l'autorité est laissée de côté. Face à l'ordre égalitaire de la persuasion, se tient l'ordre autoritaire, qui est toujours hiérarchique. S'il faut vraiment définir l'autorité, alors ce doit être en l'opposant à la fois à la contrainte par force et à la persuasion par arguments. (La relation autoritaire entre celui qui commande et celui qui obéit ne repose ni sur une raison commune ni sur le pouvoir de celui qui commande; ce qu'ils ont en commun, c'est la hiérarchie elle-même, dont chacun reconnaît la justesse et la légitimité, et où tous deux ont d'avance leur place fixée.) Ce point est historiquement important; un aspect de notre concept de l'autorité est d'origine platonicienne, et quand Platon commença d'envisager d'introduire l'autorité dans le maniement des affaires publiques de la polis, il savait qu'il cherchait une solution de rechange aussi bien à la méthode grecque ordinaire en matière de politique intérieure, qui était la persuasion (*πειθεῖν*), qu'à la manière courante de régler les affaires étrangères, qui était la force et la violence (*βία*).

Historiquement, nous pouvons dire que la disparition de l'autorité est simplement la phase finale, quoique décisive, d'une évolution qui, pendant des siècles, a sapé principalement la religion et la tradition. De la tradition, de la religion, et de l'autorité (dont nous discuterons plus tard les liens), c'est l'autorité qui s'est démontrée l'élément le plus stable. Cependant, avec la disparition de l'autorité, le doute général de l'époque moderne a envahi également le domaine politique où les choses non seulement trouvent une expression plus radicale, mais acquièrent une réalité propre au seul domaine politique. Ce qui jusqu'à présent, peut-être, n'avait eu d'importance spirituelle que pour une minorité, est maintenant devenu l'affaire de tous. Ce n'est qu'aujourd'hui, pour ainsi dire après coup, que la disparition de la tradition et celle de la religion sont devenues des événements politiques de premier ordre.

Quand je disais que je ne voulais pas discuter de l'« autorité en général », mais seulement du concept très spécifique de l'autorité qui a été dominant dans notre histoire, je songeais à des distinctions que nous sommes enclins à négliger quand nous parlons trop rapidement de la crise de notre temps, et que je puis peut-être expliquer plus facilement en recourant aux concepts connexes de tradition et de religion. Ainsi la disparition indéniable de la tradition dans le monde moderne n'implique pas du tout un oubli du passé, car la tradition et le passé ne sont pas la même chose, contrairement à ce que voudraient nous faire croire ceux qui croient en la tradition d'un côté, et ceux qui croient au progrès de l'autre — et le fait que les premiers déplorent cette disparition, tandis que les derniers s'en félicitent, ne change rien à l'affaire. Avec la tradition, nous avons perdu notre solide fil conducteur dans les vastes domaines du passé, mais ce fil était aussi la chaîne qui liait chacune des générations successives à un aspect prédéterminé du passé. Il se pourrait

qu'aujourd'hui seulement le passé s'ouvre à nous avec une fraîcheur inattendue et nous dise des choses pour lesquelles personne encore n'a eu d'oreilles. Mais on ne peut nier que la disparition d'une tradition solidement ancrée (survenue, quant à la solidité, il y a plusieurs siècles) ait mis en péril toute la dimension du passé. Nous sommes en danger d'oubli et un tel oubli — abstraction faite des richesses qu'il pourrait nous faire perdre — signifierait humainement que nous nous priverions d'une dimension, la dimension de la profondeur de l'existence humaine. Car la mémoire et la profondeur sont la même chose, ou plutôt la profondeur ne peut être atteinte par l'homme autrement que par le souvenir.

Il en va de même avec la perte de la religion. Depuis la critique radicale des croyances religieuses aux XVII^e et XVIII^e siècles, la mise en doute de la vérité religieuse n'a pas cessé de caractériser l'époque moderne, et cela vaut pour les croyants comme pour les non-croyants. Depuis Pascal et, d'une manière encore plus marquée, depuis Kierkegaard, le doute a été introduit dans la croyance, et le croyant moderne doit constamment défendre ses croyances contre le doute. Ce n'est pas la foi chrétienne en tant que telle, mais le christianisme (et le judaïsme, bien sûr) qui, à l'époque moderne, sont hantés par les paradoxes et par l'absurdité. Et s'il y a des choses qui peuvent survivre à l'absurdité — peut-être est-ce le cas de la philosophie — il n'en va certainement pas ainsi pour la religion. Cependant cette perte de foi dans les dogmes de la religion instituée n'implique pas nécessairement une perte ou même une crise de la foi; car la religion et la foi, ou la croyance et la foi, ne sont absolument pas la même chose. La croyance seule, et non la foi, a une affinité naturelle avec le doute, et s'y trouve constamment exposée. Mais qui pourrait nier que la foi aussi, sûrement protégée, pendant tant de siècles, par la religion, ses croyances et ses dogmes, n'ait été gravement menacée

par ce qui n'est en réalité qu'une crise de la religion instituée ?

Des restrictions analogues me semblent nécessaires en ce qui concerne la disparition moderne de l'autorité. L'autorité reposait sur une fondation dans le passé qui lui tenait lieu de constante pierre angulaire, donnait au monde la permanence et le caractère durable dont les êtres humains ont besoin précisément parce qu'ils sont les mortels — les êtres les plus fragiles et les plus futiles que l'on connaisse. Sa perte équivaut à la perte des assises du monde, qui, en effet, depuis lors, a commencé de se déplacer, de changer et de se transformer avec une rapidité sans cesse croissante en passant d'une forme à une autre, comme si nous vivions et luttons avec un univers protéen où n'importe quoi peut à tout moment se transformer en quasiment n'importe quoi. Mais la perte de la permanence et de la solidité du monde — qui, politiquement, est identique à la perte de l'autorité — n'entraîne pas, du moins pas nécessairement, la perte de la capacité humaine de construire, préserver et prendre à cœur un monde qui puisse nous survivre et demeurer un lieu vivable pour ceux qui viennent après nous.

Il est évident que ces réflexions et ces descriptions s'appuient sur la conviction qu'il est important d'établir des distinctions. Insister sur une telle conviction semble un truisme gratuit étant donné que personne, pour autant que je sache en tout cas, n'a encore affirmé ouvertement que les distinctions n'ont pas de sens. Il existe pourtant un accord tacite dans la plupart des discussions entre spécialistes en sciences sociales et politiques qui autorise chacun à passer outre aux distinctions et à procéder en présupposant que n'importe quoi peut en fin de compte prendre le nom de n'importe quoi d'autre, et que les distinctions ne sont significatives que dans la mesure où chacun a le droit de

«définir ses termes». Mais ce droit bizarre, que l'on en est venu à s'accorder sitôt que l'on s'occupe de choses d'importance — comme s'il était vraiment identique au droit d'avoir son opinion — n'indique-t-il pas déjà que des termes comme «tyrannie», «autorité», «totalitarisme» ont tout simplement perdu leur signification commune, ou que nous avons cessé de vivre dans un monde commun où les mots que nous avons en commun possèdent un sens indiscutable, de sorte que, pour ne pas nous trouver condamnés à vivre verbalement dans un monde complètement dépourvu de sens, nous nous accordons les uns aux autres le droit de nous retirer dans nos propres mondes de sens et exigeons seulement que chacun d'entre nous demeure cohérent à l'intérieur de sa terminologie privée? Si, dans ces circonstances, nous nous assurons que nous nous comprenons encore les uns les autres, nous ne voulons pas dire par là que nous comprenions ensemble un monde commun à nous tous, mais que nous comprenons la cohérence des arguments et du raisonnement, du processus de l'argumentation sous son aspect purement formel.

Quoi qu'il en soit, procéder à partir de l'hypothèse implicite que les distinctions n'ont pas d'importance ou, mieux, que dans le domaine historico-politique, c'est-à-dire dans la sphère des affaires humaines, les choses ne possèdent pas ce caractère distinct que la métaphysique traditionnelle appelait leur altérité (leur *alteritas*), est devenu la marque d'un grand nombre de théories dans les sciences historiques, politiques et sociales. Parmi ces théories, deux me semblent mériter une mention particulière parce qu'elles touchent au sujet en discussion d'une manière particulièrement significative.

La première a rapport aux diverses façons dont les écrivains libéraux et conservateurs, depuis le XIX^e siècle, ont traité du problème de l'autorité et, implicitement, du problème connexe de la liberté dans le domaine de

la politique. D'une manière générale, ce fut le propre des théories libérales de partir de l'hypothèse que « la constance du progrès... dans la direction d'une liberté organisée et assurée est le fait caractéristique de l'histoire moderne¹ » et de considérer toute déviation de ce parcours comme un processus réactionnaire conduisant dans la direction opposée. Cela leur fait négliger les différences de principe entre la restriction de la liberté dans les régimes autoritaires, l'abolition de la liberté politique dans les tyrannies et les dictatures, et l'élimination totale de la spontanéité elle-même, c'est-à-dire de la manifestation la plus générale et la plus élémentaire de la liberté humaine, élimination à laquelle visent seulement les régimes totalitaires, au moyen de leurs diverses méthodes de conditionnement. L'écrivain libéral, qu'intéresse l'histoire et le progrès de la liberté plutôt que les formes de gouvernement, ne voit là que des différences de degré, et méconnaît qu'un gouvernement autoritaire voué à restreindre la *liberté* reste lié à la *liberté* qu'il limite dans la mesure où il perdrait sa substance même s'il l'abolissait complètement, c'est-à-dire se transformerait en tyrannie. La même chose vaut pour la distinction entre pouvoir légitime et illégitime, qui est le pivot de tout gouvernement autoritaire. L'écrivain libéral tend à n'y porter que peu d'attention car sa conviction est que tout pouvoir corrompt et que la constance du progrès exige une disparition constante du pouvoir, quelle que soit l'origine de celui-ci.

Derrière l'identification libérale du totalitarisme à l'autoritarisme et l'inclination concomitante à voir des tendances « totalitaires » dans toute limitation autoritaire de la liberté, se trouve une confusion plus ancienne de l'autorité avec la tyrannie, et du pouvoir légitime avec la violence. La différence entre la tyrannie et le gouvernement autoritaire a toujours été que le tyran gouverne conformément à sa volonté et à son intérêt, tandis que même le plus draconien des gouvernements autori-

taires est lié par des lois. Ses actes sont contrôlés par un code dont l'auteur ne fut pas un homme, comme dans le cas de la loi de la nature, des commandements de Dieu, ou des idées platoniciennes, ou du moins aucun des hommes qui sont effectivement au pouvoir. La source de l'autorité dans un gouvernement autoritaire est toujours une force extérieure et supérieure au pouvoir qui est le sien; c'est toujours de cette source, de cette force extérieure qui transcende le domaine politique, que les autorités tirent leur « autorité », c'est-à-dire leur légitimité, et celle-ci peut borner leur pouvoir.

Les porte-parole modernes de l'autorité, qui, même dans les brefs intervalles où l'opinion publique fournit un climat favorable au néo-conservatisme, savent que leur cause est une cause presque perdue, ne manquent évidemment pas de souligner cette distinction entre la tyrannie et l'autorité. Là où l'écrivain libéral voit la certitude essentielle d'un progrès dans la direction de la liberté, qui n'est que temporairement interrompu par d'obscures forces du passé, le conservateur voit un processus de ruine qui a commencé avec l'amenuisement de l'autorité, de telle sorte que la liberté, après avoir perdu les limites qui, en la restreignant, protégeaient ses frontières, se trouve sans appui et sans armes, vouée à la destruction. (Il n'est pas juste de dire que la pensée politique libérale est la seule qui se soucie primordialement de la liberté; il n'y a pour ainsi dire pas d'école de pensée politique dans notre histoire qui ne grave autour de l'idée de liberté, si largement que puisse varier le concept de liberté selon les auteurs et les circonstances politiques. La seule exception de quelque importance me paraît être la philosophie politique de Thomas Hobbes, qui, bien sûr, n'était rien moins que conservateur.) La tyrannie et le totalitarisme sont de nouveau identifiés, à cela près que le gouvernement totalitaire, s'il n'est pas directement identifié à la démocratie, est maintenant considéré

comme son presque inévitable résultat, c'est-à-dire comme le résultat de la disparition de toutes les autorités traditionnellement reconnues. Pourtant les différences entre la tyrannie et la dictature d'un côté, et la domination totalitaire de l'autre, ne sont pas moins distinctes que celles qui existent entre l'autoritarisme et le totalitarisme.

Ces différences de structures deviennent apparentes dès que nous délaissions les théories globales, et concentrons notre attention sur l'appareil du gouvernement, les formes techniques de l'administration, et l'organisation du corps politique. Pour abréger, on peut se permettre de résumer les différences technico-structurelles entre les gouvernements autoritaires, tyranniques et totalitaires en recourant à l'image offerte par trois modèles différents. Comme image du gouvernement autoritaire, je propose la figure de la pyramide, qui est bien connue dans la pensée politique traditionnelle. La pyramide est en effet une image particulièrement adéquate pour un édifice gouvernemental qui a au-dehors de lui-même la source de son autorité, mais où le siège du pouvoir se situe au sommet, d'où l'autorité et le pouvoir descendent vers la base de telle sorte que chacune des strates successives possède quelque autorité, mais moins que la strate supérieure, et où, précisément à cause de ce prudent processus de filtrage, toutes les couches du sommet à la base sont non seulement solidement intégrées dans le tout, mais sont entre elles dans le même rapport que des rayons convergents dont le foyer commun serait le sommet de la pyramide aussi bien que la source transcendante d'autorité au-dessus de lui. Cette image, il est vrai, ne peut servir que pour le type chrétien de régime autoritaire tel qu'il s'est développé par et sous la constante influence de l'Église au Moyen Âge, quand le foyer au-dessus et au-delà de la pyramide terrestre fournissait le point de référence nécessaire au type chrétien d'égalité, nonobstant la structure strictement hiérarchique de la vie terrestre.

La conception romaine de l'autorité politique où la source de l'autorité se trouvait exclusivement dans le passé, dans la fondation de Rome et la grandeur des ancêtres, conduit à des institutions dont la forme appelle une représentation différente — dont nous reparlerons plus loin (p. 162). En tout cas, la forme autoritaire de gouvernement avec sa structure hiérarchisée est la moins égalitaire de toutes; elle érige l'inégalité et la différence en principes omniprésents.

Toutes les théories politiques qui traitent de la tyrannie sont d'accord pour l'assimiler rigoureusement aux formes égalitaires de gouvernement; le tyran est le dirigeant qui gouverne seul contre tous, et les « tous » qu'il oppresse sont tous égaux, c'est-à-dire également dépourvus de pouvoir. Si nous nous en tenons à l'image de la pyramide, tout se passe comme si les couches intermédiaires entre le sommet et la base étaient détruites, de telle sorte que le sommet demeure suspendu, soutenu seulement par les proverbiales baïonnettes, au-dessus d'une masse d'individus soigneusement isolés, désintégrés, et complètement égaux. La théorie politique classique excluait totalement le tyran de l'humanité, et l'appelait un « loup à figure humaine » (Platon) à cause de cette situation d'un contre tous, où il s'était mis lui-même, et qui établissait une distinction tranchante entre son gouvernement, le gouvernement d'un seul, que Platon appelle encore indifféremment *μον-αρχία*, ou tyrannie, et les diverses formes de royauté ou *βασίλεια*.

Par opposition à ces deux régimes, autoritaire et tyrannique, l'image adéquate du gouvernement et de l'organisation totalitaires me paraît être la structure de l'oignon, au centre duquel, dans une sorte d'espace vide, est situé le chef; quoi qu'il fasse — qu'il intègre le corps politique comme dans une hiérarchie autoritaire, ou qu'il opprime ses sujets, comme un tyran —, il le fait de l'intérieur et non de l'extérieur ou du dessus. Toutes les parties, extraordinairement multiples, du

mouvement : les organisations de sympathisants, les diverses associations professionnelles, les membres du parti, la bureaucratie du parti, les formations d'élite et les polices, sont reliées de telle manière que chacune constitue la façade dans une direction, et le centre dans l'autre, autrement dit joue le rôle du monde extérieur normal pour une strate, et le rôle de l'extrémisme radical pour l'autre. Le grand avantage de ce système est que le mouvement fournit à chacune de ses couches, même dans le cadre d'un régime totalitaire, la fiction d'un monde normal en même temps que la conscience d'être différente de ce monde, et plus radicale que lui. Ainsi les sympathisants des organisations de façade, dont les convictions ne diffèrent qu'en intensité de celles des membres du parti, encadrent tout le mouvement, et fournissent une façade trompeuse de normalité au monde extérieur, du fait de leur absence de fanatisme et d'extrémisme, tandis qu'en même temps ils représentent le monde normal pour le mouvement totalitaire dont les membres en arrivent à croire que leurs convictions ne diffèrent qu'en degré de celles des autres gens, de sorte qu'ils n'éprouvent jamais le besoin de s'informer de l'abîme qui sépare leur monde de celui qui l'environne réellement. La structure en oignon permet au système d'être, par son organisation, à l'épreuve du choc dont le menace la factualité du monde réel².

Cependant bien que le libéralisme comme le conservatisme révèlent leur insuffisance dès qu'on tente d'appliquer leurs théories à des formes et institutions politiques effectivement existantes, il n'y a guère de doute que leurs affirmations globales comportent un haut degré de plausibilité. Le libéralisme, nous l'avons vu, prend la mesure d'un processus par lequel régresse la liberté, tandis que le conservatisme prend la mesure d'un processus d'une régression croissante de l'autorité. Tous deux nomment totalitarisme le résultat final qu'ils attendent et voient des tendances totalitaires partout où se manifeste l'un ou l'autre de ces processus. Sans

aucun doute, tous deux peuvent produire des pièces excellentes pour justifier leurs conclusions. Qui pourrait nier les graves menaces, de toutes origines, auxquelles la liberté n'a cessé d'être exposée, depuis le début du siècle, et la montée de toutes sortes de tyrannies, au moins depuis la fin de la Première Guerre mondiale ? Qui peut nier d'autre part que la disparition, pratiquement de toutes les autorités traditionnellement établies ait été une des caractéristiques les plus spectaculaires du monde moderne ? Il suffit, semble-t-il, de fixer son regard sur l'un de ces deux phénomènes pour justifier une théorie du progrès ou une théorie de la catastrophe, selon son goût, ou, comme on dit, selon son « échelle des valeurs ». Si nous considérons d'un œil impartial les affirmations antagonistes des conservateurs et des libéraux, nous pouvons voir facilement que la vérité est également partagée entre eux, et que nous sommes en fait confrontés à une régression simultanée de la liberté et de l'autorité dans le monde moderne. En ce qui concerne ce double processus, on peut même dire que les nombreuses oscillations de l'opinion publique, qui, pendant plus de cent cinquante ans, a balancé à intervalles réguliers d'un extrême à l'autre, d'une humeur libérale à une humeur conservatrice, pour revenir de nouveau à une humeur plus libérale, tantôt s'efforçant de réinstaller l'autorité et tantôt de réinstaller la liberté, ont eu pour seul résultat de saper davantage les deux, de mélanger les questions, d'effacer la ligne de démarcation entre l'autorité et la liberté et finalement de détruire la signification politique des deux.

Le libéralisme comme le conservatisme sont nés dans ce climat créé par les oscillations violentes de l'opinion publique, et ils sont liés l'un à l'autre, non seulement parce que chacun perdrait sa substance même sans la présence de son adversaire dans le champ de la théorie et de l'idéologie, mais parce que tous les deux se soucient essentiellement de restauration ; et visent à res-

taurer soit la liberté, soit l'autorité, soit le rapport entre les deux dans leur position traditionnelle. C'est en ce sens qu'ils constituent les deux faces de la même médaille, de même que leurs idéologies du progrès ou de la catastrophe correspondent aux deux directions possibles du processus historique en tant que tel. Si l'on admet, comme le font le libéralisme et le conservatisme, qu'il existe quelque chose comme un processus historique avec une direction déterminable et une fin prévisible, il ne peut évidemment nous mener qu'au paradis ou en enfer.

En outre, la nature de l'image même dans laquelle on conçoit habituellement l'histoire, comme processus, courant ou développement, implique que tout ce qu'elle comprend peut se transformer en autre chose, que les distinctions perdent leur sens parce qu'elles deviennent désuètes, submergées, pour ainsi dire, par le courant historique au moment même où elles apparaissent. De ce point de vue, le libéralisme et le conservatisme se présentent comme les philosophies politiques qui correspondent à la philosophie de l'histoire beaucoup plus générale et plus compréhensive du XIX^e siècle. Dans leur forme et leur contenu, ils sont l'expression politique de la conscience historique du dernier stade de l'époque moderne. Leur incapacité à distinguer, justifiée du point de vue théorique par les concepts d'histoire et de processus, de progrès ou de catastrophe, témoigne d'une époque où certaines notions, claires et nettes pour tous les siècles précédents, ont commencé de perdre leur clarté et leur plausibilité, parce qu'elles ont perdu leur sens dans la réalité publique politique, sans perdre tout à fait leur importance.

La deuxième théorie plus récente qui mette implicitement en cause l'importance des distinctions est, spécialement dans les sciences sociales, la fonctionnalisation presque universelle de tous les concepts et de toutes les idées. Là, comme dans l'exemple cité plus haut, le libéralisme et le conservatisme ne diffèrent pas

dans la méthode, le point de vue et l'approche, mais seulement dans la manière de souligner et d'évaluer. Un exemple commode peut être fourni par la conviction largement répandue dans le monde libre aujourd'hui que le communisme est une « nouvelle religion », nonobstant son athéisme avoué, parce qu'il remplit socialement, psychologiquement, et « émotionnellement » la même fonction que la religion traditionnelle remplissait et remplit encore dans le monde libre. Les sciences sociales ne se soucient pas de savoir ce qu'est le bolchevisme comme idéologie ou comme forme de gouvernement, ni ce que peuvent bien dire ses porte-parole pour eux-mêmes. Cela n'intéresse pas les sciences sociales et bien des « sociologues » croient qu'ils peuvent s'abstenir d'étudier ce que les sciences historiques appellent les sources. Ils se soucient seulement des fonctions, et tout ce qui remplit la même fonction peut, dans cette perspective, recevoir le même nom. C'est comme si j'avais le droit de baptiser marteau le talon de ma chaussure parce que, comme la plupart des femmes, je m'en sers pour planter des clous dans le mur.

Manifestement, on peut tirer de telles identifications des conclusions tout à fait différentes. Ainsi il serait caractéristique du conservatisme d'insister sur le fait qu'après tout un talon n'est pas un marteau, mais que l'utilisation du talon comme substitut d'un marteau prouve que les marteaux sont indispensables. En d'autres termes, il trouvera dans le fait que l'athéisme peut remplir la même fonction que la religion la meilleure preuve que la religion est nécessaire, et recommandera le retour à la vraie religion comme la seule manière de résister à une « hérésie ». L'argument est faible, bien sûr ; si c'est seulement un problème de fonction, si la question est seulement de savoir comment marche une chose, les fidèles d'une « fausse religion » ne sont pas moins fondés à utiliser la leur que je ne le suis à utiliser mon talon, qui ne marche pas si mal que cela non plus.

Les libéraux, au contraire, considèrent les mêmes phénomènes comme une trahison grave de la laïcité et croient que seule la « vraie laïcité » peut nous guérir de l'influence pernicieuse de la religion, vraie ou fausse, sur la politique. Mais ces exhortations antagonistes, adressées à la société libre, à revenir à la vraie religion et à devenir plus religieuse, ou à nous débarrasser nous-mêmes de la religion instituée (en particulier du catholicisme romain, et de son défi constant à la laïcité) cachent mal l'accord des adversaires sur un point : que tout ce qui remplit la fonction d'une religion est une religion.

On se sert fréquemment du même argument en ce qui concerne l'autorité : si la violence remplit la même fonction que l'autorité — à savoir, faire obéir les gens — alors la violence est l'autorité. Là, nous retrouvons ceux qui conseillent un retour à l'autorité parce qu'ils pensent que seule la réintroduction du rapport ordre-obéissance peut venir à bout des problèmes d'une société de masse, et ceux qui croient qu'une société de masse peut se gouverner elle-même, comme n'importe quel autre corps social. De nouveau, les deux parties s'accordent sur ce point essentiel : l'autorité c'est tout ce qui fait obéir les gens. Tous ceux qui appellent les dictatures modernes « autoritaires » ou prennent le totalitarisme pour une structure autoritaire, et cela inclut ceux des conservateurs qui expliquent l'essor des dictatures dans notre siècle par le besoin de trouver un substitut à l'autorité, ont identifié implicitement la violence et l'autorité. Le fond du raisonnement est toujours le même : tout est rapporté à un contexte fonctionnel et l'usage de la violence est censé démontrer qu'aucune société ne peut exister hors d'un cadre autoritaire.

À mes yeux, le danger de ces identifications ne se trouve pas seulement dans la confusion qu'il introduit dans les problèmes politiques et dans l'atténuation des lignes de démarcation qui séparent le totalitarisme de toutes les autres formes de gouvernement.

Je ne crois pas que l'athéisme soit un substitut ou puisse remplir la même fonction qu'une religion, pas plus que je ne crois que la violence puisse devenir un substitut de l'autorité. Mais si nous suivons les exhortations des conservateurs qui, en ce moment, ont une assez bonne chance d'être entendues, je suis tout à fait convaincue que nous n'aurons pas de difficulté à produire de tels substituts, que nous utiliserons la violence et prétendrons avoir restauré l'autorité ou que notre redécouverte de l'utilité fonctionnelle de la religion produira un ersatz de religion — comme si notre civilisation n'était pas suffisamment encombrée de toutes sortes de pseudo-choses et de choses dépourvues de sens.

Comparées à ces théories, les distinctions entre les systèmes tyrannique, autoritaire et totalitaire que j'ai proposées ne sont pas historiques, si l'on entend par histoire non pas l'espace historique dans lequel certaines formes de gouvernement apparaissent comme des entités reconnaissables, mais le processus historique où tout peut toujours devenir quelque chose d'autre; et elles sont antifonctionnelles dans la mesure où le contenu du phénomène est supposé déterminer à la fois la nature du corps politique et ses fonctions dans la société, et non l'inverse. Politiquement parlant, elles ont tendance à supposer que dans le monde l'autorité s'est effacée presque jusqu'à disparaître, et cela non moins dans les systèmes prétendus autoritaires que dans le monde libre, et que la liberté — c'est-à-dire la liberté de mouvement des êtres humains — est menacée partout, même dans les sociétés libres, mais n'est radicalement abolie que dans les systèmes totalitaires et non dans les tyrannies et les dictatures.

C'est à la lumière de cette situation présente que je propose de soulever les questions suivantes: quelles étaient les expériences politiques qui correspondaient au concept d'autorité et dont il a surgi? Quelle est la nature d'un monde publico-politique constitué par

l'autorité ? Est-il vrai que l'affirmation platonico-aristotélécienne, selon laquelle toute communauté bien ordonnée est constituée de ceux qui gouvernent et de ceux qui sont gouvernés, a toujours été valable avant l'époque moderne ? Ou, en d'autres termes, quelle espèce de monde s'est achevée après que l'époque moderne a non seulement mis en question telle ou telle forme d'autorité dans des sphères différentes de l'existence, mais fait perdre complètement sa validité à tout le concept de l'autorité ?

II

L'autorité en tant que facteur premier, sinon décisif, dans les communautés humaines, n'a pas toujours existé, bien qu'elle puisse renvoyer à une longue histoire, et les expériences sur lesquelles ce concept est fondé ne sont pas nécessairement présentes dans tous les corps politiques. Le mot et le concept sont d'origine romaine. Ni la langue grecque, ni les diverses expériences politiques de l'histoire grecque ne montrent aucune connaissance de l'autorité et du genre de gouvernement qu'elle implique³. Cela est exprimé très clairement dans les philosophies de Platon et d'Aristote qui, dans des modes tout à fait différents, mais à partir des mêmes expériences politiques, ont essayé d'introduire quelque chose qui fût parent de l'autorité dans la vie publique de la polis grecque.

Il existait deux sortes de régimes auxquels ils pouvaient se référer et dont ils ont dérivé leur philosophie politique. L'un dont la connaissance leur venait du domaine publico-politique, et l'autre de la sphère privée de la famille grecque et de sa vie. Pour la polis, le gouvernement absolu signifiait la tyrannie, et les principales caractéristiques du tyran étaient qu'il gouvernait par la violence pure, qu'il devait être protégé du peuple par une garde personnelle et il exigeait de ses sujets

qu'ils s'occupent de leurs propres affaires et qu'ils lui laissent le soin du domaine public. Cette dernière caractéristique, dans l'opinion publique grecque signifiait qu'il détruisait complètement le domaine public de la polis — « une polis qui appartient à un seul homme n'est pas une polis⁴ » — et par là privait les citoyens de cette faculté politique qu'ils éprouvaient comme l'essence même de la liberté. Une autre expérience politique du besoin de commandement et d'obéissance aurait pu être fournie par l'expérience de l'état de guerre, où le danger et la nécessité de prendre et d'exécuter des décisions rapidement semble constituer une raison naturelle de l'établissement de l'autorité. Aucun de ces modèles politiques, pourtant, ne pouvait vraiment servir à cette fin. Le tyran demeurait pour Platon comme pour Aristote, le « loup à forme humaine » et le chef militaire était évidemment trop lié à une urgence temporaire pour pouvoir servir de modèle à une institution permanente.

À cause de cette absence d'une expérience politique valable sur laquelle fonder une exigence de gouvernement autoritaire, Platon et Aristote, quoique dans des modes très différents, durent s'appuyer sur des expériences de relations humaines tirées de la maison et de la vie de famille grecques, où le chef de famille gouvernait en « despote », avec un pouvoir incontesté sur les membres de sa famille et les esclaves de sa maison. Le despote, à la différence du roi, du βασιλεύς, qui avait été le meneur des chefs de famille et, comme *primus inter pares*, était par définition investi d'un pouvoir coercitif. Cependant, c'était précisément cette caractéristique qui rendait le despote impropre à des fins politiques; son pouvoir coercitif était incompatible non seulement avec la liberté des autres, mais aussi bien avec sa propre liberté. Partout où il gouvernait, il n'y avait qu'une relation, celle du maître et de ses esclaves. Et le maître, selon l'opinion commune des Grecs (qui avaient le bonheur d'ignorer encore la dialectique

hégélienne), n'était pas libre quand il vivait parmi ses esclaves ; sa liberté consistait en la possibilité qu'il avait de quitter complètement la sphère du foyer et d'évoluer parmi ses égaux, les hommes libres. Par conséquent, ni le despote ni le tyran, l'un évoluant parmi des esclaves, l'autre parmi des sujets, ne pouvaient être appelés hommes libres.

L'autorité implique une obéissance dans laquelle les hommes gardent leur liberté, et Platon espérait avoir trouvé une telle obéissance quand, dans sa vieillesse, il accorda aux lois cette excellence qui rendrait incontestable leur pouvoir sur le domaine public. Les hommes pouvaient au moins avoir l'illusion d'être libres parce qu'ils ne dépendaient pas d'autres hommes. Pourtant le pouvoir de ces lois était interprété d'une manière manifestement plus despotique qu'autoritaire, la preuve en est que Platon a été amené à parler d'elles en termes d'affaires privées domestiques et non en termes politiques, et à dire, probablement en paraphrasant le νόμος βασιλεὺς πάντων de Pindare («une loi règne sur tout») : νόμος δεσπότης τῶν ἀρχόντων, οἱ δὲ ἀρχοντες δοῦλοι τοῦ νόμου («la loi est le *despote* des chefs, et les chefs sont les *esclaves* de la loi⁵»). Chez Platon, le despotisme, qui avait son origine dans le foyer, et sa destruction concomitante du domaine politique tel que l'antiquité le comprenait, restèrent utopiques. Mais il est intéressant de remarquer que lorsque la destruction devint une réalité durant les derniers siècles de l'Empire romain, le changement fut annoncé par l'application au pouvoir public du terme *dominus* qui, à Rome (où la famille aussi était «organisée comme une monarchie⁶»), avait le même sens que le terme grec «despote». Caligula fut le premier empereur romain qui consentit à être appelé *dominus*, c'est-à-dire à recevoir un nom, «qu'Auguste et Tibère avaient encore refusé comme une malédiction et une insulte⁷», précisément parce qu'il impliquait un despotisme inconnu dans le

domaine politique, bien que trop familier dans le domaine privé du foyer.

Les philosophies politiques de Platon et d'Aristote ont dominé toute la pensée politique ultérieure, même quand leurs concepts ont été plaqués sur des expériences politiques aussi totalement différentes que celles des Romains. Si nous désirons non seulement envisager les expériences politiques effectives que recouvre le concept d'autorité — concept exclusivement romain, du moins sous son aspect positif — mais aussi comprendre l'autorité comme les Romains eux-mêmes l'ont déjà comprise théoriquement, la transformant en un élément de la tradition politique de l'Occident, il nous faudra nous intéresser brièvement aux traits de la philosophie politique grecque qui ont eu une influence si décisive sur sa formation.

La pensée grecque n'a nulle part approché d'aussi près le concept d'autorité que dans *La République* de Platon, où celui-ci confrontait la réalité de la polis au gouvernement utopique de la raison, dans la personne du philosophe-roi. Le motif pour établir la raison comme dirigeante dans le domaine de la politique était exclusivement politique, bien que l'espoir de voir la raison devenir peu à peu un instrument de coercition n'ait peut-être pas eu des conséquences moins décisives pour la tradition de la philosophie occidentale que pour la tradition de la politique occidentale. La ressemblance fatale entre le roi-philosophe de Platon et le tyran grec, comme le danger que ce gouvernement pouvait impliquer pour le domaine politique, ont été, semble-t-il, reconnus par Aristote⁸; mais que cette combinaison de la raison et du pouvoir ait aussi impliqué un danger pour la philosophie, cela n'a été indiqué, pour autant que je sache, que dans la réplique de Kant à Platon : « Il ne faut pas s'attendre que les rois philosophent ou que les philosophes deviennent rois, et il ne faut pas non plus le désirer parce que la possession du pouvoir corrompt inévitablement le libre jugement de la rai-

son⁹» — bien que cette réplique même n'aille pas au fond de la question.

La raison pour laquelle Platon voulait que les philosophes devinssent les maîtres de la cité se trouve dans le conflit entre les philosophes et la polis, ou dans l'hostilité de la polis à l'égard de la philosophie, hostilité qui probablement était restée en sommeil un certain temps avant de montrer, avec le procès et la mort de Socrate, qu'elle menaçait directement la vie du philosophe. Politiquement, la philosophie de Platon montre la rébellion du philosophe contre la polis. Le philosophe proclame sa volonté de gouverner, mais non pas tant dans l'intérêt de la politique et de la polis (bien qu'on ne puisse nier la motivation patriotique de Platon qui distingue sa philosophie de celle de ses successeurs dans l'antiquité) que dans l'intérêt de la philosophie et de la sécurité du philosophe.

Ce fut après la mort de Socrate que Platon commença à négliger la persuasion parce qu'elle était insuffisante pour diriger les hommes et à chercher quelque chose susceptible de les contraindre sans user de moyens externes de violence. Très tôt dans sa recherche, il a dû découvrir que la vérité, en tout cas les vérités que l'on nomme évidentes, contraignent l'esprit, et que cette contrainte, bien qu'elle n'ait pas besoin de violence pour être effective, est plus forte que la persuasion et l'argumentation. L'ennuyeux dans la coercition par la raison, cependant, c'est que seulement un petit nombre y est soumis, si bien que surgit le problème de savoir comment s'assurer que le grand nombre, les gens qui dans leur multitude même constituent le corps politique peuvent être soumis à la même vérité. Ici, assurément, il faut trouver d'autres moyens de coercition, et ici encore il faut éviter la contrainte par la violence si l'on ne veut pas détruire la vie politique telle que les Grecs la comprenaient¹⁰. C'est la difficulté centrale de la philosophie politique de Platon, et c'est resté une

aporie de toutes les tentatives pour établir une tyrannie de la raison. Dans *La République*, le problème est résolu par le mythe final des récompenses et des châtiements dans l'au-delà, mythe auquel Platon lui-même manifestement ne croyait pas et qu'il ne voulait pas non plus faire croire aux philosophes. Ce que l'allégorie de la caverne, au milieu de *La République* est pour le petit nombre ou pour le philosophe, le mythe de l'enfer à la fin l'est pour la multitude qui n'est pas capable d'accéder à la vérité philosophique. Dans *Les Lois*, Platon se débat avec le même problème, mais de la manière contraire; cette fois, il propose un substitut à la persuasion: une introduction aux lois, dans laquelle leur intention et leur but doivent être expliqués aux citoyens.

Dans ses efforts pour trouver un principe légitime de contrainte, Platon était guidé à l'origine par les modèles d'un grand nombre de relations existantes, comme celles qui existent entre le berger et son troupeau, le timonier d'un navire et les passagers, le médecin et le malade, ou celle entre le maître et l'esclave. Dans tous ces exemples, ou bien le savoir du spécialiste inspire confiance, de sorte que ni la force ni la persuasion ne sont nécessaires pour obtenir l'acquiescement, ou bien celui qui commande et celui qui obéit appartiennent à deux catégories d'êtres complètement différentes, dont l'une est déjà implicitement assujettie à l'autre, comme dans le cas du berger et de son troupeau ou du maître et de ses esclaves. Tous ces exemples sont empruntés à ce que les Grecs considéraient comme la sphère privée de la vie, ils reviennent maintes fois dans tous les grands dialogues politiques: *La République*, *Le Politique*, et *Les Lois*. Néanmoins, il est manifeste que la relation entre le maître et l'esclave a une importance spéciale. Le maître, d'après la discussion du *Politique*, sait ce qu'il faut faire et donne ses ordres, tandis que l'esclave les exécute et obéit; de la sorte, savoir quoi faire et le faire réellement deviennent des fonctions

séparées qui s'excluent l'une l'autre. Dans *La République*, ce sont les caractéristiques politiques de deux différentes classes d'hommes. Ce qui rend plausibles ces exemples, c'est l'inégalité naturelle qui règne entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent, et qui apparaît le mieux dans l'exemple du berger, où Platon lui-même conclut ironiquement que nul homme, mais un dieu seul pourrait avoir avec des humains la relation qu'a le berger avec son troupeau. Bien qu'il soit évident que Platon lui-même n'ait pas été satisfait de ces modèles, dans son dessein d'établir l'« autorité » du philosophe sur la polis, il y revint souvent, parce que c'est seulement dans ces cas d'inégalité flagrante que la domination pouvait s'exercer sans prise du pouvoir et sans la possession des moyens de la violence. Ce qu'il cherchait, c'était une relation où l'élément de contrainte résidât dans la relation elle-même antérieurement à l'expression effective du commandement : le malade se place sous l'autorité du médecin lorsqu'il tombe malade, et l'esclave tombe sous la domination de son maître lorsqu'il devient esclave.

Il est important d'avoir ces exemples présents à l'esprit pour comprendre quelle sorte de contrainte la raison, selon Platon, devait exercer dans les mains du roi-philosophe. Ici, il est vrai, le pouvoir contraignant ne réside pas dans la personne ou dans l'inégalité comme telle, mais dans les idées qui sont perçues par le philosophe. Ces idées peuvent être utilisées comme des mesures de la conduite humaine parce qu'elles transcendent la sphère des affaires humaines de la même manière qu'un mètre, étant à l'extérieur et au-delà de toutes les choses dont il peut mesurer la longueur, les transcende. Dans la parabole de la caverne de *La République*, le ciel des idées s'étend au-dessus de la caverne de l'existence humaine et peut donc devenir sa norme. Pourtant le philosophe qui abandonne la caverne pour le pur ciel des idées ne le fait pas à l'origine pour acquérir ces normes et apprendre l'« art de mesurer¹¹ » mais

pour contempler la vraie essence de l'être — βλέπειν εἰς τὸ ἀληθέστατον. L'élément fondamentalement autoritaire des idées, c'est-à-dire la qualité qui leur permet de régir et de contraindre n'est par conséquent pas du tout quelque chose qui aille de soi. Les idées deviennent des mesures seulement après que le philosophe a quitté le ciel lumineux des idées et est retourné à la caverne obscure de l'existence humaine. Dans cette partie de l'histoire, Platon touche à la raison la plus profonde du conflit entre le philosophe et la polis¹². Il dit la désorientation du philosophe dans les affaires humaines, ses yeux frappés d'aveuglement, l'embarras où le met son incapacité à communiquer ce qu'il a vu, et le danger réel que cela fait courir à sa vie. C'est dans cette difficulté que le philosophe a recours à ce qu'il a vu, aux idées, comme à des normes et à des mesures et finalement, craignant pour sa vie, les utilise comme instruments de domination.

Pour cette transformation des idées en mesures, Platon est aidé par une analogie qui vient de la vie pratique. Tous les arts et tous les métiers sont aussi guidés par des «idées», c'est-à-dire par les «formes» des objets, prises en vue par l'œil interne de l'artisan, qui les reproduit alors dans la réalité par imitation¹³. Cette analogie permet à Platon de comprendre le caractère transcendant des idées de la même manière que l'existence transcendante du modèle, qui a son lieu au-delà du processus de fabrication qu'il guide et peut donc devenir le critère de son succès ou de son échec. Les idées deviennent les normes inébranlables, «absolues» du comportement et du jugement politiques et moraux au sens où l'«idée» du lit en général est la norme pour fabriquer et apprécier la convenance de tous les lits particuliers fabriqués. Car il n'y a pas de grande différence entre utiliser les idées comme modèles et les utiliser, d'une manière un peu plus raide, comme des instruments de mesure réels du comportement, et Aristote, dans son premier dialogue, écrit

sous l'influence directe de Platon, compare déjà la « loi la plus parfaite », c'est-à-dire la loi qui s'approche le plus près possible de l'idée, avec « le fil à plomb, la règle, et le compas... [qui] sont éminents entre tous les outils¹⁴ ».

C'est seulement dans ce contexte que les idées se rapportent à la multitude des choses concrètes de la même manière qu'un mètre se rapporte à la multitude variée des choses mesurables, ou que la règle de la raison ou du sens commun se rapporte à la multitude variée des événements concrets qui peuvent être subsumés sous elle. Cet aspect de la doctrine platonicienne des idées a eu la plus grande influence sur la tradition occidentale, et même Kant, quoiqu'il ait eu un concept très différent et considérablement plus profond du jugement humain, a indiqué encore à l'occasion cette capacité de subsumer comme sa fonction essentielle. De même, la caractéristique essentielle des formes spécifiquement autoritaires de gouvernement — que la source de leur autorité, qui légitime l'exercice du pouvoir, doit être au-delà de la sphère du pouvoir et, comme la loi de la nature ou les commandements de Dieu, ne doit pas être créée par l'homme — remonte à cette applicabilité des idées dans la philosophie politique de Platon.

En même temps, l'analogie avec la fabrication, les arts et les métiers offre une occasion bienvenue de justifier le recours sans cela très douteux à des exemples et à des cas empruntés à des activités où sont requis une spécialisation et un savoir de spécialiste. Ici le concept de spécialiste fait son entrée pour la première fois dans le domaine de l'action politique, et la capacité de l'homme d'État à s'occuper des affaires humaines est comprise comme identique à la capacité du menuisier à fabriquer des meubles ou à celle du médecin à guérir la maladie. En rapport étroit avec ce choix des exemples et des analogies est l'élément de violence, qui est si manifeste dans la république utopique de Platon

et, de fait, ruine constamment son grand souci d'assurer une obéissance volontaire, c'est-à-dire d'établir un fondement solide pour ce que, depuis les Romains, nous appelons l'autorité. Platon résolut ce dilemme en évoquant, dans des histoires plutôt longues, un au-delà avec récompenses et châtiments dont il espérait que la multitude le prendrait à la lettre et dont il recommanda par conséquent l'usage au petit nombre à la fin de la plupart de ses dialogues politiques. Eu égard à l'énorme influence que ces mythes ont exercée sur les images de l'enfer dans la pensée religieuse, il n'est pas sans importance de remarquer qu'ils ont été forgés à l'origine dans des buts purement politiques. Chez Platon ils sont simplement un moyen ingénieux de forcer l'obéissance de ceux qui ne sont pas soumis au pouvoir de la raison, sans avoir effectivement recours à la violence physique.

Mais il est d'une importance plus grande dans notre contexte qu'un élément de violence soit inévitablement inhérent à toutes les activités du faire, du fabriquer, et du produire, c'est-à-dire à toutes les activités par lesquelles les hommes affrontent directement la nature, distinguées d'activités comme l'action et la parole qui sont essentiellement axées sur des êtres humains. L'édification de l'artifice humain implique toujours qu'on fasse violence à la nature — il faut tuer un arbre pour obtenir du bois de construction, et il faut faire violence à ce matériau pour fabriquer une table. Dans le petit nombre de cas où Platon marque une préférence dangereuse pour la forme tyrannique de gouvernement, il est porté à cette extrême par ses propres analogies. La tentation, évidemment, est encore plus forte pour lui, quand il évoque la bonne manière de fonder des communautés nouvelles, parce que cette fondation peut aisément être vue à la lumière d'un autre processus de « fabrication ». Si la république doit être faite par quelqu'un qui est l'équivalent politique d'un artisan ou d'un artiste, conformément à une τέχνη établie et aux règles

et mesures qui valent pour cet «art» particulier, le tyran est bien dans la position la meilleure pour réaliser ce dessein¹⁵.

Nous avons vu que, dans la parabole de la caverne, le philosophe quitte la caverne en quête de la véritable essence de l'Être sans aucune arrière-pensée quant à l'applicabilité de ce qu'il va chercher. Ce n'est que plus tard, quand il se trouve à nouveau prisonnier de l'obscurité et de l'incertitude des affaires humaines et se heurte à l'hostilité de ses semblables, qu'il commence à penser à sa «vérité» en termes de normes applicables au comportement d'autres personnes. Cette antinomie entre les idées comme essences vraies devant être contemplées et les idées comme mesures devant être appliquées¹⁶ est manifeste dans les deux idées entièrement différentes qui représentent l'idée la plus haute, l'idée unique à laquelle toutes les autres doivent leur existence. Nous trouvons chez Platon, d'une part, que cette idée suprême est celle du beau, par exemple dans *Le Banquet*, où elle constitue le degré le plus haut de l'échelle qui conduit à la vérité¹⁷, et dans *Phèdre*, où Platon parle de l'«ami de la sagesse ou de la beauté» comme si ces deux choses n'en faisaient qu'une en réalité parce que la beauté est ce qui «brille le plus» (le beau est ἐκφανέστατον) et par conséquent illumine tout le reste¹⁸; d'autre part que l'idée la plus haute est l'idée du bien, comme dans *La République*¹⁹. Manifestement le choix de Platon était fondé sur l'idéal courant du καλὸν κ'ἀγαθόν, mais il est frappant que l'idée du bien se trouve seulement dans le contexte strictement politique de *La République*. Si nous devons analyser les expériences philosophiques originelles sous-jacentes à la doctrine des idées (ce que nous ne pouvons faire ici), il apparaîtrait que l'idée du beau comme idée la plus haute reflétait ces expériences d'une manière bien plus adéquate que l'idée du bien. Même dans les premiers livres de *La République*²⁰, le philosophe est encore défini

comme un ami de la beauté, non du bien, et ce n'est que dans le sixième livre que l'idée du bien est introduite comme idée la plus haute. Car la fonction originelle des idées n'était pas de gouverner ou de déterminer autrement le chaos des affaires humaines, mais, dans une « lumière éclatante », d'illuminer leurs ténèbres. En tant que telles, les idées n'ont absolument rien à faire avec la politique, l'expérience politique et le problème de l'action, mais concernent exclusivement la philosophie, l'expérience de la contemplation, et la quête de l'« être véritable des choses ». C'est précisément le fait de gouverner, de mesurer, de subsumer et de régler qui est entièrement étranger aux expériences sous-jacentes à la doctrine des idées dans sa conception originelle. Il semble que Platon fut le premier à trouver à redire à la « non-pertinence » politique de sa nouvelle doctrine, et il essaya de modifier la doctrine des idées afin de la rendre utilisable pour une théorie de la politique. mais l'utilité ne put être sauvée que par l'idée du bien, puisque « bien » veut toujours dire, dans le vocabulaire grec « bon pour » ou « apte à ». Si l'idée la plus haute, à laquelle toutes les autres idées doivent participer pour être vraiment des idées, est l'idée d'adéquation, alors les idées sont applicables par définition, et dans les mains du philosophe, l'expert en idées, elles peuvent devenir des règles et des normes ou, comme plus tard dans *Les Lois*, elles peuvent devenir des lois. La différence est négligeable. Ce qui dans *La République* est encore de la part du philosophe, du roi-philosophe, une prétention à gouverner directe et personnelle est devenu dans *Les Lois* prétention impersonnelle de la raison à la domination.) La conséquence réelle de cette interprétation politique de la doctrine des idées serait que ni l'homme ni un dieu n'est la mesure de toutes choses, mais le bien lui-même — conséquence qu'apparemment Aristote, et non Platon, tira dans l'un de ses premiers dialogues²¹.

Pour notre propos, il est essentiel de se souvenir que l'élément de domination, tel qu'il est reflété dans notre concept actuel de l'autorité si considérablement influencé par la pensée platonicienne, peut être reconduit à un conflit entre la philosophie et la politique, mais non à des expériences spécifiquement politiques, c'est-à-dire à des expériences provenant immédiatement du domaine des affaires humaines. On ne peut comprendre Platon sans garder présent à l'esprit à la fois sa réaffirmation insistante du peu d'importance philosophique de ce domaine, dont il a toujours prévenu qu'il ne fallait pas le prendre trop au sérieux, et le fait que lui-même, à la différence de presque tous les philosophes qui sont venus après lui, a pris encore au sérieux les affaires humaines au point de changer le centre même de sa pensée afin de la rendre applicable à la politique. Et c'est cette ambivalence plutôt qu'un quelconque exposé en forme de sa nouvelle doctrine des idées qui constitue le véritable contenu de la parabole de la caverne dans *La République*, qui, après tout, a pour contexte un dialogue strictement politique visant à découvrir la meilleure forme de gouvernement. Au milieu de cette recherche, Platon raconte sa parabole, qui se révèle être l'histoire du philosophe dans ce monde, comme s'il avait eu l'intention d'écrire la biographie concentrée *du* philosophe. C'est pourquoi la recherche de la meilleure forme de gouvernement se révèle être la recherche du meilleur gouvernement pour les philosophes, qui se révèle à son tour être un gouvernement où les philosophes sont devenus les gouvernants de la cité — solution point trop surprenante pour des gens qui avaient été témoins de la vie et de la mort de Socrate.

Cependant, il fallait justifier le gouvernement du philosophe, et il pouvait être justifié seulement si la vérité du philosophe possédait une validité pour ce domaine des affaires humaines dont le philosophe avait à se détourner pour la percevoir. Dans la mesure où le

philosophe n'est rien que philosophe, sa quête s'achève avec la contemplation de la plus haute vérité qui, puisqu'elle illumine tout le reste, est aussi la plus haute beauté; mais dans la mesure où le philosophe est un homme parmi les hommes, un mortel parmi les mortels, et un citoyen parmi les citoyens, il doit reprendre sa vérité et la transformer en un jeu de règles, transformation par la vertu de laquelle il peut alors exiger de devenir un gouvernant réel — le roi-philosophe. La vie de la multitude de la caverne sur laquelle le philosophe a établi sa domination n'est pas caractérisée par la contemplation mais par la λέξις, par la parole, et par la πράξις, par l'action. Il est donc caractéristique que dans la parabole de la caverne Platon dépeigne la vie des habitants comme s'ils ne s'intéressaient eux aussi qu'à la vision : d'abord à la vision des images sur l'écran, puis à celle des choses elles-mêmes dans la pauvre lumière du feu de la caverne; et, finalement, ceux qui veulent voir la vérité elle-même doivent quitter complètement le monde commun de la caverne et se lancer spontanément dans leur nouvelle aventure.

En d'autres termes, tout le domaine des affaires humaines est vu dans la perspective d'une philosophie qui présuppose que même ceux qui habitent la caverne des affaires humaines sont humains dans la seule mesure où eux aussi désirent voir, bien qu'ils restent trompés par des ombres et des images. Et le gouvernement du roi-philosophe, c'est-à-dire la domination des affaires humaines par quelque chose d'extérieur à leur domaine, est justifié non seulement par une priorité absolue du voir sur l'agir, de la contemplation sur la parole et sur l'action, mais aussi par la conviction fondamentale que ce qui rend les hommes humains est le besoin de voir. Par conséquent, l'intérêt du philosophe et l'intérêt de l'homme *qua* homme coïncident; les deux demandent que les affaires humaines, résultats de la parole et de l'action, n'acquiescent pas une

dignité propre mais soient soumises à la domination de quelque chose d'autre.

III

La dichotomie entre la vision de la vérité dans la solitude et le retrait, et le fait d'être pris dans les rapports et la relativité des affaires humaines a fait autorité pour la tradition de la pensée politique. Elle se trouve exprimée avec le plus de force dans la parabole platonicienne de la caverne, et l'on est donc d'une certaine manière tenté de voir son origine dans la doctrine platonicienne des idées. Mais historiquement elle ne dépendit pas d'une acceptation de cette doctrine, mais, bien plutôt, d'une attitude que Platon exprima seulement une fois, presque fortuitement, dans une remarque incidente qu'Aristote cita plus tard presque littéralement dans une phrase célèbre de la *Métaphysique* : le début de toute philosophie est θαυμάζειν, l'étonnement devant tout ce qui est en tant qu'il est. Plus que toute autre chose, la « théorie » grecque est la prolongation et la philosophie grecque l'articulation et la conceptualisation de cet étonnement initial. La capacité de s'étonner, voilà ce qui sépare le petit nombre de la multitude, et le fait de se consacrer à l'étonnement est ce qui l'éloigne des affaires des hommes. C'est pourquoi Aristote, sans accepter la doctrine platonicienne des idées et en rejetant même l'état idéal de Platon, suivit encore en fin de compte celui-ci non seulement en séparant un « mode de vie théorique » (βίος θεωρητικός) d'une vie consacrée aux affaires humaines (βίος πολιτικός) — le premier à établir une hiérarchie de ces modes de vie avait été Platon dans son *Phèdre* — mais en acceptant comme allant de soi la hiérarchie impliquée par cette séparation. L'important dans notre contexte n'est pas seulement que la pensée était censée dominer l'action, prescrire des principes à l'action de

sorte que les règles de celle-ci étaient invariablement dérivées des expériences de celle-là, mais que, par le moyen des βίολ, de l'identification d'activités avec des modes de vie, le principe de domination était établi entre les hommes aussi bien. Historiquement, cela devint la marque de la philosophie politique de l'école socratique, et l'ironie de cette évolution est probablement que c'était précisément cette dichotomie entre la pensée et l'action que Socrate avait crainte et tenté d'empêcher dans la polis.

Aussi est-ce dans la philosophie politique d'Aristote que nous trouvons la seconde tentative pour établir un concept d'autorité en termes de dirigeants et de dirigés; ce fut tout aussi important pour le développement de la tradition de la pensée politique, bien qu'Aristote ait eu recours à une approche fondamentalement différente. Pour lui la raison n'a pas des traits dictatoriaux ni tyranniques, il n'y a pas de roi-philosophe pour régler une fois pour toutes les affaires humaines. Sa raison pour maintenir que « tout corps politique est composé de ceux qui commandent et de ceux qui sont commandés » ne dérive pas de la supériorité du spécialiste sur le profane, et il est trop conscient de la différence entre l'action et la fabrication pour emprunter ses exemples à la sphère de la fabrication. Aristote, à ma connaissance, fut le premier à faire appel, afin d'établir la domination dans le maniement des affaires humaines, à la « nature », qui « a institué la différence... entre les jeunes et les vieux, destinés les uns à être commandés et les autres à commander²² ».

La simplicité de cet argument est d'autant plus trompeuse que des siècles de répétition l'ont dégradé jusqu'à le transformer en platitude. C'est peut-être la raison pour laquelle on oublie habituellement qu'il contredit d'une manière flagrante la définition aristotélicienne de la polis telle qu'elle est aussi donnée dans la *Politique*: « La polis est une communauté d'égaux en vue d'une vie qui soit potentiellement la

meilleure²³, » Manifestement la notion de domination dans la polis était si peu convaincante pour Aristote lui-même que lui, l'un des grands penseurs les plus cohérents et les moins contradictoires, ne se sentit pas particulièrement lié par son propre argument. Il ne faut donc pas être surpris en lisant au début des *Économiques* (traité pseudo-aristotélicien, mais écrit par l'un de ses plus proches disciples) que la différence essentielle entre une communauté politique (la πόλις) et une maisonnée privée (l'οἰκία) est que cette dernière constitue une « monarchie », le gouvernement d'un seul homme, tandis que la polis, au contraire, « est composée de nombreux dirigeants²⁴ ». Pour comprendre cette caractérisation, il faut se rappeler en premier lieu que les mots « monarchie » et « tyrannie » étaient utilisés comme des synonymes et s'opposaient clairement à la royauté ; en second lieu, que le caractère de la polis comme « composée de nombreux dirigeants » n'a rien à voir avec les diverses formes de gouvernement qu'on oppose habituellement au pouvoir d'un seul, telles que l'oligarchie, l'aristocratie, ou la démocratie. Les « nombreux dirigeants » dans ce contexte sont les chefs de famille, qui se sont établis comme « monarques » chez eux avant de s'assembler pour constituer le domaine publico-politique de la cité. La domination elle-même et la distinction entre ceux qui dirigent et ceux qui sont dirigés appartiennent à une sphère qui précède le domaine politique, et ce qui distingue celui-ci de la sphère « économique » de la maisonnée est que la polis est basée sur le principe d'égalité et ne connaît aucune différenciation entre les dirigeants et les dirigés.

En distinguant ainsi entre ce que nous appellerions aujourd'hui le domaine privé et le domaine public, Aristote se borne à exprimer l'opinion publique courante des Grecs, selon laquelle « chaque citoyen appartient à deux ordres d'existence », parce que la « polis donne à chaque individu... outre sa vie privée une sorte de seconde vie, son *bios politikos*²⁵ ». (Le dernier Aris-

tote l'appela la « vie bonne », et redéfinit son contenu ; seule cette définition, non la différenciation elle-même, se trouva en conflit avec l'opinion grecque commune.) Les deux ordres étaient des formes du vivre-ensemble des hommes, mais seule la communauté domestique était concernée par le maintien en vie comme tel et la satisfaction des nécessités physiques (ἀναγκαῖα) qu'impliquaient la conservation de la vie individuelle et la garantie de la survie de l'espèce. Dans une différence caractéristique avec l'approche moderne, le souci de la conservation de la vie, celle de l'individu et celle de l'espèce, appartenaient exclusivement à la sphère privée du ménage, tandis que dans la polis l'homme apparaissait κατ' ἀριθμόν, comme une personnalité individuelle, dirions-nous aujourd'hui²⁶. En tant qu'êtres vivants soucieux de la conservation de la vie, les hommes sont affrontés à la nécessité et conduits par elle. La nécessité doit être maîtrisée avant que puisse commencer la « bonne vie » politique, et elle peut être maîtrisée seulement par la domination. C'est pourquoi la liberté de la « vie bonne » repose sur la domination de la nécessité.

La maîtrise de la nécessité a donc pour but la prise en main des nécessités de la vie qui contraignent les hommes et les tiennent en leur pouvoir. Mais une telle domination ne peut être réalisée qu'en commandant et en faisant violence aux autres qui, comme esclaves, dispensent les hommes libres d'être eux-mêmes contraints par la nécessité. L'homme libre, le citoyen d'une polis, n'est ni contraint par les nécessités physiques de la vie ni soumis à la domination instituée des autres. Lui, non seulement ne doit pas être un esclave, mais il doit posséder des esclaves et les commander. La liberté du domaine politique commence après que toutes les nécessités élémentaires de la vie pure et simple ont été maîtrisées par la domination, de sorte que la domination et la sujétion, le commandement et l'obéissance, le fait de diriger et d'être dirigé, sont des condi-

tions préliminaires pour l'établissement du domaine politique précisément parce qu'elles ne sont pas son contenu.

Il est hors de doute qu'Aristote, comme Platon avant lui, entendait introduire une espèce d'autorité dans le maniement des affaires publiques et dans la vie de la polis, et assurément pour de très bonnes raisons politiques. Pourtant, lui aussi dut recourir à une espèce de solution de fortune pour rendre plausible l'introduction dans le domaine politique d'une distinction entre les gouvernants et les gouvernés, entre ceux qui commandent et ceux qui obéissent. Et lui aussi ne put emprunter ses exemples et ses modèles qu'à une sphère prépolitique, au domaine privé de la maisonnée et aux expériences d'une économie d'esclavage. Cela le conduit à des affirmations manifestement contradictoires, dans la mesure où il superpose aux actions et à la vie dans la polis ces normes qui, comme il l'explique ailleurs, sont valables seulement pour le comportement et la vie dans la communauté du ménage. La non-cohérence de cette entreprise apparaît déjà si l'on considère seulement le célèbre exemple de la *Politique* mentionné plus haut, où la différenciation entre les dirigeants et les dirigés est dérivée de la différence naturelle entre les jeunes et les vieux. Car cet exemple est en lui-même éminemment impropre à prouver l'argument d'Aristote. La relation entre les vieux et les jeunes est pédagogique par essence, et dans cette éducation rien de plus n'est impliqué que la formation des dirigeants futurs par les dirigeants présents. Si la domination en général joue un rôle ici, il s'agit de quelque chose de tout à fait différent des formes politiques de la domination, non seulement parce qu'elle est limitée dans le temps et l'intention, mais parce qu'elle se produit entre des gens qui sont potentiellement égaux. Cependant la substitution de l'éducation à la domination a des conséquences de la plus grande portée. Sur ses bases, les dirigeants se sont posés comme des éducateurs et les éducateurs ont

été accusés de diriger. Alors, comme aujourd'hui, rien n'est plus problématique que la pertinence politique d'exemples empruntés au champ de l'éducation. Dans le domaine politique on a toujours affaire à des adultes qui ont passé l'âge de l'éducation à proprement parler, et la politique ou le droit de participer au maniement des affaires publiques, commence précisément quand l'éducation est achevée. (L'éducation des adultes, individuelle ou collective, peut être d'une grande importance pour la formation de la personnalité, son plein développement ou son plus grand enrichissement, mais elle est politiquement irrelevante à moins que son but ne soit de satisfaire à des exigences techniques non acquises dans la jeunesse pour telle ou telle raison et dont il est besoin pour participer aux affaires publiques.) À l'inverse, dans l'éducation, on a toujours affaire à des gens qui ne peuvent encore être admis à la politique et à l'égalité parce qu'ils sont en train d'y être préparés. L'exemple d'Aristote est cependant plein de sens parce qu'il est vrai que la nécessité de l'« autorité » est plus plausible et évidente dans l'élevage de l'enfant et dans l'éducation que nulle part ailleurs. C'est pourquoi il est si caractéristique de notre temps de vouloir extirper jusqu'à cette forme extrêmement limitée et politiquement sans importance de l'autorité.

Politiquement, l'autorité ne peut acquérir un caractère pédagogique que si l'on présume avec les Romains qu'en toutes circonstances les ancêtres représentent l'exemple de la grandeur pour chaque génération successive, qu'ils sont les *maiores*, les plus grands, par définition. Partout où le modèle de l'éducation par l'autorité, sans cette conviction fondamentale, a été plaqué sur le domaine de la politique (et cela s'est produit assez souvent et est encore un élément principal du raisonnement conservateur), il a servi essentiellement à couvrir une prétention réelle ou projetée à la domination et a prétendu éduquer alors qu'en réalité il voulait dominer.

Les efforts grandioses de la philosophie grecque pour trouver un concept de l'autorité qui empêcherait la détérioration de la polis et sauvegarderait la vie du philosophe échouèrent du fait que dans le domaine de la vie politique grecque il n'y avait pas une connaissance de l'autorité basée sur une expérience politique immédiate. C'est pourquoi tous les prototypes par lesquels les générations suivantes comprirent le contenu de l'autorité étaient tirés d'expériences spécifiquement non politiques, prenant racine ou bien dans la sphère de la « fabrication » et des arts, où il doit y avoir des spécialistes et où l'aptitude est le plus haut critère, ou dans la communauté privée de la maisonnée. C'est précisément dans cet aspect politiquement déterminé que la philosophie de l'école socratique a exercé son plus grand impact sur notre tradition. Aujourd'hui encore nous croyons qu'Aristote a défini l'homme essentiellement comme un être politique doué de parole ou de raison, ce qu'il a fait seulement dans un contexte politique, ou que Platon a exposé la signification originelle de sa doctrine des idées dans *La République* où, au contraire, il l'a changée pour des raisons politiques. Malgré la grandeur de la philosophie politique grecque, on peut douter qu'elle aurait perdu le caractère utopique qui lui était inhérent si les Romains, dans leur recherche infatigable de la tradition et de l'autorité, n'avaient pas décidé de la reprendre et de la reconnaître comme leur plus haute autorité dans toutes les choses de la théorie et de la pensée. mais ils ne furent capables d'accomplir cette intégration que parce qu'à la fois l'autorité et la tradition avaient déjà joué un rôle décisif dans la vie politique de la République romaine.

IV

Au cœur de la politique romaine, depuis le début de la république jusqu'à la fin de l'ère impériale, se tient la

conviction du caractère sacré de la fondation, au sens où une fois que quelque chose a été fondé il demeure une obligation pour toutes les générations futures. S'engager dans la politique voulait dire d'abord et avant tout conserver la fondation de la cité de Rome. C'est la raison pour laquelle les Romains furent incapables de répéter la fondation de leur première polis dans l'établissement de colonies, mais furent capables d'ajouter à la fondation originelle jusqu'à ce que toute l'Italie, et, par la suite, tout le monde occidental fussent unifiés et administrés par Rome, comme si le monde entier n'était rien d'autre qu'un arrière-pays romain. Du commencement à la fin, les Romains furent liés à la localité spécifique de cette cité unique, et, à la différence des Grecs, ils ne pouvaient dire aux moments de crise ou de surpopulation : « Allez fonder une cité nouvelle, car où que vous serez vous serez toujours une polis. » Non les Grecs, mais les Romains, furent réellement enracinés dans le sol, et le mot *patria* dérive son plein sens de l'histoire romaine. La fondation d'un nouveau corps politique — pour les Grecs expérience presque banale — devint pour les Romains le début central, décisif, irrépérable de toute leur histoire, un événement unique. Et les divinités les plus profondément romaines étaient Janus, la déesse du commencement, avec laquelle, pour ainsi dire, nous commençons encore notre année, et Minerve, la déesse du souvenir.

La fondation de Rome — *tanta molis erat Romanam condere gentem* (« si grand étaient l'effort et la peine pour fonder le peuple romain »), comme Virgile résume le thème à jamais présent de *L'Énéide* que toute errance et souffrance atteignent leur fin et leur but *dum conderet urbem* (« qu'il puisse fonder la cité ») — cette fondation et l'expérience également non grecque de la sainteté de la maison et du foyer, comme si homériquement parlant l'esprit d'Hector avait survécu à la chute de Troie et ressuscité sur la terre italienne, forme le contenu profondément politique de la religion romaine.

En opposition à la Grèce, où la piété dépendait de la présence révélée et immédiate des dieux, ici religion voulait dire littéralement *re-ligare*²⁷ : être lié en arrière, obligé à l'effort énorme, presque surhumain et par conséquent toujours légendaire pour poser les fondations, édifier la pierre d'angle, fonder pour l'éternité²⁸. Être religieux voulait dire être lié au passé, et Tite-Live, le grand transcripteur des événements passés, pouvait donc dire : *Mihi vetustas res scribenti nescio quo pacto antiquus fit animus et quaedam religio tenet* (« Tandis que je couche par écrit ces événements antiques je ne sais par quelle attache mon esprit devient vieux et quelque *religio* [me] tient²⁹. ») Ainsi l'activité religieuse et l'activité politique pouvaient être considérées comme presque identiques, et Cicéron pouvait dire : « En aucun autre domaine l'excellence humaine n'approche d'aussi près les voies des dieux (*numen*) que dans la fondation de communautés nouvelles et dans la conservation de communautés déjà fondées³⁰. » Le pouvoir de la fondation elle-même était religieux, car la cité offrait aussi un foyer permanent aux dieux du peuple — autre différence avec la Grèce, dont les dieux protégeaient les cités des mortels et résidaient à l'occasion chez eux mais avaient leur propre séjour, loin des demeures des hommes, sur le mont Olympe.

C'est dans ce contexte que son originellement apparut le mot et le concept d'autorité. Le mot *auctoritas* dérive du verbe *augere*, « augmenter », et ce que l'autorité ou ceux qui commandent augmentent constamment : c'est la fondation. Les hommes dotés d'autorité étaient les anciens, le Sénat ou les *patres*, qui l'avaient obtenue par héritage et par transmission de ceux qui avaient posé les fondations pour toutes les choses à venir, les ancêtres, que les Romains appelaient pour cette raison les *maiores*. L'autorité des vivants était toujours dérivée, dépendante des *auctores imperii Romani conditoresque*, selon la formule de Pline, de l'autorité des fondateurs, qui n'étaient plus parmi les vivants.

L'autorité, au contraire du pouvoir (*potestas*), avait ses racines dans le passé, mais ce passé n'était pas moins présent dans la vie réelle de la cité que le pouvoir et la force des vivants. *Moribus antiquis res stat Romana virisque*, selon les mots d'Ennius.

Pour comprendre plus concrètement ce que voulait dire le fait de détenir l'autorité, il n'est pas inutile de remarquer que le mot *auctores* peut être utilisé comme le contraire de *artifices*, qui désigne les constructeurs et fabricateurs effectifs, et cela précisément quand le mot *auctor* signifie la même chose que notre « auteur ». Qui, demande Pline à propos d'un nouveau théâtre, faut-il admirer le plus, le constructeur ou l'auteur, l'inventeur ou l'invention? — voulant dire, bien sûr, le dernier dans les deux cas. L'auteur dans ce cas n'est pas le constructeur mais celui qui a inspiré toute l'entreprise et dont l'esprit, par conséquent, bien plus que l'esprit du constructeur effectif, est représenté dans la construction elle-même. À la différence de l'*artifex*, qui l'a seulement faite, il est le véritable « auteur » de la construction, à savoir son fondateur; avec elle il est devenu un « augmentateur » de la cité.

Pourtant la relation entre *auctor* et *artifex* n'est aucunement la relation (platonicienne) entre le maître qui donne des ordres et le serviteur qui les exécute. La caractéristique la plus frappante de ceux qui sont en autorité est qu'ils n'ont pas de pouvoir. *Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit*, « tandis que le pouvoir réside dans le peuple, l'autorité appartient au Sénat³¹ ». Parce que l'« autorité », l'augmentation que le Sénat doit ajouter aux décisions politiques, n'est pas le pouvoir, elle nous paraît curieusement insaisissable et intangible, ayant à cet égard une ressemblance frappante avec la branche judiciaire du gouvernement de Montesquieu, dont il disait la puissance « *en quelque façon nulle** », et qui constitue néanmoins la plus haute auto-

* En français dans le texte (*N.d.T.*).

rité dans les gouvernements constitutionnels³². Mommsen l'appelait « plus qu'un conseil et moins qu'un ordre, un avis auquel on ne peut passer outre sans dommage » ; cela signifie que « la volonté et les actions du peuple sont, comme celles des enfants, exposées à l'erreur et aux fautes et demandent donc une "augmentation" et une confirmation de la part du conseil des anciens³³ ». Le caractère autoritaire de l'« augmentation » des anciens se trouve dans le fait qu'elle est un simple avis, qui n'a besoin pour se faire entendre ni de prendre la forme d'un ordre, ni de recourir à la contrainte extérieure³⁴.

La force liante de cette autorité est en rapport étroit avec la force religieusement liante des *auspices*, qui, à la différence de l'oracle grec, n'indiquent pas le cours objectif des événements futurs mais révèlent simplement l'approbation ou la désapprobation des dieux quant aux décisions prises par les hommes³⁵. Les dieux aussi ont de l'autorité chez les hommes, plus qu'un pouvoir sur eux ; ils « augmentent » et confirment les actions humaines mais ne les commandent pas. Et de même qu'on assignait pour origine à « tous les *auspices* » le grand signe par lequel les dieux donnèrent à Romulus l'autorité pour fonder la cité³⁶, de même toute autorité dérive de cette fondation, reliant tout acte au début sacré de l'histoire romaine, ajoutant, pour ainsi dire, à tout moment singulier le poids entier du passé. La *gravitas*, aptitude à porter ce poids, devint le trait éminent du caractère romain, de même que le Sénat, représentation de l'autorité dans la république, put fonctionner — comme dit Plutarque (*Vie de Lycurgue*) — comme « un poids central, comme le lest dans un navire, qui tient toujours les choses dans un juste équilibre ».

Aussi les précédents, les actions des ancêtres et la coutume qu'elles engendraient, étaient toujours liants³⁷. Tout ce qui arrivait était transformé en un exemple, et l'*auctoritas maiorum* s'identifia aux modèles autoritaires de la conduite présente des hommes, à la norme

politique morale comme telle. C'est aussi pourquoi la vieillesse, distinguée par les Romains du pur et simple âge adulte, était vue comme le moment qui contient l'acmé de la vie humaine ; non pas tant à cause de la sagesse et de l'expérience accumulées qu'à cause de la plus grande proximité du vieillard aux ancêtres et au passé. Contrairement à notre concept d'une maturité orientée vers l'avenir, les Romains pensaient que la maturité était dirigée vers le passé. Si l'on veut rapporter cette attitude à l'ordre hiérarchique établi par l'autorité et se représenter cette hiérarchie dans l'image familière de la pyramide, c'est comme si la pyramide n'avait pas son sommet dans la hauteur d'un ciel situé au-dessus (ou, comme dans le christianisme, au-delà) de la terre, mais dans la profondeur d'un passé terrestre.

C'est dans ce contexte essentiellement politique que le passé était sanctifié par la tradition. La tradition préservait le passé en transmettant d'une génération à la suivante le témoignage des ancêtres, qui, les premiers, avaient été les témoins et les créateurs de la fondation sacrée et l'avaient ensuite augmentée par leur autorité à travers les siècles. Aussi longtemps que cette tradition restait ininterrompue, l'autorité demeurait inviolée ; et agir sans autorité et sans tradition, sans normes et modèles admis, consacrés par le temps, sans l'aide de la sagesse des pères fondateurs, était inconcevable. La notion d'une tradition spirituelle et de l'autorité dans les choses de la pensée et dans les idées est ici tirée du domaine politique, et, par conséquent, essentiellement dérivée — tout comme la conception platonicienne du rôle de la raison et des idées dans la politique était tirée du domaine philosophique et se trouva dérivée dans le domaine des affaires humaines. Mais le fait historiquement capital est que les Romains pensèrent avoir besoin aussi de pères fondateurs et d'exemples autoritaires dans les choses de la pensée et dans les idées, et admirèrent les grands « ancêtres » grecs comme leurs autorités pour la théorie, la philosophie, et la poé-

sie. Les grands auteurs grecs devinrent des autorités dans les mains des Romains, non dans celles des Grecs. La manière dont Platon et d'autres avant lui avaient traité Homère, « l'éducateur de toute l'Hellade », était inconcevable à Rome, et un philosophe romain n'aurait pas osé « lever la main contre son père [spirituel] », comme Platon dit de lui-même (dans *Le Sophiste*) quand il rompit avec la doctrine de Parménide.

De même que le caractère dérivé de l'applicabilité des idées à la politique n'a pas empêché la pensée politique platonicienne de devenir l'origine de la théorie politique occidentale, de même le caractère dérivé de l'autorité et de la tradition dans les choses de l'esprit ne les a pas empêchées de devenir les traits dominants de la pensée philosophique occidentale pendant la plus grande partie de notre histoire. Dans les deux cas l'origine politique et les expériences politiques sous-jacentes aux théories étaient oubliées, oublié le conflit originel entre la politique et la philosophie, entre le citoyen et le philosophe, non moins que l'expérience de la fondation où la trinité romaine de la religion, de l'autorité et de la tradition avait sa source légitime. La vigueur de cette trinité résidait dans la force liante d'un commencement autoritaire auquel des liens « religieux » rattachaient les hommes au moyen de la tradition. La trinité romaine non seulement survécut à la transformation de la République en l'Empire, mais pénétra partout où la *pax romana* créa la civilisation occidentale sur des fondations romaines.

La vigueur et la résistance extraordinaires de cet esprit romain — c'est-à-dire la solidité extraordinaire du principe de la fondation pour la création de corps politiques — furent soumises à une épreuve décisive et firent leurs preuves d'éclatante manière après le déclin de l'Empire romain, quand l'héritage politique et spirituel de Rome passa à l'Église chrétienne. Confrontée à cette tâche réellement mondaine, l'Église devint si « romaine » et s'adapta si parfaitement à la pensée

romaine dans les choses de la politique qu'elle fit de la mort et de la résurrection du Christ la pierre angulaire d'une nouvelle fondation, et érigea sur cette fondation une institution humaine nouvelle d'une stabilité fantastique. Ainsi, après que Constantin le Grand eut fait appel à l'Église pour assurer à l'Empire déclinant la protection du « Dieu le plus puissant », l'Église finit par être en mesure de venir à bout des tendances antipolitiques et anti-institutionnelles de la foi chrétienne qui avaient causé tant de difficultés dans les siècles antérieurs, et qui sont si manifestes, et apparemment si insurmontables dans le Nouveau-Testament et dans les premiers écrits chrétiens. La victoire de l'esprit romain est vraiment presque un miracle, en tout cas, elle seule permit à l'Église « d'offrir aux hommes, dans l'appartenance à l'Église, ce sens de la citoyenneté que ni Rome ni la municipalité ne pouvaient plus leur offrir³⁸ ». Cependant, de même que la politisation platonicienne des idées changea la philosophie occidentale et détermina le concept philosophique de raison, de même la politisation de l'Église changea la religion chrétienne. La base de l'Église comme communauté de croyants et institution publique n'était plus la foi chrétienne en la résurrection (bien que cette foi demeurât son contenu) ou l'obéissance hébraïque aux commandements de Dieu ; il s'agissait plutôt de témoigner de la vie, de la naissance, de la mort et de la résurrection de Jésus de Nazareth en tant qu'événement historique³⁹. Comme témoins de cet événement les Apôtres purent devenir les « pères fondateurs » de l'Église dont elle dérivait son autorité aussi longtemps qu'elle en transmettait le témoignage de génération en génération au moyen de la tradition. C'est seulement quand cela se fut produit, est-on tenté de dire, que la foi chrétienne devint une « religion », non seulement au sens post-chrétien mais au sens antique aussi bien ; alors seulement, en tout cas, tout un monde — dans la mesure où un monde se distingue de simples groupes de croyants, quelque exten-

sion qu'ils aient pu avoir — a pu devenir chrétien. L'esprit romain a pu survivre à l'écroulement de l'Empire romain parce que ses ennemis les plus puissants, ceux qui avaient lancé, pour ainsi dire, une malédiction sur tout le domaine des affaires publiques mondaines et juré de vivre dans le retrait — découvrirent dans leur propre foi quelque chose qui pouvait être compris aussi comme un événement mondain et pouvait être transformé en un nouveau commencement terrestre, auquel le monde était une fois de plus relié (*religare*) dans un mélange curieux de nouvelle et de vieille crainte religieuse. Cette transformation fut dans une large mesure accomplie par saint Augustin, le seul grand philosophe que les Romains eurent jamais. Car le pivot de sa philosophie, *Sedis animi est in memoria* (« Le siège de l'esprit est dans la mémoire ») est précisément cette articulation conceptuelle de l'expérience spécifiquement romaine que les Romains eux-mêmes, écrasés qu'ils étaient par la philosophie et les concepts grecs, ne menèrent jamais à bien.

Grâce au fait que la fondation de la cité de Rome fut répétée dans la fondation de l'Église catholique, quoique, bien sûr, avec un contenu radicalement différent, la trinité romaine de la religion, de l'autorité et de la tradition put être reprise par l'ère chrétienne. Le signe le plus visible de cette continuité est peut-être que l'Église, quand elle se lança au ^{ve} siècle dans sa grande carrière politique, adopta immédiatement la distinction romaine entre l'autorité et le pouvoir, revendiquant pour elle-même la vieille autorité du Sénat et abandonnant le pouvoir — qui dans l'Empire romain n'était plus aux mains du peuple mais avait été monopolisé par la maison impériale — aux princes du monde. Ainsi, à la fin du ^{ve} siècle, le pape Gélase I^{er} pouvait écrire à l'empereur Anastase I^{er} : « Deux sont les choses par lesquelles ce monde est principalement gouverné : l'autorité sacrée des papes et le pouvoir royal⁴⁰. » Le résultat de cette continuité de l'esprit romain dans l'histoire de

l'Occident fut double. D'une part, le miracle de la permanence se répéta une fois de plus; car à l'intérieur du cadre de notre histoire la longévité et la continuité de l'Église comme institution publique peut être comparée seulement avec les mille ans de l'histoire romaine dans l'antiquité. La séparation de l'Église et de l'État, d'autre part, loin de signifier univoquement une sécularisation du domaine politique et, par là, son élévation à la dignité de la période classique, impliqua en fait que le domaine politique avait alors, pour la première fois depuis les Romains, perdu son autorité et, avec elle, cet élément qui, dans l'histoire occidentale, du moins, a doté les structures politiques de longévité, de continuité et de permanence.

Il est vrai que la pensée politique romaine commença très tôt à utiliser les concepts platoniciens pour comprendre et interpréter les expériences politiques spécifiquement romaines. Cependant tout se passe comme si c'était seulement à l'ère chrétienne que les invisibles instruments de mesure spirituels de Platon, par lesquels devaient être mesurées et jugées les affaires concrètes, visibles, des hommes, avaient déployé leur pleine efficacité politique. Ce furent précisément les parties de la doctrine chrétienne qui auraient eu beaucoup de difficulté à s'adapter et à s'assimiler à la structure politique romaine — à savoir les commandements révélés et les vérités d'une autorité absolument transcendante qui, à la différence de celle de Platon, n'avait pas son lieu au-dessus mais au-delà de la vie terrestre — qui purent être intégrées dans la légende de la Fondation romaine via Platon. La révélation de Dieu put alors être interprétée politiquement comme si les normes de la conduite humaine et le principe des communautés politiques, intuitivement anticipés par Platon, avaient été finalement révélés directement, de sorte que, dans les mots d'un platonisant moderne, il apparut que la « première orientation de Platon vers la mesure invisible était maintenant confirmée par la révélation de la

mesure elle-même⁴¹ ». Dans la mesure où l'Église catholique a incorporé la philosophie grecque dans l'échafaudage de ses doctrines et de ses dogmes, elle a amalgamé le concept politique romain d'autorité, qui reposait obligatoirement sur un commencement, un acte de fondation dans le passé, à la notion grecque de mesures et de règles transcendantes. Les normes générales et transcendantes sous lesquelles pouvaient être subsumés le particulier et l'immanent étaient maintenant requises pour tout ordre politique, les règles morales pour toutes les relations entre les hommes, et les normes rationnelles pour guider tout jugement individuel. Rien ne devait par la suite s'imposer avec une plus grande autorité et de plus vastes conséquences que cet amalgame lui-même.

Depuis lors il s'est révélé, et ce fait parle pour la stabilité de l'amalgame, que partout où l'un des éléments de la trinité romaine, religion, autorité ou tradition, a été mis en doute ou éliminé, les deux qui restaient ont perdu leur solidité. Ainsi, ce fut l'erreur de Luther de penser que son défi lancé à l'autorité temporelle de l'Église et son appel à un jugement individuel sans guide laisseraient intacts la tradition et la religion. Ce fut aussi l'erreur de Hobbes et des théoriciens politiques du XVII^e siècle d'espérer que l'autorité et la religion pourraient être sauvées sans la tradition. Ce fut aussi finalement l'erreur des humanistes de penser qu'il serait possible de demeurer à l'intérieur d'une tradition intacte de la civilisation occidentale sans religion et sans autorité.

V

Politiquement, la conséquence la plus décisive de l'amalgame des institutions politiques romaines et de la philosophie grecque fut qu'il permit à l'Église d'interpréter les notions plutôt vagues et contradictoires du

premier christianisme sur la vie dans l'au-delà à la lumière des mythes politiques platoniciens, et d'élever ainsi au rang d'une certitude dogmatique un système élaboré de récompenses et de châtements pour les faits et les méfaits qui n'ont pas trouvé leur juste rétribution sur terre. Cela ne se produisit pas avant le ^{ve} siècle, où les doctrines antérieures de la rédemption de tous les pécheurs, y compris Satan lui-même (doctrines enseignées par Origène et admises encore par Grégoire de Nysse), et l'interprétation spiritualisante des tourments de l'enfer comme tourments de la conscience (enseignée aussi par Origène) furent déclarées hérétiques; mais cela coïncida avec la chute de Rome, la disparition d'un ordre séculier assuré, la prise en charge des affaires séculières par l'Église, et l'émergence de la papauté comme puissance temporelle. Les idées populaires et cultivées relatives à un au-delà avec récompenses et châtements étaient alors, bien sûr, aussi largement répandues qu'elles l'avaient été durant toute l'antiquité, mais la version chrétienne originelle de ces croyances, liées d'un lien cohérent à la « bonne nouvelle » et à la rédemption du péché, n'était pas la menace d'un châtement éternel et d'une éternelle souffrance, mais, au contraire, le *descensus ad inferos*, la mission du Christ dans le monde souterrain où il avait passé les trois jours entre sa mort et sa résurrection pour supprimer l'enfer, défaire Satan, et libérer les âmes des pécheurs morts, comme il avait libéré les âmes des vivants, de la mort et du châtement.

Il nous est assez difficile d'apprécier correctement l'origine politique, non religieuse, de la doctrine de l'enfer, l'Église en ayant incorporé très tôt la version platonicienne, dans le corpus des dogmes. Il est donc tout naturel que cette incorporation à son tour ait faussé l'interprétation de la doctrine même de Platon au point de faire identifier sa doctrine strictement philosophique de l'immortalité de l'âme, destinée au petit nombre, à sa doctrine politique d'un au-delà pourvu de

châtiments et de récompenses, manifestement destinée à la multitude. Le philosophe se soucie de l'invisible perceptible par l'âme qui est elle-même quelque chose d'invisible (ἀειδές); il s'en va donc dans le royaume d'Hadès, lieu de l'invisibilité (Α-ίδης), après que la mort a délivré de son corps, organe de la perception sensible, la partie invisible de l'homme⁴². Telle est la raison pour laquelle les philosophes semblent toujours « être en quête de la mort » et pour laquelle la philosophie peut aussi être appelée l'« étude de la mort⁴³ ». Ceux qui n'ont aucune expérience d'une vérité philosophique au-delà du niveau de la perception sensible, ne peuvent assurément pas être persuadés de l'immortalité d'une âme sans corps; pour eux, Platon a inventé nombre d'histoires en conclusion de ses dialogues politiques, d'ordinaire après que le raisonnement avait échoué comme dans *La République* ou qu'il s'était révélé que l'adversaire de Socrate ne pouvait pas être persuadé, comme dans le *Gorgias*⁴⁴. De toutes ces histoires, le mythe d'Er de *La République* est la plus élaborée et a exercé la plus grande influence. Entre Platon et la victoire séculière du Christianisme au ve siècle, qui amena avec elle la consécration religieuse de la doctrine de l'enfer (de sorte que cela devint depuis lors un trait si général du monde chrétien que les traités politiques n'avaient pas besoin de le mentionner spécifiquement), il n'y eut pas une seule étude importante des problèmes politiques à l'exception de l'œuvre d'Aristote — qui ne se conclût pas sur une imitation du mythe platonicien⁴⁵. Et c'est encore Platon, plutôt que les Hébreux et des premières spéculations chrétiennes sur une vie après la mort, qui est le vrai précurseur des minutieuses descriptions de Dante; car chez Platon nous trouvons pour la première fois non seulement le concept d'un jugement dernier décidant de la vie éternelle ou de la mort éternelle, des récompenses et des châtements, mais la séparation géographique de l'enfer, du purgatoire, et du paradis, aussi bien que l'idée horrible-

ment concrète des degrés dans les châtements corporels⁴⁶.

Les implications purement politiques des mythes de Platon au dernier livre de *La République*, de même que dans les parties conclusives du *Phédon* et du *Gorgias*, semblent être indiscutables. La distinction entre la conviction philosophique de l'immortalité de l'âme et la croyance politiquement souhaitable en une vie après la mort est parallèle à la distinction de la doctrine des idées entre l'idée du beau comme idée la plus haute du philosophe et l'idée du bien comme idée la plus haute de l'homme d'État. Mais tandis que Platon, en appliquant sa philosophie des idées au domaine politique, effaçait d'une certaine manière la distinction décisive entre l'idée du beau et l'idée du bien, substituant tacitement la dernière à la première quand il s'agissait de la politique, il n'en va pas de même pour la distinction entre une âme immortelle, invisible, sans corps et une survie où les corps, sensibles à la douleur, recevront leur châtement. Une des indications les plus claires du caractère politique de ces mythes est en effet qu'ils se trouvent en contradiction flagrante avec sa doctrine de la mortalité du corps puisqu'ils impliquent un châtement corporel; de cette contradiction Platon lui-même n'était aucunement inconscient⁴⁷. En outre, quand il en vint à raconter ses histoires, il eut recours à de minutieuses précautions pour assurer que ce qui suivait n'était pas la vérité mais une opinion possible dont on persuadait mieux la multitude « comme si c'était la vérité⁴⁸ ». Finalement, n'est-il pas assez évident, surtout dans *La République*, que rien dans ce concept d'une vie après la mort ne saurait avoir de sens pour ceux qui ont compris l'allégorie de la caverne et savent que l'enfer véritable est la vie sur terre?

Platon s'appuyait sans doute sur des croyances populaires, peut-être sur des traditions orphiques et pythagoriciennes, pour ses descriptions d'une vie future, tout comme l'Église, presque un millénaire plus tard, put choisir librement entre les croyances et les spéculations

répandues alors celles qu'elle voulait établir comme dogmes et celles qu'elle voulait déclarer hérétiques. Ce qui distinguait Platon de ses prédécesseurs, quels qu'ils fussent, était qu'il fut le premier à reconnaître l'énorme puissance strictement politique inhérente à ces croyances; tout comme ce qui différencie les doctrines subtiles de saint Augustin sur l'enfer, le purgatoire, et le paradis, des spéculations d'Origène ou Clément d'Alexandrie était que lui seul (et peut-être Tertullien avant lui) comprenait dans quelle mesure ces doctrines pouvaient être utilisées comme des menaces dans ce monde tout à fait indépendamment de leur valeur spéculative quant à une vie future. Rien certes n'est plus suggestif dans ce contexte que le fait que ce fut Platon qui forgea le mot « théologie », car le passage où ce mot nouveau est utilisé se situe lui aussi dans une discussion strictement politique, à savoir dans *La République*, au moment où le dialogue traite de la fondation des cités⁴⁹. Ce dieu théologique nouveau n'est ni un dieu vivant, ni le dieu des philosophes, ni une divinité païenne; il est un dispositif politique, la « mesure des mesures⁵⁰ », c'est-à-dire la norme selon laquelle on peut fonder des cités et établir des règles de conduite pour la multitude. La théologie, en outre, apprend à donner une valeur absolue à ces normes, même dans les cas où la justice humaine semble désemparée, c'est-à-dire dans le cas des crimes qui échappent au châtiement comme dans le cas de ceux pour lesquels même la peine de mort ne serait pas suffisante. Car la « chose principale » quant à la vie future est, comme dit expressément Platon, que « les hommes y enduraient dix fois le mal qu'ils avaient fait à n'importe qui⁵¹ ». Certes, Platon n'avait aucun soupçon de la théologie telle que nous la comprenons, comme interprétation de la parole de Dieu dont le texte sacro-saint est la Bible; la théologie pour lui faisait partie de la « science politique »; et c'était en particulier la partie qui apprenait au petit nombre comment gouverner la multitude.

Quelles qu'aient pu être les autres influences historiques à l'œuvre dans l'élaboration de la doctrine de l'enfer, elle continua, pendant l'antiquité, d'être utilisée à des fins politiques dans l'intérêt du petit nombre pour conserver un contrôle moral et politique de la multitude. Le point décisif était toujours le même : la vérité par sa nature même est évidente et ne peut donc être discutée à fond ni démontrée d'une manière satisfaisante⁵². C'est pourquoi la foi est nécessaire pour ceux qui n'ont pas d'yeux pour ce qui est à la fois évident, invisible et hors débat. En termes platoniciens, le petit nombre ne peut persuader la multitude de la vérité parce que la vérité ne peut être objet de persuasion, et la persuasion est la seule manière de s'y prendre avec la multitude. Mais la multitude, dévoyée par les fables irresponsables des poètes et des conteurs, peut être persuadée de croire presque n'importe quoi ; les histoires appropriées qui apportent à la multitude la vérité du petit nombre sont des histoires sur les récompenses et les châtiments après la mort ; à persuader les citoyens de l'existence de l'enfer, on les fera se conduire comme s'ils connaissaient la vérité.

Aussi longtemps que le Christianisme demeura sans intérêts ni responsabilités séculiers, il laissa les croyances et les spéculations sur un au-delà aussi libres qu'elles l'avaient été dans l'antiquité. Mais quand le développement purement religieux de la nouvelle foi fut terminé et que l'Église prit conscience de responsabilités politiques et voulut en prendre, elle se trouva en face d'un embarras semblable à celui qui avait donné naissance à la philosophie politique de Platon. De nouveau la question était d'imposer des normes absolues à un domaine qui est fait d'affaires et de relations humaines, et dont l'essence même semble donc être la relativité ; et à cette relativité correspond le fait que le pire que l'homme puisse faire à l'homme est de le tuer, c'est-à-dire de consommer ce qui doit de toute façon lui arriver un jour. L'« amélioration » de cette limitation, à

laquelle tendent les images de l'enfer, est précisément que le châtement peut signifier plus que la « mort éternelle » que le premier christianisme pensait être la sanction adéquate du péché, à savoir la souffrance éternelle, en comparaison de laquelle la mort éternelle est un salut.

L'introduction de l'enfer platonicien dans le corps de la dogmatique chrétienne renforça l'autorité religieuse à un point tel qu'elle pouvait espérer demeurer victorieuse dans tout conflit avec le pouvoir séculier. Mais le prix payé pour cette vigueur supplémentaire fut que le concept romain d'autorité fut édulcoré, et qu'on permit à un élément de violence de s'insinuer à la fois dans la structure de la pensée religieuse occidentale et dans la hiérarchie de l'Église. Combien ce prix a réellement été élevé, c'est ce que pourrait montrer le fait plus qu'embarrassant que des hommes d'une envergure indiscutable — parmi lesquels Tertullien et même saint Thomas d'Aquin — ont pu être convaincus que l'une des joies du ciel serait le privilège de contempler le spectacle des souffrances indicibles de l'enfer. Rien peut-être dans tout le développement du christianisme à travers les siècles n'est plus contraire ni plus étranger à la lettre et à l'esprit de la doctrine de Jésus de Nazareth que ce catalogue détaillé des châtements futurs et ce pouvoir énorme de contrainte par la peur qui ont perdu seulement dans les derniers stades de l'époque moderne leur importance politique et publique. En ce qui concerne la pensée religieuse, il est certainement d'une ironie terrible que la « bonne nouvelle » des Évangiles, « la vie est éternelle », ait pu par la suite aboutir non à un accroissement de la joie mais à un accroissement de la peur sur la terre, et n'ait pu rendre à l'homme sa mort plus facile mais plus pénible.

Quoi qu'il en soit, le fait est que la conséquence la plus importante de la sécularisation de l'époque moderne est peut-être bien l'élimination de la vie publique, avec la religion, du seul élément politique de la religion tradi-

tionnelle, la peur de l'enfer. Nous à qui il fut donné de voir comment, durant l'ère de Hitler et de Staline, une espèce de crime entièrement nouvelle et sans précédent, qui ne rencontra presque aucune protestation dans les pays concernés, envahit le domaine de la politique, serions les derniers à sous-estimer son influence « persuasive » sur le fonctionnement de la conscience. Et l'impact de ces expériences est susceptible de croître si nous nous rappelons que, à l'époque même des lumières, les hommes de la Révolution française non moins que les pères fondateurs d'Amérique voulurent faire de la peur d'un « Dieu vengeur » et donc de la foi en un « état futur » une partie intégrante du nouveau corps politique. Car la raison évidente pour laquelle les hommes des révolutions de tous les peuples durent à cet égard manifester un désaccord si étrange avec l'atmosphère générale de leur époque était que précisément à cause de la nouvelle séparation de l'Église et de l'État ils se trouvaient eux-mêmes dans le vieil embarras platonicien. Quand ils mettaient en garde contre l'élimination de la peur de l'enfer de la vie publique parce que cela paverait le chemin « pour rendre le meurtre lui-même aussi indifférent que le tir au pluvier, et l'extermination de la nation Rohilla aussi innocente que la déglutition des mites sur un morceau de fromage⁵³ », leurs mots peuvent rendre un son presque prophétique à nos oreilles ; mais il est clair que ces paroles n'avaient pas pour origine une foi dogmatique dans le « Dieu vengeur », mais une défiance à l'égard de la nature de l'homme.

Ainsi la foi en un état futur de récompenses et de châtiments, consciemment proposée comme moyen politique par Platon et peut-être non moins consciemment adoptée, sous sa forme augustinienne, par Grégoire le Grand, devait survivre à tous les autres éléments religieux et séculiers qui ensemble avaient assis l'autorité dans l'histoire occidentale. Ce ne fut pas durant le Moyen Âge, quand la vie séculière était devenue reli-

gieuse dans une mesure telle que la religion ne pouvait pas servir d'instrument politique, mais durant l'époque moderne, que l'utilité de la religion pour l'autorité séculière fut redécouverte. Les vrais motifs de cette redécouverte ont été quelque peu éclipsés par les différentes alliances plus ou moins honteuses du « trône et de l'autel » quand les rois, effrayés à la perspective de la révolution, crurent « qu'on ne devait pas permettre au peuple de perdre sa religion » parce que, dans les termes de Heine, *Wer sich von seinem Gotte reisst, / wird endlich auch abtrünnig werden / von seinen irdischen Behörden* (« qui se sépare de son Dieu finira aussi par abandonner ses autorités terrestres »). L'important est plutôt que les révolutionnaires eux-mêmes prêchaient la foi en un état futur, que même Robespierre finit par invoquer un « Législateur immortel » pour sanctionner la Révolution, qu'aucune des premières constitutions américaines n'était privée d'une provision adéquate de récompenses et châtiments futurs, que des hommes comme John Adams les considéraient comme le « seul vrai fondement de la moralité⁵⁴ ».

Il n'est certes pas surprenant que toutes ces tentatives pour conserver le seul élément de violence de l'édifice chancelant de la religion, de l'autorité et de la tradition, et pour l'utiliser comme rempart du nouvel ordre politique séculier se soient révélées vaines. Ce ne fut aucunement l'essor du socialisme ou de la conviction marxiste que « la religion est l'opium du peuple » qui y mit fin. (La religion authentique en général et la foi chrétienne en particulier — avec son insistance acharnée sur l'individu et son rôle dans le salut, qui conduisit à l'élaboration d'un catalogue de péchés plus grand que dans aucune autre religion — n'ont jamais pu être utilisés comme des tranquillisants. Les idéologies modernes, qu'elles soient politiques, psychologiques ou sociales, sont beaucoup mieux adaptées pour immuniser l'âme de l'homme contre le contact choquant de la réalité qu'aucune religion traditionnelle

connue. Comparée aux différentes superstitions du XX^e siècle, la pieuse résignation à la volonté de Dieu apparaît comme un canif pour enfant en compétition avec des armes atomiques.) La conviction que les « bonnes mœurs » dans la société civile dépendaient en dernière instance de la crainte et de l'espérance en une autre vie a pu paraître encore aux hommes politiques du XVIII^e siècle n'être rien de plus que du bon sens commun ; à ceux du XIX^e il semblait simplement scandaleux que, par exemple, les tribunaux anglais aient tenu pour évident « que le serment est indigne d'une personne qui ne croit pas à un état futur », et cela non seulement pour des raisons politiques mais aussi parce que cela implique « que ceux qui croient sont seulement empêchés de mentir... par la peur de l'enfer⁵⁵ ».

Superficiellement parlant, la perte de la foi en des états futurs est politiquement, sinon certes spirituellement, la distinction la plus importante entre la période présente et les siècles antérieurs. Et cette perte est définitive. Car si religieux que notre monde puisse se révéler à nouveau, si grande que soit la foi authentique qui existe encore en lui, ou si profondément que nos valeurs morales puissent être enracinées dans nos systèmes religieux, la crainte de l'enfer ne compte plus parmi les motifs susceptibles d'empêcher ou de déclencher les actions d'une majorité. Cela semble inévitable si le caractère séculier du monde implique une séparation de la vie religieuse et de la vie politique ; dans ces conditions la religion était obligée de perdre son élément politique, de même que la vie publique était obligée de perdre la sanction religieuse d'une autorité transcendante. Dans cette situation, il serait bon de se rappeler que le moyen platonicien pour persuader la multitude de suivre les normes du petit nombre était resté utopique avant que la religion ne lui donne une sanction ; son but, établir la domination du petit nombre sur le grand nombre, était trop patent pour qu'il soit utilisable. Pour la même raison, la croyance en

des états futurs s'éteignit dans le domaine politique dès que son utilité politique fut manifestée d'une manière trop criante par le fait même qu'en dehors de tout le corps des dogmes, c'était elle qui était jugée digne de conservation.

VI

Une chose, pourtant, est particulièrement frappante dans ce contexte : tandis que tous les modèles, prototypes et exemples des relations autoritaires — tels que, pour l'homme d'État, ceux du guérisseur et médecin, du spécialiste, du timonier, du maître qui sait, de l'éducateur, du sage — tous grecs d'origine, ont été fidèlement conservés et réemployés jusqu'à devenir des platitudes vides, l'unique expérience politique qui a introduit l'autorité comme mot, concept et réalité dans notre histoire — l'expérience romaine de la fondation — semble avoir été entièrement perdue et oubliée. Et cela dans une mesure telle qu'au moment où nous commençons à parler et à penser au sujet de l'autorité, après tout l'un des concepts centraux de la pensée politique, c'est comme si nous étions pris dans un dédale d'abstractions, de métaphores et de figures de rhétorique où toute chose peut être prise pour une autre, parce que nous n'avons pas de réalité, ni dans l'histoire ni dans l'expérience quotidienne, que nous puissions unanimement invoquer. Cela, entre autres, montre ce qui a pu aussi être prouvé autrement, à savoir que les concepts grecs, une fois canonisés par les Romains au moyen de la tradition et de l'autorité, ont simplement éliminé de la conscience historique toutes les expériences politiques qui ne pouvaient être intégrées à leur système.

Mais cette affirmation n'est pas entièrement vraie. Il existe dans notre histoire politique un type d'événement pour lequel la notion de fondation est décisive, et

il y a dans notre histoire de la pensée un penseur politique dans l'œuvre duquel le concept de fondation est central, sinon suprême. Ces événements sont les révolutions de l'époque moderne, et ce penseur est Machiavel, qui apparut au seuil de cette époque et, bien qu'il n'employât jamais le mot, fut le premier à se représenter une révolution.

La position unique de Machiavel dans l'histoire de la pensée politique a peu à faire avec son réalisme souvent loué mais nullement indiscutable, et il ne fut certainement pas le père de la science politique, rôle qu'on lui attribue fréquemment aujourd'hui. (Si l'on comprend par science politique la théorie politique, son père est certainement Platon plutôt que Machiavel. Si l'on insiste sur le caractère scientifique de la science politique, il n'est pas possible de dater sa naissance plus tôt que l'apparition de toute la science moderne, aux XVI^e et XVII^e siècles. À mon avis on exagère grandement en général le caractère scientifique des théories de Machiavel.) Son indifférence à l'égard des jugements moraux et son absence de préjugés sont assez étonnants, mais ils ne constituent pas l'essentiel de l'affaire ; ils ont contribué davantage à sa réputation que la compréhension de ses œuvres, parce que la plupart de ses lecteurs, alors comme aujourd'hui, étaient trop choqués pour le lire comme il fallait. En affirmant que dans le domaine publico-politique les hommes devraient apprendre à « pouvoir n'être pas bons⁵⁶ », il n'a jamais voulu dire, bien sûr, qu'ils devraient apprendre à être mauvais. Après tout, il n'y a guère d'autre penseur politique qui ait parlé avec un mépris aussi véhément des « moyens [par lesquels] on peut conquérir quelque Seigneurie non la gloire⁵⁷ ». La vérité est seulement qu'il s'opposa aux deux concepts du bien que nous trouvons dans notre tradition : le concept grec du « bon pour » ou de la convenance, et le concept chrétien d'une bonté absolue qui n'est pas de ce monde. À son avis ces deux concepts avaient du sens, mais seulement dans la

sphère privée de la vie humaine; dans le domaine public de la politique, ils n'avaient pas plus leur place que leurs opposés, l'inadéquation ou l'incapacité et le mal. La *virtù*, d'autre part, qui est selon Machiavel la qualité humaine spécifiquement politique, n'a ni la connotation morale de la *virtus* romaine, ni le sens d'une excellence moralement neutre comme l'*ἀρετή* grecque. La *virtù* est la réplique de l'homme au monde, ou plutôt à la constellation de la *fortune* où le monde s'ouvre, se présente et s'offre à lui, à sa *virtù*; leur jeu indique une harmonie entre l'homme et le monde — qui jouent l'un avec l'autre et triomphent ensemble — qui est aussi éloignée de la sagesse de l'homme d'État que de l'excellence, morale ou autre, de l'individu, et de la compétence des spécialistes.

Son expérience des luttes de son temps enseigna à Machiavel un mépris profond pour toutes les traditions, chrétienne et grecque, telles qu'elles étaient présentées, nourries et réinterprétées par l'Église. Son mépris visait une Église corrompue qui avait corrompu la vie politique de l'Italie, mais il argua que cette corruption était inévitable à cause du caractère chrétien de l'Église. Ce dont il était témoin, après tout, n'était pas seulement la corruption mais aussi la réaction contre la corruption, le renouveau profondément religieux et sincère qui partait des Franciscains et des Dominicains, et culminait dans le fanatisme de Savonarole qu'il respectait énormément. Son respect pour ces forces religieuses en même temps que son mépris pour l'Église le conduisirent à conclure avec certitude à un désaccord fondamental entre la foi chrétienne et la politique d'une manière qui rappelle étrangement les premiers siècles de notre ère. Pour lui le point décisif était que tout contact entre la religion et la politique doit corrompre les deux, et qu'une Église non corrompue, bien que considérablement plus respectable, serait encore plus destructrice pour le domaine public que l'Église corrompue d'alors⁵⁸. Ce qu'il ne vit pas, et peut-être ne

pouvait pas voir à son époque, était l'influence romaine sur l'Église catholique, qui était sans doute beaucoup moins visible que son contenu chrétien et son cadre théorique grec.

Ce furent plus que le patriotisme et que le nouveau courant de l'intérêt pour l'antiquité qui firent rechercher à Machiavel les expériences politiques centrales des Romains telles qu'elles avaient été originellement présentées, à une égale distance de la piété chrétienne et de la philosophie grecque. La grandeur de cette redécouverte réside dans le fait qu'il n'a pu se borner à ranimer ou réutiliser une tradition conceptuelle explicite, mais a dû lui-même articuler les expériences que les Romains n'avaient pas conceptualisées mais plutôt exprimées dans les termes de la philosophie grecque vulgarisée à cette intention⁵⁹. Il vit que le tout de l'histoire et de la mentalité romaines reposait sur l'expérience de la fondation, et il crut qu'il serait possible de répéter l'expérience romaine par la fondation d'une Italie unifiée qui devait devenir la même pierre angulaire sacrée d'un corps politique « éternel » pour la nation italienne que la fondation de la Cité éternelle avait été pour le peuple italique. Le fait qu'il ait été conscient d'apercevoir en son temps les signes avant-coureurs de la naissance des nations et du besoin d'un nouveau corps politique, pour lequel il employa donc le terme jusque-là inconnu *lo stato*, l'a fait reconnaître généralement et à juste titre comme le père de l'État-nation moderne et de sa notion de « raison d'État ». Ce qui est plus frappant encore, quoique moins connu, est que Machiavel et Robespierre semblent si souvent parler le même langage. Quand Robespierre justifie la terreur, « despotisme de la liberté contre la tyrannie », il semble parfois être en train de répéter presque mot pour mot les célèbres thèses de Machiavel sur la nécessité de la violence pour la fondation de nouveaux corps politiques et pour la réforme de corps politiques corrompus.

La ressemblance est d'autant plus saisissante qu'à la fois Machiavel et Robespierre vont à cet égard au-delà de ce que les Romains eux-mêmes eurent à dire sur la fondation. Certes, le lien entre la fondation et la dictature pouvait être appris des Romains eux-mêmes, et Cicéron, par exemple, invite explicitement Scipion à devenir *dictator rei publicae constituendae*, à prendre la dictature afin de redresser la république⁶⁰. Comme les Romains, Machiavel et Robespierre pensaient que la fondation était l'action politique centrale, le grand acte unique qui établissait le domaine publicopolitique et rendait la politique possible; mais à la différence des Romains pour lesquels il s'agissait d'un événement du passé, ils pensaient que pour cette « fin » suprême tous les « moyens », et principalement le moyen de la violence, étaient justifiés. Ils comprenaient l'acte de la fondation entièrement à l'image de la fabrication; la question pour eux était à la lettre : comment « refaire » une Italie unifiée ou une république française, et leur justification de la violence s'orientait et recevait sa plausibilité de cet argument implicite : on ne fait pas de table sans tuer des arbres, on ne fait pas d'omelette sans casser des œufs, on ne peut faire une république sans tuer des gens. À ce point de vue, qui devait devenir si décisif pour l'histoire des révolutions, Machiavel et Robespierre n'étaient pas des Romains, et l'autorité qu'ils auraient pu invoquer aurait plutôt été Platon, qui recommandait aussi la tyrannie comme le gouvernement où « le changement est susceptible d'être le plus facile et le plus rapide⁶¹ ».

C'est précisément à ce double point de vue, à cause de sa redécouverte de l'expérience de la fondation et de la réinterprétation qu'il en a faite comme justification des moyens (violents) pour une fin suprême, que Machiavel peut être considéré comme l'ancêtre des révolutions modernes, qui peuvent toutes être caractérisées par la remarque de Marx selon laquelle

la Révolution française est apparue sur la scène de l'histoire en costume romain. À moins de reconnaître qu'elles ont été inspirées par le pathos romain de la fondation, il me semble qu'on ne peut comprendre proprement ni la grandeur ni la tragédie des révolutions occidentales à l'époque moderne. Car si j'ai raison de soupçonner que la crise du monde d'aujourd'hui est essentiellement politique, et que le fameux « déclin de l'Occident » consiste essentiellement dans le déclin de la trinité romaine de la religion, de la tradition et de l'autorité, et dans la dégradation concomitante des fondations spécifiquement romaines du domaine politique, alors les révolutions de l'époque moderne apparaissent comme des tentatives gigantesques pour réparer ces fondations, pour renouer le fil rompu de la tradition, et pour rétablir, en fondant de nouveaux corps politiques, ce qui pendant tant de siècles a donné aux affaires des hommes dignité et grandeur.

De ces tentatives, une seule, la Révolution américaine, a été un succès : les pères fondateurs, comme on les appelle encore, d'une manière assez caractéristique, ont fondé sans violence et à l'aide d'une constitution un corps politique complètement nouveau. Et ce corps politique a au moins duré jusqu'à nos jours, malgré le fait que le caractère spécifiquement moderne du monde moderne n'a nulle part ailleurs produit dans toutes les sphères non politiques de la vie des expressions aussi extrêmes qu'aux États-Unis.

Nous n'avons pas à étudier ici les raisons de la surprenante stabilité d'une structure politique soumise aux assauts de l'instabilité sociale la plus violente et la plus écrasante. Il paraît certain que le caractère relativement non violent de la Révolution américaine, où la violence se restreignit plus ou moins à la guerre régulière, est un facteur important dans ce succès. Il peut aussi se faire que les pères fondateurs, parce qu'ils avaient échappé au développement européen de l'État-nation, soient demeurés plus proches de l'esprit romain

originel. Plus important, peut-être, fut le fait que l'acte de fondation, à savoir la colonisation du continent américain, avait précédé la Déclaration d'Indépendance, de sorte que la charpente de la constitution, retombant sur des chartes et des accords existants, confirmait et légitimait un corps politique déjà existant plutôt qu'elle n'en refaisait un à neuf⁶². Ainsi les acteurs de la Révolution américaine étaient dispensés de l'effort d'«instaurer un ordre des choses [complètement] nouveau»; c'est-à-dire qu'ils étaient dispensés de cette action unique dont Machiavel dit un jour qu'«il n'y a chose à traiter plus pénible, à réussir plus douteuse, ni à manier plus dangereuse⁶³». Machiavel devait sûrement savoir ce qu'il disait, car lui, comme Robespierre et Lénine et tous les grands révolutionnaires dont il fut l'ancêtre, ne souhaita rien plus passionnément que d'instaurer un nouvel ordre de choses.

Quoi qu'il en soit, les révolutions, que nous considérons communément comme des ruptures radicales avec la tradition, apparaissent dans notre contexte comme des événements où les actions des hommes sont encore inspirées et tirent leur plus grande vigueur des origines de cette tradition. Elles semblent être le seul salut que cette tradition romano-occidentale ait fourni pour les circonstances critiques. Le fait que non seulement les différentes révolutions du *xx^e* siècle mais toutes les révolutions depuis la Révolution française ont tourné mal, finissant dans la restauration ou dans la tyrannie, semble indiquer que même ces derniers moyens de salut fournis par la tradition sont devenus inadéquats. L'autorité comme on l'a connue jadis, qui naquit de l'expérience romaine de la fondation et fut interprétée à la lumière de la philosophie politique grecque, n'a nulle part été réinstituée, ni par les révolutions ni par le moyen encore moins prometteur de la restauration, ni surtout par les états d'esprit et courants conservateurs qui balayent parfois l'opinion publique. Car vivre dans un domaine politique sans l'autorité ni

le savoir concomitant que la source de l'autorité transcende le pouvoir et ceux qui sont au pouvoir, veut dire se trouver à nouveau confronté, sans la confiance religieuse en un début sacré ni la protection de normes de conduite traditionnelles et par conséquent évidentes, aux problèmes élémentaires du vivre-ensemble des hommes.