

Hannah Arendt, Qu'est-ce que l'autorité ?

Traduction de Marie-Claude Brossollet et Hélène Pons

1ère publication : 1959

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 politique. 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 un effondrement plus ou moins général, plus ou moins dramatique, de toutes les autorités traditionnelles. Nulle 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 d'une politique générale dans laquelle le système des partis avait perdu tout 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 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 bien plutôt une forme bien spécifique d'autorité, qui a eu cours à travers tout le monde occidental, pendant une longue période.

[...]

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, qu'à la manière courante de régler les affaires étrangères, qui était la force et la violence.

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.

[...]

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 moderne » 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 autoritaires 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 gravite 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.)

[...]

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.

[...]

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.

[...]

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 réel.

[...]

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 restaurer 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.

[...]

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 existe hors d'un cadre autoritaire.

[...]

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 « une loi règne sur tout » de Pindare : « 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 insulte », précisément parce qu'il impliquait un despotisme inconnu dans le domaine politique, bien que trop familier dans le domaine privé du foyer.

[...]

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 et une maisonnée privée est que cette dernière constitue une « monarchie », le gouvernement d'un seul homme, tandis que la polis, au contraire, « est composée de nombreux dirigeants ». 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 public-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 ».

[...]

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 majores, 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.

[...]

C'est dans ce contexte que son originellement apparus 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 majores. L'autorité des vivants était toujours dérivée, dépendante des *auctores imperii Romani conditores* que, 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 vins que*, 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. A 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 Sénat ». 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 autorité dans les gouvernements constitutionnels.

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 anciens ». 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 extérieure.

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 hommes. 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 cité, 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 ».

[...]

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 Ier pouvait écrire à l'empereur Anastase Ier: « Deux sont les choses par lesquelles ce monde est principalement gouverné : l'autorité sacrée des papes et le pouvoir royal ». 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.

[...]

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 châtiments 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 traditionnelle, 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 châtements, 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 Age, quand la vie séculière était devenue religieuse 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, I wird endlich auch abtrannig werden I 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 châtements futurs, que des hommes comme John Adams les considéraient comme le « seul vrai fondement de la moralité ».

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 XXe 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'enfer ».

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.

[...]

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 XXe 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.