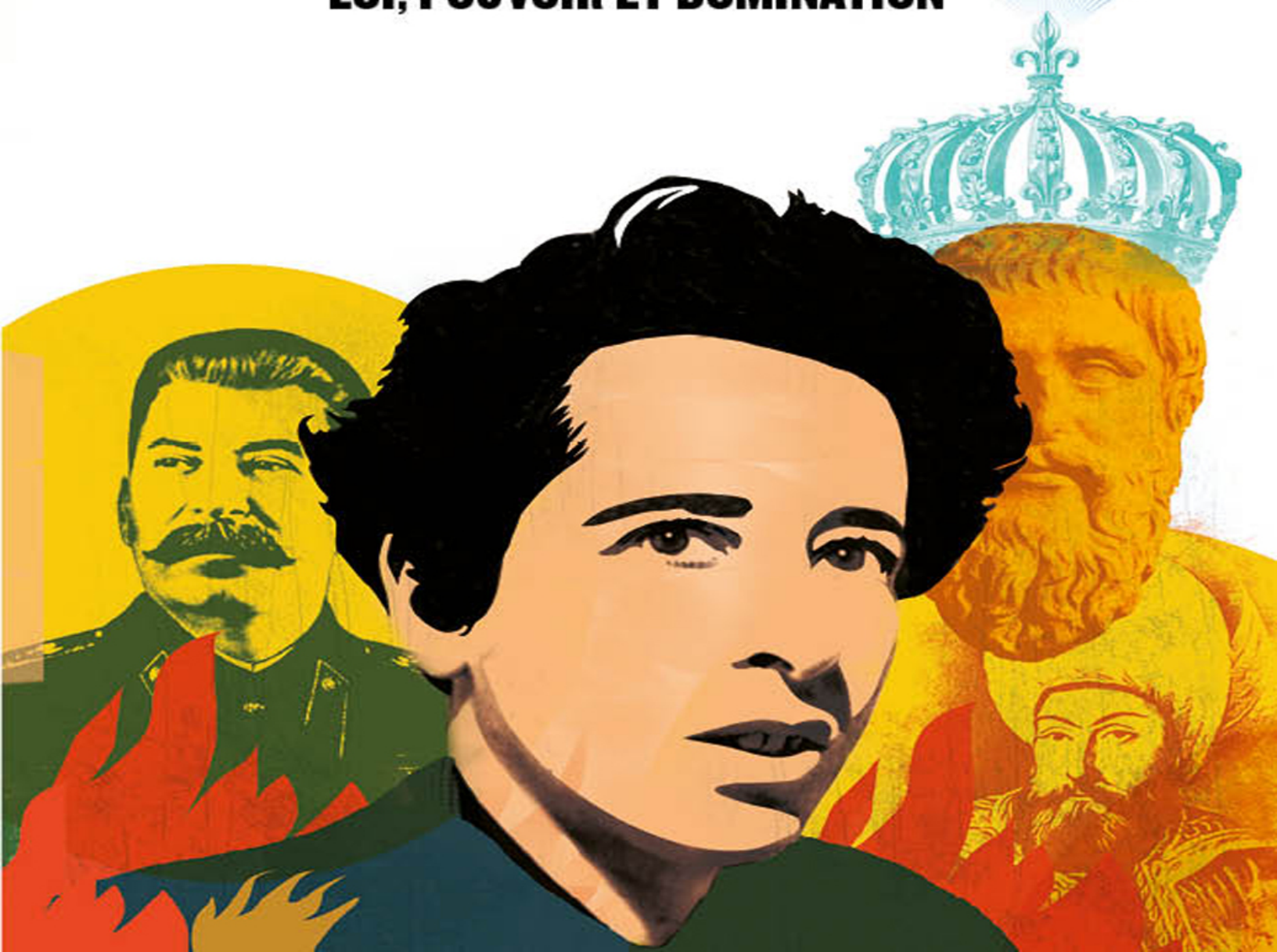


PETITE BIBLIO  
**PAYOT**  
CLASSIQUES

# HANNAH ARENDT

## **GOUVERNER**

**LOI, POUVOIR ET DOMINATION**



# Table of Contents

Couverture

Présentation

Titre

Copyright

Note éditoriale

La grande tradition

I. La loi et le pouvoir

II. Gouverner et être gouverné

L'autorité au XXe siècle

I

II

III

Hannah Arendt aux Éditions Payot

À propos de cette édition

## Présentation

« Si Machiavel est le père de quelque chose, il est celui des révolutions modernes. »

Qu'est-ce qui fait obéir un peuple ? Les révolutions sont-elles vouées à l'échec ? Y a-t-il une forme de gouvernement meilleure que les autres ? Les deux essais importants d'Hannah Arendt publiés ici – « La grande tradition » et « L'autorité au xx<sup>e</sup> siècle » – sont consacrés, de Platon à Machiavel et Montesquieu, aux principales pensées politiques de l'histoire, ainsi que, du despotisme oriental et de la tyrannie à la démocratie, à l'art de gouverner et d'être gouverné – bref, à l'expérience de la domination.

Hannah Arendt

# Gouverner

Loi, pouvoir et domination

*Traduit de l'anglais (États-Unis)  
par Françoise Bouillot*

PETITE BIBLIO  
**PAYOT**



ÉDITIONS PAYOT & RIVAGES

[payot-rivages.fr](http://payot-rivages.fr)

Cet ouvrage porte le numéro 1260 dans la collection « Petite Bibliothèque Payot »

*Note de l'éditeur.* Les textes qui forment le présent ouvrage sont extraits de *Thinking Without a Banister : Essays in Understanding, 1953-1975* (New York, Schocken Books, 2018) et leur traduction a paru précédemment dans *La révolution qui vient* (Payot, 2018).

Couverture : © Olivier Marboeuf

© The Literary Trust of Hannah Arendt and Jerome Kohn, 2018

© Éditions Payot & Rivages, Paris, 2024 pour la présente édition

ISBN : 978-2-228-93602-6

« Cette œuvre est protégée par le droit d'auteur et strictement réservée à l'usage privé du client. Toute reproduction ou diffusion au profit de tiers, à titre gratuit ou onéreux, de tout ou partie de cette œuvre, est strictement interdite et constitue une contrefaçon prévue par les articles L 335-2 et suivants du Code de la Propriété Intellectuelle. L'éditeur se réserve le droit de poursuivre toute atteinte à ses droits de propriété intellectuelle devant les juridictions civiles ou pénales. »

## NOTE ÉDITORIALE

« La grande tradition » (*The Great Tradition*), écrit en 1953, a été publié de manière posthume en 2007 dans deux livraisons (automne et hiver) de la revue *Social Research*, la première partie (« Law and power ») dans le volume 74, n° 3, p. 713-726 ; la seconde partie (« Ruling and being ruled ») dans le volume 74, n° 4, p. 941-954.

« L'autorité au xx<sup>e</sup> siècle » (*Authority in the Twentieth Century*) est d'abord une conférence donnée par Hannah Arendt à Milan, en septembre 1955, lors d'un colloque intitulé « The Future of Freedom » et parrainé par le Congrès pour la liberté de la culture, organisation financée en sous-main par la CIA. Le texte de cette conférence a été publié en octobre 1956 dans la *Review of Politics*, volume 18, n° 4, p. 403-417.

# La grande tradition

## La loi et le pouvoir

Depuis Platon, toutes les définitions traditionnelles de la nature des différents types de gouvernement se sont appuyées sur deux piliers conceptuels : la loi et le pouvoir. Les différences entre les diverses formes de gouvernement dépendaient de la distribution du pouvoir, selon qu'un seul homme, les citoyens les plus distingués ou le peuple possédaient le pouvoir de gouverner. La bonne ou la mauvaise nature de chacune était jugée en fonction du rôle joué par la loi dans l'exercice du pouvoir : le gouvernement légitime était bon, et le gouvernement illégitime mauvais. Mais, le critère de la loi pour juger du bon ou du mauvais gouvernement fut très tôt remplacé, dès la philosophie politique d'Aristote, par la notion totalement différente d'intérêt, avec ce résultat que le mauvais gouvernement devint l'exercice du pouvoir dans l'intérêt des gouvernants, et le bon gouvernement l'exercice du pouvoir dans l'intérêt des gouvernés. Les types de gouvernement, énumérés selon le principe du pouvoir, restaient les mêmes dans les deux cas : il existait toujours les trois formes fondamentales – la monarchie, l'aristocratie et la démocratie – et leurs trois perversions respectives que sont la tyrannie, l'oligarchie et l'ochlocratie (le gouvernement de la populace). Pourtant, la pensée politique moderne risque d'exagérer et de mal interpréter le concept d'intérêt d'Aristote : *dzên kai eudzên* n'est pas encore la loi qui « commande au roi » (comme le dirait bien plus tard le cardinal de Rohan), mais désigne les différents intérêts des riches et des pauvres qui doivent être gérés par les

lois selon le principe du *suum cuique*. Gouverner dans l'intérêt de tous n'est donc guère plus qu'une interprétation particulière de la pratique du gouvernement selon des lois *justes*.

Une curieuse ambiguïté dans le rapport entre loi et pouvoir est restée dissimulée dans ces clichés bien connus. La plupart des théoriciens politiques, sans y prêter attention, recourent sur ce point à deux images totalement différentes. D'un côté, nous apprenons que le pouvoir applique la loi afin d'assurer la légalité ; de l'autre, que la loi est conçue comme la limite et la frontière du pouvoir, qui ne doit jamais être transgressée. Dans le premier cas, on peut comprendre le pouvoir comme un mal nécessaire, alors que dans le second cas, son rôle tomberait plutôt dans la fonction de la loi, qui semble devoir son existence à la nécessité de mettre des bornes à une force par ailleurs libre et « bonne ». Selon la catégorie traditionnelle des moyens et des fins, le pouvoir dans le premier cas apparaît comme un *instrument* pour faire appliquer la loi, alors que dans le second cas la loi apparaît comme un *instrument* pour contenir le pouvoir. La première conséquence de cette compréhension ambiguë du rapport entre loi et pouvoir semble évidente à première vue : si le pouvoir n'est là que pour appliquer et faire exécuter la loi, il ne fait guère de différence que ce pouvoir réside en un seul homme, en plusieurs ou en chacun. Il ne peut y avoir qu'une seule différence essentielle – la différence entre un gouvernement constitutionnel légitime et un gouvernement illégitime ou tyrannique.

Depuis Platon, le terme de tyrannie a donc servi non seulement à désigner la perversion du gouvernement d'un seul, mais aussi, de façon indiscriminée, tout gouvernement

illégitime, c'est-à-dire tout gouvernement qui n'obéit dans ses décisions qu'à ses propres désirs et volontés – même s'il s'agit des désirs et de la volonté d'une majorité – et non à des lois qui ne peuvent pas faire l'objet de décisions politiques. Nous trouvons la conséquence ultime de cette forme de pensée dans le *Zum Ewigen Frieden [Vers la paix perpétuelle]* de Kant, où il conclut qu'au lieu de distinguer entre de nombreuses formes de gouvernement, on peut dire qu'il n'en existe que deux : le gouvernement constitutionnel ou légitime, quel que soit le nombre ou la qualité de ceux qui possèdent le pouvoir, et la domination du despotisme. Toutes les formes traditionnelles de gouvernement sont pour Kant des formes de domination ; elles sont despotiques parce qu'elles sont discriminées selon un principe de pouvoir, et parce qu'en elles quiconque possède le pouvoir le possède en tant que « souverain », sans aucun partage ni contrôle extérieur. Contre la monarchie, l'aristocratie et la démocratie, Kant pose le gouvernement constitutionnel, où le pouvoir, qu'il appelle « républicain », est toujours sous le contrôle d'autres instances.

Mais si nous passons à la seconde image du rapport entre la loi et le pouvoir, où la loi est vue comme une limite ou un mur entourant des hommes puissants qui en l'absence de cette limite pourraient abuser de leur force, les différences entre les trois formes traditionnelles de gouvernement – monarchie, aristocratie et démocratie – prennent une importance considérable. La question est à présent de savoir si un seul homme, ou les plus distingués d'entre eux, voire le peuple tout entier, devraient être autorisés à exercer le pouvoir dans les limites de la loi. Dans ce contexte, on comprend aisément pourquoi la domination d'un homme doit être identifiée à la

tyrannie, ou du moins s'approcher le plus de la tyrannie, et pourquoi la démocratie doit être considérée comme la meilleure forme de gouvernement. La monarchie signifie à présent que seul un homme est libre, l'aristocratie signifie que la liberté n'est garantie qu'aux meilleurs, et seule la démocratie peut être considérée comme un gouvernement libre. Nous trouvons la dernière conséquence de cette ligne de pensée dans la philosophie de l'histoire de Hegel, où l'histoire du monde se divise en trois périodes : le despotisme oriental où un seul était libre, l'ancien monde grec et latin où quelques-uns étaient libres, et enfin l'Occident chrétien où tous sont libres, parce que l'homme lui-même est libre. Le plus frappant dans cette ambiguïté récurrente des concepts de loi et de pouvoir, c'est qu'il ne s'agit pas simplement de deux aspects différents de notre tradition, mais que presque tous les grands penseurs politiques usent indifféremment des deux images.

J'ai énuméré les formes de gouvernement telles qu'elles sont formulées et définies par la tradition, dont le fondement a été établi non par une curiosité historique pour les divers modes de vie des peuples, mais par la quête de Platon de la meilleure forme de gouvernement – une quête issue de la cité-État d'Athènes et orientée contre elle. Depuis, la recherche du meilleur gouvernement a servi à conceptualiser et à transformer toutes les expériences politiques intégrées dans la tradition de la pensée politique, dont le caractère exhaustif n'apparaît nulle part de façon aussi impressionnante que dans le fait stupéfiant qu'aucune forme nouvelle de gouvernement n'est apparue depuis deux mille cinq cents ans. Ni la République romaine ni

l'Empire romain, ni la royauté médiévale ni l'émergence de l'État-nation n'ont semblé requérir une révision ou une adjonction quelconque de ce qui était déjà familier à Platon. Curieusement, si l'on considère ses énormes conséquences, la distinction entre diriger et être dirigé en tant que condition de toute société organisée a été introduite par Platon de façon spontanée, presque improvisée, alors que le concept de loi ne prend sa place centrale en tant que contenu même de toute vie politique que dans les *Lois*, son dernier traité – qui d'ailleurs fut perdu et retrouvé seulement au xv<sup>e</sup> siècle –, où les lois sont comprises comme la traduction manifeste et politique des idées de la *République*.

Or si dans la quête du meilleur gouvernement la question des lois a joué à l'origine un rôle subalterne, ce rôle fut toujours majeur dans la définition de la tyrannie comme la pire forme de gouvernement. La raison de cette première configuration tient à l'expérience politique spécifique de la *polis*, que Platon comme Aristote tenaient forcément pour acquise. L'expérience politique préphilosophique des Grecs comprenait les lois comme des frontières que les hommes posent entre eux ou entre deux cités. Les lois encadraient l'espace de vie que chacun avait le droit d'appeler le sien, et elles étaient sacrées à titre d'éléments stabilisateurs de la condition humaine, des circonstances changeantes, des mouvements et des actions des hommes. Elles donnaient une stabilité à une communauté composée de mortels, dont la continuité était donc sans cesse mise en péril par l'apparition de nouveaux individus en son sein. La stabilité des lois correspond au mouvement constant de toutes les affaires humaines, mouvement qui n'a pas de fin tant que des hommes naissent et meurent. Chaque nouvelle naissance met

en péril la continuité de la *polis* parce qu'à chaque fois un nouveau monde potentiel apparaîtrait. Les lois encadrent ces nouveaux commencements et garantissent la préexistence d'un monde commun, la permanence d'une continuité qui transcende le laps de temps imparti à chaque génération et permet à chaque individu, dans sa mortalité, d'espérer laisser une trace derrière lui. En ce sens, qui s'est affirmé avec la montée de la *polis* grecque, les lois constituent le monde public commun en dehors duquel, aux yeux des Grecs, la vie humaine était dépouillée de ses intérêts les plus essentiels.

Le grand avantage de l'organisation de la vie publique sous forme d'une *polis* était que celle-ci, du fait de la force stabilisante de sa muraille de lois, pouvait impartir aux affaires humaines une solidité que l'action humaine elle-même, dans sa futilité intrinsèque et sa dépendance à l'immortalisation par les poètes, ne peut jamais posséder. Parce qu'elle s'entourait d'une muraille permanente de lois, la *polis* en tant qu'unité pouvait assurer que tout ce qui se produisait ou s'accomplissait en son sein ne périrait pas avec la vie de l'individu concerné, mais vivrait dans la mémoire des générations futures. Son grand mérite sur la royauté, la raison pour laquelle les Grecs voyaient dans la fondation mythique d'Athènes par le roi Thésée la dernière et la plus grande entreprise royale, fut candidement et succinctement énoncé par Périclès, qui louait Athènes parce qu'elle n'avait pas besoin d'un Homère pour laisser, pour le meilleur et pour le pire, d'« innombrables monuments » des exploits de ses fils.

Cette première signification de *nomos* est encore présente chez Platon quand il déclare que Zeus est le dieu de la cité au début des *Lois*, comme elle l'était chez Héraclite quand il

affirmait qu'un peuple doit lutter pour ses lois comme il lutte pour la muraille (*teichos*) de sa cité. De même que la cité ne pouvait exister physiquement qu'une fois que ses habitants avaient construit un mur autour d'eux, de même la vie politique des citoyens, *politeusthai*, ne pouvait commencer qu'une fois que la loi avait été formulée et édictée. La barrière de la loi était nécessaire à la cité-État parce que là seulement les gens vivaient ensemble d'une façon telle que l'espace en soi n'était plus une garantie suffisante pour assurer à chacun sa liberté de mouvement. L'établissement de la loi était perçu comme si nécessaire à la vie de la *polis* que la tâche du législateur, la fabrication même des lois, n'était pas considérée comme une activité politique : le législateur pouvait être un homme venu de l'extérieur, ou, comme Solon, un homme qui après avoir énoncé la loi se retirait de la vie publique, au moins pour un temps. La loi était à ce point pensée comme une chose édictée par des hommes dépourvus de toute autorité transcendante que la philosophie présocratique, quand elle proposa de distinguer toutes choses en demandant si elles doivent leur origine à l'homme ou si elles existent par elles-mêmes, introduisit les termes *nomô* et *physei*, « par la loi » ou « par nature ». Ainsi, l'ordre de l'univers, le *kosmos* des choses naturelles, était différencié du monde des affaires humaines, dont l'ordre est fixé par des hommes dans la mesure où c'est un ordre de choses fabriqué et exécuté par des hommes. Cette distinction survit elle aussi au début de notre tradition, quand Aristote affirme expressément que la science politique concerne des choses qui sont *nomô*, et non pas *physei*. C'est dans ce cadre que le tyran qui abolit les frontières de la loi détruit la totalité du champ politique. Ce n'est pas un dirigeant, mais un destructeur qui

s'attaque aux murailles de la cité, à la condition prépolitique de son existence.

Très tôt, néanmoins, et avant même le début de notre tradition, il existe une autre compréhension totalement différente de la loi. Quand Pindare dit : *nomô basileus pantôn*, nous pouvons le traduire par : « la loi est la reine de toutes choses » et comprendre que de même que le roi rassemble et ordonne tout ce qui est commencé sous son règne, la loi est un ordre inhérent à l'univers qui gouverne son mouvement. Cette loi n'est édictée et fixée ni par les hommes, ni par les dieux ; si elle est appelée divine, c'est uniquement parce qu'elle gouverne aussi les dieux. Cette loi évidemment ne pouvait pas être conçue comme un mur ou une frontière érigée par les hommes. La validité des lois qui en dérivait ou s'en nourrissaient n'était pas limitée à une communauté ni au domaine public en soi, ni généralement aux problèmes qui surgissent *entre* les hommes, distingués de ceux qui surgissent *au sein* des hommes. La loi cosmique était universelle à tous égards, applicable à toutes choses et à chaque homme dans chaque situation de la vie. La distinction entre *physei* et *nomô*, entre les choses qui croissent naturellement et les choses qui doivent leur existence aux hommes, perd de sa pertinence, parce qu'une loi préside aux deux et les domine. Le concept ultérieur de loi naturelle, développé par le stoïcisme grec, est déjà clairement indiqué ; mais dans un monde qui percevait les lois comme des barrières et des frontières qui entourent, protègent et établissent les divers mondes communs de la *polis*, le terme même de « loi naturelle » aurait été une contradiction dans les termes, puisqu'il suppose que les choses sont ce qu'elles sont soit par nature, soit par la loi, mais pas les deux.

Plus important encore pour la tradition, dans l'hypothèse où une loi dirige toutes les choses morales et politiques, le domaine privé et le domaine public de la vie ne sont plus clairement distingués, mais sont l'un et l'autre inscrits dans et dirigés par l'ordre éternel de l'univers. Les hommes appartiennent à cet univers parce que, comme le dit Kant, « le ciel étoilé au-dessus de moi » correspond dans son sublime ordonnancement à « la loi morale en moi<sup>1</sup> ». Cette loi a perdu son caractère de limitation manifeste dans tous les codes juridiques positifs qui contiennent des interdictions plutôt que des prescriptions, et qui laissent donc tout ce qui n'est pas clairement interdit à la libre décision de ceux qui leur sont soumis. Le conflit se situe entre morale privée et publique, entre les choses permises et exigées dans les rapports personnels et celles qu'exigent les nécessités de la vie politique aux dépens de la morale privée – comme chez Hobbes qui, partant du domaine public politique où le pouvoir a son origine, conclut que la nature de l'homme est celle d'un « animal assoiffé de pouvoir » – ou au contraire, en conformité avec le comportement de chaque homme dans son individualité privée, dans l'exemple de Kant, où la loi en moi m'élève au statut de législateur universel. Dans un cas comme dans l'autre, l'universalité d'une loi unique est préservée : ceux qui obéissent et se soumettent simplement aux lois du pouvoir sont par nature assoiffés de pouvoir ; ceux qui obéissent aux lois de la cité reconnaissent en eux la nature de la légitimité morale.

Cependant, tout au long de notre tradition, la distinction entre la loi cosmique dans sa validité universelle et les prescriptions valides uniquement pour un groupe d'hommes clairement défini a été conservée, et le rapport entre elles a été perçu dans l'image que nous trouvons pour la première fois chez

Héraclite : « Toutes elles sont nourries, les lois humaines, par une seule loi, la divine : car elle domine autant qu'elle veut, et elle suffit à toutes, et à toutes elle survit<sup>2</sup>. » Il est décisif que notre tradition juridique ait aussi jugé que les codes juridiques positifs établis par l'homme n'étaient pas seulement issus de la loi universelle, mais dépendaient d'elle comme leur ultime source d'autorité. C'est cette même distinction que nous trouvons plus tard entre *ius civile* et *ius naturale*, entre la loi positive et la loi naturelle ou commandement divin. À chaque fois, la notion première de la loi comme barrière survit dans les codes juridiques positifs qui traduisent la loi universelle en critères humains de bien et de mal.

La loi universelle, ou plus tard le commandement de Dieu, est comprise comme éternelle et inamovible, et c'est de cette éternité que les lois positives édictées par l'homme tirent la relative permanence qui leur permet de stabiliser les affaires toujours changeantes des hommes. Ce qui se passe quand cette distinction entre loi universelle et loi positive n'est plus respectée – c'est-à-dire quand la loi universelle, sous la forme moderne d'un développement juridique naturel ou historique, est devenue une loi du mouvement qui ne peut qu'enfreindre en permanence les codes positifs humains de lois et de prescriptions – nous l'avons vu dans les formes totalitaires de domination. La terreur, en tant qu'exécution quotidienne d'une loi universelle du mouvement toujours changeante, rend impossible toute loi positive dans sa relative permanence et conduit la communauté entière dans une cascade de catastrophes. Ce danger est latent chaque fois que l'antique concept de loi universelle est privé de son éternité et se trouve combiné au concept moderne du développement comme mouvement irrésistible de la nature ou

de l'histoire. Si l'on considère ce processus du point de vue de l'histoire des idées, on peut aisément, quoique fallacieusement, parvenir à la conclusion que la domination totalitaire n'est pas tant une rupture avec toutes les traditions de l'homme occidental, que l'aboutissement de « l'hérésie » philosophique qui a culminé chez Hegel et a été appliquée dans la pratique par Darwin et par Marx, que Engels appelait le Darwin de l'histoire.

L'idée d'une loi universelle est restée surtout une préoccupation des philosophes, alors que les juristes, même s'ils s'accordaient sur la nécessité d'une autorité ultime (voire transcendante) pour donner à leurs lois une légitimité, continuaient à penser les lois à la fois comme des frontières et des rapports entre les gens. Cette différence est très marquée dans la double origine de la loi naturelle, qui s'est aussi développée de façon indépendante à partir du *ius gentium* romain, une loi érigée entre différents peuples dont les cités prescrivaient des lois civiles différentes. Ici, la loi naturelle n'est comprise ni comme issue de chaque être humain et opérant en son sein, ni comme présidant d'en haut et gouvernant tout ce qui se produit dans l'univers, mais comme les canaux spécifiques de communication et d'échange indispensables entre une cité et une autre, entre un code juridique et un autre – sauf si une cité préfère, à la manière grecque, vivre isolée d'une autre ou la détruire. L'influence romaine est restée forte dans la tradition strictement juridique, alors que dans la tradition philosophique de la pensée politique, elle a eu aussi peu d'influence que les autres expériences romaines.

Les critères de bien et de mal tels qu'ils ont été posés dans la loi positive ont en réalité deux aspects. D'une part, ils sont

absolus dans la mesure où ils doivent leur existence à une loi universellement valide, au-delà du pouvoir et de la compétence de l'homme ; mais de l'autre, ce sont de pures conventions, relatives à un peuple et valables au sein de ses frontières, dans la mesure où elles ont été édictées par des hommes. Sans le premier aspect, la loi universelle resterait sans réalité dans le monde des hommes ; sans le second, les lois et les régulations édictées par les hommes seraient privées de leur source ultime d'autorité et de légitimation. Du fait de ce double rapport, l'appui sur la loi, qui historiquement ne caractérise que le gouvernement de la *polis* et les formes républicaines qui en sont dérivées, est devenu dans le cadre de la tradition le pivot de tous les corps politiques. L'application de la loi est perçue finalement comme le premier devoir du gouvernement, et le gouvernement appuyé sur des lois est considéré comme bon, quel que soit le nombre de gens qui le partagent et jouissent de la possession du pouvoir. Tout au bout de cette tradition, nous trouvons la philosophie politique de Kant, où le concept de loi a absorbé tous les autres. Ici, la loi est devenue le critère de la totalité du champ politique, au détriment de toutes les autres expériences et possibilités politiques. La légalité est le seul contenu légitime de la vie commune des humains, et toute activité politique est finalement conçue comme une législation ou l'application de prescriptions juridiques.

Nous avons esquissé ce développement beaucoup plus tardif pour parvenir comme par un raccourci à une situation où le pouvoir et la loi coïncident ; où le gouvernement constitutionnel n'est plus une possibilité parmi d'autres de gouverner et d'agir au sein du cadre de la loi, mais un gouvernement où les lois elles-mêmes dirigent et où le gouvernant se borne à les

appliquer et à leur obéir. C'est la conclusion logique du dernier stade de la pensée politique de Platon telle qu'elle est exposée dans les *Lois*.

Ces considérations semblent nécessaires pour comprendre le dernier penseur qui, toujours s'inscrivant dans la grande tradition, s'est intéressé à la nature de la politique et a posé les questions classiques sur les différentes formes de gouvernement. Montesquieu, qui s'est illustré par la découverte des trois branches du gouvernement – législatif, exécutif et judiciaire –, c'est-à-dire par la découverte capitale que le pouvoir n'est pas indivisible, était un auteur politique bien plus qu'un penseur systématique. Cela lui permit d'aborder librement et de reformuler presque sans le vouloir les grands problèmes de la pensée politique tels qu'ils lui apparaissaient, sans chercher à appliquer ses nouveaux aperçus à chacun et à tous, et sans perturber la cohérence interne de sa pensée par un souci de présentation. Ses intuitions sont en substance beaucoup plus « révolutionnaires » et bien plus positives à long terme que celles de Rousseau, qui est son seul égal quant à l'impact immédiat de sa pensée sur les révolutions du XVIII<sup>e</sup> siècle et à l'influence intellectuelle qu'il a exercée sur la philosophie politique du XIX<sup>e</sup> siècle. En revanche, le caractère peu systématique et l'organisation lâche de ses écrits, nous ont trop souvent poussés à négliger la cohérence de sa pensée éclatée et l'unité de son approche de toutes les questions politiques, qui le sépare à peine moins de ses successeurs que de ses prédécesseurs.

La découverte des trois branches du gouvernement (que seul Kant a compris correctement comme le critère décisif du gouvernement véritablement républicain et qui n'a trouvé sa réalisation que dans la République américaine) va de pair avec une vision de la vie politique où le pouvoir est totalement dépourvu de connotation de violence. Seul Montesquieu a avancé un concept de pouvoir résolument situé hors de la catégorie traditionnelle des moyens et des fins. Les trois branches du gouvernement représentent pour lui les trois principales activités politiques des hommes : l'établissement des lois, l'exécution des décisions, et le jugement qui doit accompagner l'un et l'autre. Chacune de ces activités engendre son propre pouvoir. Le pouvoir peut être divisé – entre les branches du gouvernement et entre des États fédérés, ainsi qu'entre les gouvernements de ces États et un gouvernement fédéral – parce qu'il n'est pas *un unique* instrument à appliquer à *un unique* objectif. Il a ses origines dans les capacités multiples des hommes pour l'action ; ces actions n'ont pas de fin tant que le corps politique est vivant ; leurs objectifs immédiats sont prescrits par les circonstances toujours changeantes de la vie humaine et politique, qui en soi et parce qu'elles surviennent au sein de communautés définies ou de civilisations données, constituent un domaine des affaires publiques situé entre les citoyens en tant qu'individus, qu'il associe ou sépare en tant qu'intérêts partagés ou en conflit. Le mot « intérêt » n'a pas dans ce contexte de connotation d'avidité matérielle, mais constitue très littéralement *l'inter-esse*, ce qui se tient *entre* les hommes. Cet entre-deux, commun à tous et donc concernant chacun, est l'espace dans lequel se situe la vie politique.

La découverte de Montesquieu de la nature divisible du pouvoir et des trois branches du gouvernement vient de son intérêt pour le phénomène de l'action en tant que donnée centrale du champ politique. Il est ensuite conduit à établir une distinction entre la nature du gouvernement, « ce qui le fait être tel », et son principe, « ce qui le fait agir<sup>3</sup> ». Il définit la nature du gouvernement en des termes à peine différents : négligeant la forme de l'aristocratie, il affirme qu'une république est un gouvernement constitutionnel où le pouvoir souverain est entre les mains du peuple, une monarchie un gouvernement légitime où le pouvoir souverain est dans les mains d'un seul homme, et la tyrannie une domination illégitime où le pouvoir est exercé par un seul homme selon sa volonté arbitraire. Sa découverte la plus profonde est que ces « structures particulières » nécessitent chacune un « principe » différent pour les mettre en action, en d'autres termes que ces structures en soi sont mortes et ne correspondent pas aux réalités de la vie politique et aux expériences des hommes agissants. Le principe de mouvement de Montesquieu introduit l'histoire et le processus historique dans des structures qui, issues de la pensée grecque, avaient été conçues à l'origine comme immobiles. Ou plutôt, avant Montesquieu, la seule possibilité de changement avait été celle d'un changement pour le pire, la perversion susceptible de transformer une aristocratie en une oligarchie, une démocratie en une ochlocratie, ou une monarchie en tyrannie. Cette perversion peut bien sûr prendre d'autres formes ; ainsi, on a noté très tôt que le pouvoir de la majorité inclinait souvent à finir en tyrannie. Par rapport au principe d'action de Montesquieu comme moteur du changement, toutes ces perversions sont de nature physique, presque organique. La fameuse prédiction de

Platon que même le meilleur gouvernement possible ne peut durer éternellement, ce qu'il explique par certaines erreurs inévitables dans le choix de bons parents pour une progéniture désirable, n'est qu'un exemple de cette mentalité qui ne pouvait concevoir le changement qu'en termes de ruine. Montesquieu, au contraire, reconnaissait le mouvement comme la condition même de l'histoire, précisément parce qu'il comprenait que l'action est le facteur essentiel de toute vie politique. L'action n'appartient pas au seul gouvernement, elle ne se révèle pas seulement dans les exploits affichés des nations, et elle ne s'épuise jamais dans le processus de gouverner et d'être gouverné : « On juge mal des choses. Il y a souvent autant de politique employée pour obtenir un petit bénéfice que pour obtenir la papauté<sup>4</sup>. » Il reconnaît avec la tradition le caractère permanent du bon gouvernement fondé sur les lois ; mais il ne voit dans cette structure légale que le cadre dans lequel le peuple évolue et agit, le facteur stabilisant de quelque chose qui est vivant et mouvant en soi et ne doit pas nécessairement se développer dans une direction prescrite de décadence ou de progrès. Il ne parle donc pas seulement de la nature ou de l'essence, mais aussi de la structure du gouvernement comme ce qui donne une permanence relative aux situations changeantes et aux actions des hommes mortels.

À ces trois formes principales de gouvernement répondent chez Montesquieu trois principes « qui font agir » une communauté : ce sont la vertu dans une république, l'honneur dans une monarchie, et la peur dans une tyrannie. Ces principes ne doivent pas être confondus avec des motifs psychologiques. Ce sont plutôt les critères par lesquels toutes les actions publiques sont jugées et qui articulent l'ensemble de la vie

politique. À ce titre, ce sont les mêmes pour les gouvernements et les citoyens, pour les dirigeants et les sujets. Si le principe de la peur inspire toutes les actions dans une tyrannie, c'est que le tyran agit parce qu'il craint ses sujets, et les opprimés parce qu'ils craignent le tyran. De même que c'est la fierté d'un sujet dans une monarchie de se distinguer et d'être honoré publiquement, c'est la fierté du citoyen dans une république de n'être pas plus grand dans les questions publiques que ses concitoyens, ce qui est sa « vertu ». Il ne s'ensuit pas que les citoyens d'une république ne savent pas ce qu'est l'honneur, ou que les sujets d'une monarchie ne sont pas « vertueux », ou que tous les peuples doivent en tout temps se comporter selon les règles du gouvernement sous lequel ils se trouvent vivre. Cela signifie seulement que la sphère de la vie publique est toujours déterminée par certaines règles qui sont tenues pour acquises par ceux qui *agissent*, et que ces règles ne sont pas les mêmes pour toutes les formes de corps politiques. Si ces règles ne sont plus valables, si les principes d'action perdent leur autorité et que personne ne croit plus en la vertu dans une république, ou à l'honneur dans une monarchie, ou si, dans une tyrannie, le tyran cesse de craindre ses sujets ou que les sujets ne craignent plus leur oppresseur, chacune de ces formes de gouvernement arrive à sa fin.

Les observations non systématiques et parfois désinvoltes de Montesquieu sur le rapport entre la nature des gouvernements et leur principe d'action expriment une vision plus profonde encore de l'essence de l'unité dans des civilisations historiquement données. Son *esprit général*<sup>5</sup> est ce qui unit la structure du gouvernement à son principe d'action correspondant et à ce titre, il a inspiré ensuite toutes les sciences

historiques et la philosophie de l'histoire. L'« esprit du peuple » (*Volksgeist*) de Herder et l'« esprit du monde » (*Weltgeist*) de Hegel montrent clairement les traces de cet héritage. La découverte originelle de Montesquieu est moins métaphysique, et peut-être plus fructueuse pour les sciences politiques. Écrivant au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, il était encore dans la bienheureuse ignorance de l'« histoire du monde », qui un siècle plus tard – dans la philosophie de Hegel comme dans le travail des historiens connus – se sera arrogé le jugement du monde : « *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht.* » Son esprit général et unifiant est d'abord l'expérience fondamentale des hommes vivant et agissant ensemble, qui s'exprime simultanément dans les lois d'un pays et dans les actions des hommes vivant sous cette loi. La vertu en ce sens est fondée sur l'« amour de l'égalité » et l'honneur sur l'« amour de la distinction ». Les lois d'une république sont fondées sur l'égalité, et l'amour de l'égalité est la source des actions de ses citoyens ; les lois monarchiques sont fondées sur la distinction, de sorte que c'est l'amour des distinctions qui inspire les actions publiques des citoyens.

La distinction et l'égalité sont des expériences fondamentales de toute communauté humaine. On peut dire indifféremment que les hommes sont distingués les uns des autres par la naissance, et que tous les hommes sont « nés égaux » et ne sont distingués que par leur statut social. L'égalité, dans la mesure où elle est une expérience politique – distincte de l'égalité devant Dieu, un être infiniment supérieur face auquel toutes les distinctions et différences deviennent négligeables –, a toujours signifié qu'indépendamment des différences existantes, chacun a une valeur égale parce que chacun a reçu par nature une égale quantité de force. L'expérience fondamentale sur laquelle sont

fondées les lois républicaines, et dont émanent les actions des citoyens et l'expérience du vivre ensemble, est d'être membre d'un groupe d'hommes également puissants. Les lois dans une république ne sont donc pas des lois de distinction mais de restriction ; elles sont conçues pour restreindre la force de chaque citoyen afin de faire de la place à la force de ses concitoyens. La base commune de la loi républicaine et de l'action en son sein est l'idée que la force humaine n'est pas limitée d'abord par un pouvoir supérieur – Dieu ou la nature –, mais par le pouvoir des *égaux*, avec la joie qui en résulte. La vertu en tant qu'amour de l'égalité vient de cette expérience d'égalité de pouvoir qui seule garde les hommes de la peur de la solitude. « *One is one and all alone and ever more shall be so* », comme dit la comptine anglaise, qui ose indiquer aux esprits humains ce qui ne peut être que la suprême tragédie de Dieu.

La distinction, sur laquelle reposent les monarchies (et toutes les formes hiérarchiques de gouvernement), est une expérience politique non moins authentique et originale. Seule la distinction me permet de devenir vraiment moi-même, cet individu unique qui n'a jamais été avant et ne sera plus jamais. Je ne peux établir cette unicité qu'en me mesurant à tous les autres, de sorte que mon rôle dans les affaires publiques dépendra au final de la reconnaissance que je gagnerai à leurs yeux. C'est le grand avantage du gouvernement monarchique que les individus, qui obtiennent leur statut social et politique en fonction de la distinction qu'ils gagnent au cours de leur vie, ne sont jamais confrontés à une masse confuse de « tous les autres » auxquels l'homme seul ne peut opposer que la minorité désespérée d'un

seul. C'est le danger spécifique du gouvernement fondé sur l'égalité qu'au sein de la structure des lois – ce cadre où l'égalité de pouvoir reçoit sa signification, sa direction et sa restriction – les pouvoirs des égaux peuvent s'annuler mutuellement jusqu'à ce que la lassitude, née de l'impuissance, pousse tout le monde à accepter un gouvernement tyrannique. Pour de bonnes raisons, Montesquieu a échoué à indiquer la base commune pour la structure d'illégitimité et de peur comme le principe des actions dans les tyrannies.

1. Kant, *La Critique de la raison pratique*, traduit par Jean-Pierre Fessler, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2003, p. 295. (N.d.T.)

2. Héraclite, *Fragments*, § 57 (114), traduit par Marcel Conche, Paris, PUF, 2011, p. 27. (N.d.T.)

3. Montesquieu, *De l'Esprit des lois*, III, chap. 1.

4. Montesquieu, « De la Politique », in *Mélanges inédits de Montesquieu* (1892), Paris, Sens & Tonka, 2008.

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

## II

### Gouverner et être gouverné

À la lumière des aperçus de Montesquieu, reconsidérons à présent la tradition non pas depuis sa fin mais depuis son commencement, et demandons-nous quel rôle a joué l'expérience de la domination, et dans quels domaines de la vie elle est intervenue. Rappelons-nous que les formes traditionnelles de gouvernement – le règne d'un seul, ou de plusieurs, ou d'une multitude, qui découlent de la division entre dirigeants et sujets, ainsi que leur perversions – ont toujours été classées selon une taxinomie totalement différente. Au lieu de monarchie, nous entendons parler de royauté (*basileia*) et le terme de monarchie dans ce contexte est interchangeable avec celui de tyrannie, au point que le gouvernement d'un seul, monarchie ou tyrannie, est parfois qualifié de perversion de la royauté. L'oligarchie, le gouvernement de quelques-uns, reste la perversion de l'aristocratie, le gouvernement des meilleurs, mais au lieu du terme de démocratie, le gouvernement de la majorité, nous trouvons le terme de *politeia*, qui désignait à l'origine la *polis* ou la cité-État et allait devenir plus tard la république, la *res publica* romaine. La démocratie est vue à présent comme la perversion de cette *politeia*, une ochlocratie où la multitude règne en maître.

La royauté, l'aristocratie et la *politeia* sont louées comme les meilleures formes de gouvernement, mais on entend très vite, et plus tard chez Cicéron également, recommander un mélange des trois. Mais ce « gouvernement mixte », censé incarner les meilleurs traits de chaque forme de gouvernement, est

impossible dans l'hypothèse où le gouvernement se distingue d'abord par la domination d'un seul, ou de quelques-uns, ou de la multitude, puisqu'il est clair que ces formes s'excluent mutuellement. La tyrannie, en outre, dénoncée dans ce cadre plus vigoureusement encore que dans les définitions traditionnelles, n'est plus condamnée pour son arbitraire, qui en fait la pire forme du vivre ensemble encore supportable, ou l'attitude la moins désirable mais encore compréhensible envers ses congénères. Le tyran cette fois est totalement rayé de la société humaine ; il est considéré comme une bête à visage humain, incapable d'un échange humain, puis s'est exclu du domaine de l'humanité. En d'autres termes, la royauté, l'aristocratie et la république n'apparaissent pas simplement comme les « bonnes formes » de gouvernement dont la monarchie, l'oligarchie et la démocratie sont des perversions : il est impossible de définir les premières dans le même cadre de catégories que les secondes.

Les descriptions de la royauté, de l'aristocratie et de la république désignent des expériences politiques actuelles qui se sont cristallisées dans les différentes formes de vie commune des peuples et sont incarnées en eux – expériences antérieures et pas nécessairement identiques à celles qui ont donné naissance au concept de gouvernement en accord avec la loi et le pouvoir. Que ces expériences, qui continuent à peser dans les définitions traditionnelles et les descriptions des gouvernements, aient été conceptualisées longtemps auparavant est une autre question. Le fait que Thucydide mentionne déjà ce qu'on appellerait plus tard un « gouvernement mixte » (VIII, 97) et qu'Aristote fasse allusion à des théories similaires dans ses *Politiques* (1265b 33), semble

indiquer qu'une école antérieure de pensée politique a été dépassée, absorbée et en partie éliminée avec la montée de notre tradition. Le problème, c'est que ni la division entre gouvernants et gouvernés, ni les critères de loi et de pouvoir n'ont réellement de sens quand ils sont appliqués aux « bonnes formes », lesquelles se transforment en leurs « formes perverses » dès que nous essayons de les définir selon cette division et ces critères.

Si la royauté était le gouvernement d'un seul, elle serait à l'évidence la même chose que la monarchie – ce que nous appelons aujourd'hui une monarchie constitutionnelle – quand elle est en accord avec les lois, et une tyrannie dans le cas contraire. Or un roi (*basileus*) n'avait pas le pouvoir absolu du monarque, et sa fonction n'était pas héréditaire : il était élu, et il ne fut jamais autorisé à être davantage que le *primus inter pares* (le premier parmi les égaux). De l'instant où il est défini comme le détenteur du pouvoir, il s'est déjà transformé en tyran. Si l'aristocratie est le gouvernement de quelques-uns, les meilleurs, la question se pose fatalement de savoir qui sont ces meilleurs et comment les trouver – certainement pas par auto-élection – et s'il est certain qu'au cours de leur mandat, ils resteront les meilleurs. Ces quelques-uns étant identifiés selon des critères objectifs, ils ne peuvent être que les plus riches ou des membres de la noblesse héréditaire, dont Aristote définissait le gouvernement comme une oligarchie, une aristocratie perversie. Ou encore, si ces quelques-uns sont les plus sages, ils sont selon Platon ceux qui n'arrivent pas à persuader la multitude et doivent régner sur des sujets récalcitrants par la violence, ce qui là encore serait de la tyrannie. Il était encore plus difficile de définir la *politeia* ou la république en termes de gouvernants et

de gouvernés. Aristote, après avoir posé comme un axiome que « toute communauté politique est constituée de gouvernants et de gouvernés » poursuit aussitôt en disant que dans cette forme de gouvernement, « il faut examiner si les gouvernements doivent changer ou demeurer les mêmes à vie<sup>1</sup> ». Bien sûr, la distinction entre gouvernants et sujets disparaît ici dans la distinction entre professeurs et élèves, ou entre pères et fils. Que l'organisation de la vie de la *polis* ne permette pas la distinction entre gouvernants et sujets apparaît clairement dans la fameuse discussion de Hérodote sur les formes de gouvernement, où le défenseur de la *polis* grecque, après avoir eu le dessous dans une dispute, demande la permission de se retirer totalement de la vie politique, parce qu'il ne veut ni commander ni obéir. La question, bien sûr, est que la vie de la *polis* grecque ne connaissait aucune division de ce type entre ses citoyens. Comme l'indique Aristote, la domination sur laquelle elle était fondée ne s'exerçait pas dans le domaine public-politique, mais dans la sphère strictement privée du foyer, dont le chef régnait sur sa famille et ses esclaves.

Ce domaine privé de la famille et du foyer était constitué des nécessités de la vie, de la nécessité de soutenir par le travail la vie individuelle et de garantir par la procréation et la naissance la survie de l'espèce. Définir la condition humaine en termes de la double malédiction du travail et de la naissance (dans la plupart des langues européennes, ce même mot de « travail » sert à désigner le labeur et les affres de la naissance), et comprendre qu'il existe un lien entre ces deux choses – parce qu'après le péché de l'homme au paradis Dieu décida de rendre la vie difficile aux humains, ou parce que cette nécessité est perçue comme l'opposé de la vie « aisée » des dieux – est l'un des points

les plus frappants sur lesquels les deux traditions de notre passé, hébraïque et grecque, tombent d'accord. À une époque où ce lien fondamental était presque oublié, Marx l'a rétabli en comprenant le travail et la survie comme les deux principaux moyens de « produire la vie, aussi bien la sienne propre par le travail que la vie d'autrui en procréant<sup>2</sup> ». Mais alors que Marx place cette production de la vie par le travail au cœur de sa philosophie politique, toute la tradition, en complet accord avec le passé qui lui est antérieur, a placé le travail en dehors du champ politique, en faisant du problème de rester en vie le simple souci privé de chaque individu, et a tenu l'ensemble de cette sphère dans un mépris total, non parce qu'elle était « privée », mais parce qu'elle était soumise aux nécessités inhérentes au fait d'être et de rester en vie. Quiconque était soumis à ces nécessités, comme les travailleurs et les femmes, ne pouvait pas être libre ; la liberté signifiait avant tout s'être libéré de toutes les activités nécessaires à la vie elle-même.

La distinction entre dominer et être dominé fut d'abord vécue dans le domaine privé où elle séparait ceux qui commandaient et ceux qui étaient soumis à la nécessité. La vie publique-politique s'appuyait sur cette division comme sa condition prépolitique, mais le concept de domination lui-même n'y jouait à l'origine aucun rôle. Cela devient manifeste dans la cité-État et son concept de l'égalité des citoyens, pour lesquels la liberté n'est ni le contenu de la politique ni un idéal politique, mais une simple condition prépolitique. C'est déjà le cas toutefois à une époque encore antérieure. Agamemnon était un roi de rois, et même dans l'apparente glorification du travail chez Hésiode, nous trouvons à chaque instant l'esclave ou le serviteur qui exécute les ordres de son maître.

Dans la pensée politique traditionnelle, cette liberté élémentaire vis-à-vis de la nécessité, qui ne peut s'obtenir qu'en exerçant une domination sur d'autres, se manifeste dans les assurances répétées que seule une vie qui aspire à quelque chose de plus haut que la vie elle-même mérite d'être vécue, et que seule une activité dont la fin est située au-delà de l'activité elle-même mérite d'être entreprise. Même la différence la plus frappante entre la vie des hommes libres dans l'Antiquité et à l'ère moderne, cette aisance considérable sans laquelle l'activité politique au sens grec et romain, le *bios politikos*, serait totalement impossible, et qui s'appuyait totalement sur l'existence du travail des esclaves, est moins pertinente pour la réelle expérience de la liberté de ces peuples que son opposé apparemment négatif – la liberté vis-à-vis des *anagkaia*, les strictes nécessités de la vie.

En d'autres termes, la distinction entre gouverner et être gouverné, entre dirigeants et sujets, que les définitions traditionnelles des formes de gouvernement donnent comme l'essence de toute organisation politique, n'était valide à l'origine que dans la vie privée, et n'était donc qu'une condition de la politique et jamais son contenu même. Les raisons qui ont poussé les philosophes à la superposer aux expériences politiques réelles quand ils ont commencé à les formaliser et à les conceptualiser, témoignent plus de l'attitude des philosophes vis-à-vis de la politique – attitude qui avait aussi ses raisons et ses implications politiques propres – qu'un caractère censément immuable du domaine public-politique lui-même.

La royauté, l'aristocratie et la république sont fondées sur la liberté vis-à-vis de la nécessité, qui se manifeste par la

domination sur les femmes et les esclaves, et leur caractère distinct ne réside pas dans la question de savoir combien de gens détiennent le pouvoir ou qui gouverne qui. Leur trait distinctif réside dans ce qui est compris comme une préoccupation publique en soi et dans les rapports qu'entretiennent ceux qui sont concernés par le domaine public. Ce qui relève du public dans une royauté est avant tout une entreprise commune qui ne relève pas du quotidien, mais qui porte la marque d'un événement qui *interrompt* le cours normal de la vie quotidienne. Pour participer aux affaires publiques, les chefs des foyers privés qui suivent le dirigeant qu'ils ont choisi, le *basileus*, doivent non seulement sortir de l'orbite privée de leur vie, mais renoncer totalement à sa quotidienneté.

Ce que glorifie Hésiode n'est pas le travail lui-même, mais la dignité de la vie quotidienne. Comme l'indique son titre, *Les Travaux et les Jours*, et comme il est clair dans ses avertissements à son frère marin, Hésiode loue le fait de rester chez soi contre les aventures de toutes sortes. Il célèbre la calme beauté de la vie quotidienne, caractérisée autant par le retour périodique des saisons et des jours que par le travail au foyer et aux champs, là aussi exécuté par des esclaves et seulement supervisé par le chef de la maisonnée. Hésiode encense une vie qui se garde totalement du domaine public commun ; à ses yeux, la gloire et les grands exploits comptent pour rien. Il est le seul Grec qui glorifie sans honte la vie privée, dont la première caractéristique pour les autres Grecs était qu'elle n'offrait pas cet espace commun où l'on peut être vu et donc devenir ce que l'on est potentiellement. Si l'esprit grec, contrairement à l'esprit romain, voyait dans la vie privée guère plus qu'une condition inévitable pour la constitution d'un monde commun, public, c'est que la vie

privée n'offrait aucune possibilité de *doxa* dans ses multiples sens : apparence et illusion, gloire et opinion. Et puisque seul ce qui est apparaît et est vu, la plus haute idée du bien chez Platon est *phanotaton* – c'est-à-dire qu'elle a l'apparence la plus brillante<sup>3</sup>.

Le domaine privé restait un domaine d'affaires ombreuses et inarticulées, même si les nécessités de la vie étaient correctement assurées et gérées. La vie privée était dépourvue de réalité parce qu'elle ne pouvait pas se montrer et ne pouvait pas être vue par d'autres. La conviction que seul ce qui est vu par d'autres acquiert une pleine réalité et un sens authentique pour l'homme est à la base de toute la vie politique grecque. Le tyran vise avant tout à assigner des hommes à leurs foyers privés, ce qui revient à les dépouiller de la possibilité de leur humanité. *L'agon*, la lutte pour *l'aristeuein* – être meilleur que son compagnon et si possible le meilleur de tous –, n'est pas cette situation où « le potier s'oppose au potier, l'artisan à l'artisan, et le pauvre jalouse le pauvre, l'aède, l'aède », comme voudrait nous le faire croire Hésiode dans sa louange à Éris<sup>4</sup> ; c'est au contraire l'équation politique de la réalité qui apparaît aux autres. C'est seulement là où les autres sont présents que peut commencer une vie spécifiquement humaine. C'est seulement là où l'on peut être remarqué par les autres, en se distinguant, que l'on parvient à sa propre humanité.

Ce n'est donc pas simplement la vie politique et l'expérience politique au sens étroit du terme, mais la vie humaine et l'expérience humaine qui commencent partout où le foyer et sa gouvernance trouvent leur fin ; c'est alors que naît le monde commun, vu par tous les autres dans sa lumière publique brillant

librement. C'est également vrai pour la royauté et pour la *polis*, mais l'avantage de cette dernière à cet égard, c'est qu'elle offre un monde commun pour la vie quotidienne de ses citoyens et pas seulement pour des entreprises sporadiques. De même, la vie de la *polis* offre moins d'occasions pour des entreprises extraordinaires, et sa *doxa* devient donc de plus en plus une opinion, où le citoyen se distingue davantage dans l'activité constante du *politeuesthai* que par la gloire immortelle qui suit de grands exploits. Ce qui distingue la royauté de la république ou du régime démocratique n'est pas le rapport entre dirigeants et sujets, ni même les différents rapports entre les citoyens, c'est-à-dire ceux qui vivent et évoluent ensemble dans un monde commun. La principale différence historique tient au rôle dévolu à l'action dans ces différentes formes d'organisation publique.

La royauté, qui est sans doute la plus vieille et la plus élémentaire des formes politiques d'organisation, s'appuie sur l'expérience de l'action au sens général d'entamer quelque chose de nouveau, d'hommes se lançant ensemble dans une nouvelle entreprise. L'action est la raison du rassemblement des chefs des foyers privés, qui ont décidé de laisser derrière eux leurs soucis privés et forment un corps politique tant que l'entreprise perdure. Ce qui les pousse à s'assembler est l'appétit pour l'action qui ne peut jamais être satisfait par un homme seul ; car contrairement aux labours et à la fabrication d'objets, qui peuvent s'effectuer dans l'isolement, l'action n'est possible que là où les hommes s'assemblent et agissent de concert. Ce concert de l'action exige et, de fait, crée le roi, qui en tant que *primus inter pares* devient un chef élu que les autres suivent de leur libre volonté dans un esprit de loyauté. Là où l'élément d'engagement libre est absent, la royauté devient une monarchie et, à en croire

Platon, une tyrannie quand l'obéissance n'est pas accordée volontairement. Les chefs des maisons royales qui suivirent le roi Agamemnon dans l'entreprise troyenne étaient venus au secours de Ménélas parce qu'ils espéraient gagner pour eux-mêmes la « gloire éternelle », c'est-à-dire la *doxa* de l'apparence glorieuse dans le monde des mortels, qui leur survivrait après la mort. Ce n'est que dans le monde commun où eux-mêmes et tout ce qu'ils font sont vus et remarqués par d'autres qu'ils peuvent espérer surmonter leur simple destin de mortels – naître, vivre et mourir comme un individu unique enfermé dans le monde privé de ses propres préoccupations, sans espoir de laisser une trace de son existence terrestre derrière lui.

C'est à cause de son extrême futilité que l'existence privée – l'*idion* des Grecs et, dans une moindre mesure du fait de l'intégration de la vie familiale dans le domaine public politique, la *res privata* des Romains – a toujours eu la connotation d'une vie dépouillée des plus essentielles possibilités humaines. Pourtant, quelque chose de cette futilité est aussi présent dans les grandes entreprises de l'âge héroïque. Le domaine commun lui-même, constitué uniquement pour les exigences de l'action, disparaît au moment où l'entreprise s'achève – quand Troie est détruite, ses habitants tués ou livrés comme esclaves aux foyers privés des héros. La royauté et ses entreprises, inspirées par le courage de faire et d'endurer (*poiein* et *pathein* ont une relation plus étroite en grec que dans toute autre langue ; ce sont les deux faces de la même *pragmata*, dans la mesure où elles signifient les fortunes fluctuantes des hommes), commencent ce qui deviendra dans la *polis* un monde commun plus stable des affaires humaines (*ta tôn anthrôpôn pragmata*). Ce monde commun plus tardif assure la permanence des échanges entre

les hommes et de ce qu'ils s'infligent les uns aux autres, ce qui veut dire que la grandeur humaine ne se limite pas à l'homme d'action et à ses exploits, mais peut également être la part de celui qui endure et qui souffre.

L'action n'a été l'expérience politique centrale ni de la *politeia* grecque ni de la République romaine. La base de la cité-État, c'est la possibilité d'y vivre ensemble en permanence, et pas seulement de s'y rassembler pour de grandes entreprises. C'est entre les citoyens qu'apparaît le domaine des affaires politiques au sens le plus familier du terme, et les expériences fondamentales des citoyens naissent du vivre ensemble bien plus que de l'agir ensemble. Dès l'instant où l'action est requise, la *polis* revient à l'ancienne forme royale d'organisation, et les citoyens suivent à nouveau leur dirigeant choisi, le *stratêgos*, pour les mener à une guerre de conquête ou de défense. Mais ces actions, qui ont lieu typiquement en dehors des murs de la cité, se situent aussi en dehors de l'activité politique au sens strict ; elles ne constituent plus, comme c'était le cas dans les royautés anciennes, le seul domaine où les hommes libres se rassemblent et vivent ensemble. Quand l'action militaire redevint le fondement d'une forme de gouvernement, on assista non à la restauration de l'ancienne royauté, mais à l'établissement de la monarchie, comme lorsque les empereurs romains furent élus en tant que soldats professionnels. La transformation du *stratêgos* en monarque, ou plutôt en *rex* romain (et le mot *rex* au <sup>v</sup><sup>e</sup> siècle av. J.-C. était aussi détestable aux oreilles républicaines romaines que le mot de monarque l'avait été aux oreilles grecques), intervient quand les guerres sont devenues une affaire quotidienne et quand l'action militaire a pris le pas sur toutes les affaires civiles. C'est alors seulement que le

gouvernement d'un seul, ou monarchie, acquiert un statut différent de la tyrannie. Mais la *polis* grecque et la république romaine sont aussi éloignées de l'expérience de l'action comme lancement d'une entreprise, que du soldat professionnel moderne qui voit dans la guerre son travail quotidien.

Ce qui détermine la notion de politique chez Platon comme chez Aristote, c'est le vivre ensemble au quotidien d'un grand nombre de gens entre les murs d'un espace limité. Ces gens sont unis par deux expériences : l'*égalité* et la *différence*. Mais ce sentiment d'égalité apparu avec la fondation de la *polis* était très différent de notre propre croyance en une égalité universelle. D'abord, elle n'était pas universelle mais n'appartenait qu'aux égaux de fait ; en étaient exclus bien sûr ceux qui n'étaient pas libres, à savoir les esclaves, les femmes et les barbares. La liberté et l'égalité étaient donc au départ des notions corrélées, et aucun conflit n'était perçu entre elles. Puisque l'égalité ne s'étendait pas à tous les hommes, elle n'était pas perçue dans le cadre d'un destin humain commun, comme l'égalité de tous les hommes devant la mort ; pas plus qu'elle ne se mesurait contre l'écrasante réalité d'un être surhumain, comme c'est le cas pour l'égalité devant Dieu. Aucun de ces deux sens de l'égalité n'est entré dans le domaine politique avant les siècles de déclin de l'Empire romain. À l'origine, le sens positif de l'égalité était de ne pas être seul ni solitaire, car la solitude signifie que l'on est sans égaux, et que celui qui règne sur une maisonnée rurale n'a pas d'égaux tant qu'il ne va pas à la guerre. La gratitude pour le fait que la terre n'est pas peuplée d'un seul, mais de nombreux hommes a trouvé sa première expression politique dans le corps politique de la cité-État.

C'est là, parmi les égaux, et non dans la suprématie solitaire d'une maisonnée rurale, que la grande passion grecque pour *aristeuein* – la lutte permanente pour se distinguer comme le meilleur de tous – a pu se développer en un mode de vie et un espoir d'amener au premier rang une aristocratie, non pas au sens du gouvernement des meilleurs, mais au sens d'une constante prédominance des meilleurs dans la vie de la *polis*. Dans un fragment célèbre, Héraclite dit qui sont les meilleurs et comment ils se distinguent des citoyens ordinaires : « Ils prennent une chose en échange de toutes, les meilleurs – la gloire impérissable en échange des choses mortelles ; mais les nombreux sont repus comme du bétail<sup>5</sup>. » Le besoin de se mesurer aux autres pour être pleinement soi-même et démontrer l'unicité irrévocable et non interchangeable de chaque homme qui, parce qu'il est mortel, doit trouver pour lui-même une demeure permanente qui survivra à la périssable futilité de ses exploits comme à la mortalité de sa personne, fut certainement l'un des motifs les plus puissants des grandes entreprises des premiers temps de la royauté. Le grand avantage de la *polis* sur la royauté est que le monde public commun, le seul dans lequel les exploits des hommes sont vus et remémorés, n'est pas confiné au temps limité d'une entreprise avec son début et sa fin, mais est lui-même le siège permanent de la postérité. En outre, l'activité qui distingue, l'*aristeuein*, peut désormais être accomplie quotidiennement et pénétrer la totalité du corps politique. Tant que la *polis* grecque fut inspirée par l'esprit agonale, elle resta aristocratique : il importait peu de savoir si une oligarchie, comme au début, ou la multitude, à l'âge classique, détenait le pouvoir de gouverner. Son caractère aristocratique, le téméraire individualisme de l'*aristeuein* à tout

prix, finit par amener la *polis* à sa fin parce qu'elle rendit quasiment impossibles les alliances avec d'autres cités.

Son exacte contrepartie est la République romaine, fondée dès le début sur la conclusion d'alliances avec des ennemis vaincus, où le *salus rei publicae*, le bien-être de ce que tous ont en commun, était toujours placé au-dessus de la gloire individuelle, avec ce résultat que personne ne pouvait jamais devenir pleinement soi-même. La différence et la distinction étaient secondaires à l'égalité, qui devint seulement alors un principe actif, un mode de vie, et non comme à Athènes une sorte de tremplin pour se distinguer des autres. Ce que Rome et Athènes ont en commun, c'est que l'action, autrefois au cœur de la vie politique et étroitement associée à l'idée de grandes entreprises, céda la place à l'idée d'une vie active consistant dans la gestion quotidienne des affaires publiques par tous les citoyens. Cette activité à Rome et à Athènes était aussi différente que le terme latin *agere* l'est du grec *politeuesthai*. L'*agere* consistait essentiellement dans la préservation de Rome et de ses lois, qui pesait sur les citoyens comme un fardeau de responsabilité éternelle, alors que le *politeuesthai* consistait en délibérations constantes sur toutes les choses humaines, parce que selon l'esprit de la vie de la *polis*, ce qui est essentiellement humain doit apparaître et montrer son véritable visage dans le domaine public-politique. Mais dans les deux cas, les citoyens qui voulaient mener une vie active et participer aux plus hautes possibilités que leur offrait leur monde devaient passer le plus de temps possible parmi leurs égaux – au gymnase ou au théâtre, dans les tribunaux ou sur la place publique, dans des réunions avec le peuple ou au Sénat – et le moins de temps possible chez eux à diriger leur domaine. Leurs affaires privées –

s'occuper de leur foyer, surveiller leurs artisans, visiter leurs fermes – devaient se dérouler dans les interstices entre les questions bien plus importantes dont ils s'occupaient chaque jour en public. La notion même de loisir, qu'il s'agisse de la *scholê* ou de l'*otium*, signifiait donc exclusivement le loisir par rapport aux affaires publiques-politiques, et non le loisir par rapport au travail, indiquant, avant même que les philosophes ne l'aient réclamée comme un prérequis du mode de vie contemplatif, une sorte de solitude que ni la *polis* ni la république, avec la présence de ses concitoyens, n'était désireuse ou capable de leur garantir.

À la lumière des expériences politiques actuelles, les trois formes de gouvernement se résolvent en trois modes de vivre ensemble différents, mais ne s'excluant pas mutuellement. La royauté, fondée avant tout sur l'action au sens de lancer de grandes entreprises, était conçue pour des occasions exceptionnelles, et non pour la vie quotidienne. La royauté apparaît dans l'histoire grecque mais pas dans l'histoire romaine, qui abhorra jusqu'à la fin le *rex*, parce que la seule expérience de gouvernement par un seul qu'elle ait jamais connue était celle de la tyrannie. La vie politique romaine ayant commencé après la fondation de Rome, la plus grande de toutes les entreprises, elle n'avait pas l'expérience des entreprises exceptionnelles comme de points possibles de rassemblement constituant un monde commun. L'histoire romaine connaissait la *res gestae*, ce fardeau que Rome avait fait peser sur ses citoyens et que ses citoyens avaient porté (le sens originel de *gerere*) et géré dans un esprit de grandeur et de justice.

Une fois encore, l'aristocratie est essentiellement une expérience grecque, et elle consiste à vivre ensemble sur le

mode de *l'aristeuein* – gagner de la distinction et se mesurer en permanence à ses égaux. Son opposé, mais pas nécessairement sous une forme différente de gouvernement, est l'esprit de la république qui a fleuri à Rome plutôt qu'à Athènes. L'esprit romain incarnait, à un degré que nous avons du mal à saisir, la joie exaltante du compagnonnage entre égaux et la délivrance de la solitude, qui dut caractériser la fondation des premiers centres urbains, renvoyant les occupations rurales à la campagne. Ici, la possibilité d'un « gouvernement mixte » tombe sous le sens ; il signifie simplement intégrer les trois expériences fondamentales qui caractérisent les hommes dès qu'ils vivent ensemble et existent dans la pluralité – combiner l'« amour de l'égalité » et l'« amour de la distinction » (comme Montesquieu devait le formuler plus tard), et intégrer cette combinaison dans la faculté « royale » d'action, dans l'expérience que l'action est un commencement et que personne ne peut agir seul.

L'exclusion de la tyrannie comme façon de vivre ensemble – distinguée du gouvernement d'un seul ou monarchie comme la pire forme possible de gouvernement – n'est pas moins manifeste. Le tyran pêche contre tous les caractères fondamentaux de la condition humaine dans son aspect politique : il prétend pouvoir agir complètement seul ; il isole les hommes les uns des autres en semant la peur et la méfiance, détruisant ainsi l'égalité entre eux et leur capacité à agir ; et comme il ne peut laisser personne se distinguer, il commence par établir l'uniformité, qui est la perversion de l'égalité.

C'est ce passé et ses expériences politiques remarquables que la tradition a conceptualisés quand elle a défini les formes de gouvernement en termes de dirigeants et de sujets, dans le

cadre de la loi et du pouvoir. Nous l'avons vu, rien ne peut être plus étranger à ces expériences passées que cette division ; en effet, la domination étant précisément une condition prépolitique du vivre ensemble, elle signifiait simplement pour l'Antiquité qu'une catégorie de la vie privée était appliquée au domaine public-politique. En fait, rien ne caractérise mieux les aspects négatifs de l'histoire grecque que l'incapacité des Grecs à gouverner, aussi manifeste dans la grande entreprise contre Troie, qui se termine par la destruction de la cité, le massacre de ses habitants et la mise en esclavage de ses femmes et de ses enfants, que dans l'attitude d'Athènes envers les Méliens lors de la guerre du Péloponnèse, et de façon générale envers tous ses alliés. Nulle part les Grecs n'ont été capables de diriger les peuples conquis, c'est-à-dire d'établir un gouvernement comme un principe politiquement valide contre la destruction et contre l'esclavage. La conquête et la destruction pouvaient enrichir le domaine privé des citoyens ; elles ne pouvaient jamais établir un domaine public dans lequel les citoyens en tant que tels règneraient sur un autre peuple, comme le chef d'une maisonnée règne sur les esclaves et les femmes. C'est précisément l'absence de direction dans le domaine public qui caractérise la cruauté particulière de l'histoire grecque.

Rome, en revanche, eut la grandeur de résoudre ce problème – mais pas, là encore, en termes de domination. Le *dominium* comme l'*imperium* étaient fondés sur la faculté des Romains à établir des *societates*, des alliances avec d'anciens ennemis. Le pouvoir romain s'exprime en établissant des domaines publics spécifiques entre Rome et ses voisins, qu'ils soient ennemis ou amis, d'où naît un monde commun qui n'est identique ni à Rome ni à l'ancien statut politique du peuple conquis. C'est un monde

précisément *entre* les deux, fondé sur la loi romaine : non pas la loi valable pour les citoyens romains, mais une loi spécifiquement conçue pour opérer dans l'entre-deux, le *ius gentium*, une sorte de médiation entre les différentes lois étrangères des villes. Ce n'est qu'à son déclin que Rome est devenue « le maître universel » et a détruit le monde commun, la première vaste communauté d'États qu'elle avait construite elle-même, l'*Imperium romanum* dans lequel le pouvoir (*imperium*) était soutenu par la *gloria et benevolentia sociorum*, comme le dit Cicéron<sup>6</sup>, par la gloire de Rome et le bon vouloir de ses alliés.

Ce fut donc uniquement au cours du déclin et après la chute de l'Empire romain que la division traditionnelle entre commander et être commandé en tant que nécessité élémentaire pour toutes les communautés organisées put se fonder sur une expérience également élémentaire dans le domaine politique. Durant cette même période de l'Antiquité agonisante, la distinction la plus fondamentale sur laquelle reposait la vie politique dans l'ancien monde – la distinction entre un monde d'hommes libres, qui seul était politique, et la domination sur les esclaves du foyer, qui restait privée – ne cessa de se brouiller. Si elle était devenue indistincte, c'était en partie parce que le domaine public des hommes libres était en train de s'effondrer, offrant une place nouvelle au domaine privé de chacun d'eux, en partie parce que beaucoup d'esclaves avaient été affranchis. Mais dès lors, la division traditionnelle entre dirigeants et dirigés n'a cessé de prendre de l'importance, du Moyen Âge aux premiers siècles de l'ère moderne. Le fait que le domaine de la vie politique-publique et le monde commun dans lequel il évolue soient essentiellement structurés par cette division a fini par devenir le présupposé fondamental de la

tradition de la pensée politique occidentale. Partout où cette division est absente, comme dans les attentes utopiques d'une société future fonctionnant sans l'interférence d'un pouvoir d'État clairement défini, il est certain que le champ tout entier de la politique, et pas seulement l'État, déperira.

1. Aristote, *Les Politiques*, VII, 14, 1332b 12-15, traduit par Pierre Pellegrin, Paris, Flammarion, coll. « GF », 1990, p. 494.

2. Karl Marx, *L'Idéologie allemande*, traduit par Renée Cartelle et Gilbert Badia et alii, Paris, Éditions sociales, 1972 p. 61. (N.d.T.)

3. Voir Platon, *La République*, VII, 518c, traduit par Georges Leroux, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2002, p. 364.

4. Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 25-26, traduit par Philippe Brunet, Paris, Le livre de poche, 1999, p. 98.

5. Héraclite, *Fragments*, § 30 (B29), *op. cit.*, p. 120.

6. Voir Cicéron, *Les Devoirs*, III, LXXXVIII.

# L'autorité au XX<sup>e</sup> siècle

## I

La montée des mouvements totalitaires fasciste et communiste, comme le développement des deux régimes totalitaires que nous connaissons, celui de Staline après 1929 et celui de Hitler après 1938, s'est effectuée dans le cadre d'un effondrement plus ou moins général, plus ou moins spectaculaire de toutes les autorités traditionnelles. Cet effondrement n'a été nulle part le résultat direct des régimes ou des mouvements eux-mêmes, mais il semble que le régime ou le mouvement totalitaire soit la forme la plus adéquate pour mettre à profit une atmosphère politique et sociale où la valeur de l'autorité en général est radicalement mise en doute.

La manifestation la plus extrême de ce climat qui, à de rares exceptions géographiques et chronologiques près, a été l'atmosphère de notre siècle depuis son commencement, est l'effondrement progressif de la forme d'autorité présente dans toutes les sociétés connues : l'autorité des parents sur les enfants, des professeurs sur les élèves, et de façon générale des anciens sur les plus jeunes. Même les formes les moins « autoritaires » de gouvernement ont toujours accepté ce type d'« autorité » comme une évidence. Elle s'est toujours imposée tant à cause des besoins naturels, comme l'impuissance de l'enfant, que par la nécessité politique d'assurer la continuité d'une civilisation établie, ce qui n'est possible qu'à condition de guider les nouveaux venus dans un monde préétabli auquel ils naissent comme des étrangers. Du fait de ce caractère simple et élémentaire, on a usé et abusé tout au long de l'histoire de la pensée politique de cette forme d'autorité strictement limitée,

pour en faire le modèle de systèmes autoritaires très différents et beaucoup moins limités<sup>1</sup>.

Notre siècle semble être le premier où cet argument ait perdu toute plausibilité ; il n'a jamais annoncé plus radicalement son esprit antiautoritaire qu'en promettant l'émancipation de la jeunesse, perçue comme une classe opprimée, et en se qualifiant de « siècle de l'enfant ». Nous ne pouvons pas suivre ici les implications de cette interprétation, qui sont multiples, ni examiner les différentes écoles d'« éducation progressiste » où ce principe a trouvé son application. Il est bon toutefois de remarquer que la position antiautoritaire n'a été poussée à l'extrême de *l'éducation sans autorité* qu'aux États-Unis, le pays le plus égalitaire et le moins lié par la tradition, où les résultats de cette expérience radicale conduisent à présent, plus que tout autre facteur politique ou social, à une réévaluation du concept même d'autorité. Le néoconservatisme, qui a gagné une étonnante influence ces dernières années, est d'abord culturel et éducatif, plus que politique ou social, dans ses perspectives ; son état d'esprit et ses objectifs découlent directement de l'élimination de l'autorité dans les rapports entre les jeunes et les vieux, les professeurs et leurs élèves, les parents et leurs enfants.

Si j'ai mentionné cet aspect curieux, mais par ailleurs assez peu intéressant, du problème de l'autorité dans notre monde, c'est parce qu'il montre à quels extrêmes peut aller le déclin général de l'autorité, jusqu'à négliger les besoins naturels les plus évidents. Il indique combien il est peu probable que notre siècle voie la montée d'authentiques formes autoritaires de gouvernement, et donc combien nous devons nous montrer

prudents si nous ne voulons pas confondre les formes tyranniques de gouvernement, qui règnent par ordre et par décret, avec des structures autoritaires. Notre siècle, il est vrai, a connu beaucoup de nouvelles variations de la tyrannie et de la dictature, au nombre desquelles nous devons compter le type fasciste et le type communiste une fois implanté en système de parti unique. Mais ces variations diffèrent autant des corps autoritaires dans leurs structures institutionnelles, leur type d'organisation et leur contenu politique qu'elles diffèrent de la domination totalitaire. À moins de définir l'autorité sans égard pour son contenu historique et verbal, et de l'identifier à des ordres arbitraires et à l'abolition totale de la liberté, c'est-à-dire à des réalités politiques qui ont toujours été pensées comme son contraire même, il nous sera difficile de parler d'une « montée des formes autoritaires de gouvernement au xx<sup>e</sup> siècle ». Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'à ce jour, une institution authentiquement autoritaire a réussi à survivre à l'assaut de l'ère moderne : l'Église catholique, qui bien sûr a cessé depuis longtemps d'être un corps politique à proprement parler.

Les tyrannies et les formes autoritaires de gouvernement sont très anciennes, la première remontant à l'Antiquité grecque et l'autre ayant son origine dans l'esprit de la République romaine. Seule la domination totalitaire est nouvelle, aussi nouvelle que le monde lui-même et que la prétention à une domination *totale*, et non politique. Nous n'en avons encore qu'une connaissance très limitée, la seule variété ouverte à nos investigations étant le régime de Hitler, pour lequel nous avons accès à du matériel documentaire depuis quelques années. Cette situation nous contraint à étudier le corps politique le plus nouveau de notre histoire à l'aide d'outils conceptuels tirés

d'expériences plus familières, à cela près qu'avec ce genre de qualifications – la tyrannie d'une part et l'autoritarisme d'autre part – nous perdons de vue les aspects et les institutions qui caractérisent précisément ce phénomène et aucun autre.

Ce sont le plus souvent les auteurs libéraux qui identifient le totalitarisme à l'autoritarisme. Ils partent de l'hypothèse que « c'est le progrès constant [...] dans le sens d'une liberté organisée et assurée qui caractérise l'histoire moderne<sup>2</sup> », et considèrent chaque déviation de ce cours comme un processus réactionnaire dans le sens opposé. Ils en viennent ainsi à négliger le fait qu'il existe des différences de principe entre la restriction des libertés dans les régimes autoritaires, l'abolition de la liberté politique dans les tyrannies et les dictatures, et l'élimination totale de la spontanéité même, c'est-à-dire de la manifestation la plus générale et la plus élémentaire de la liberté humaine, à laquelle seuls visent les régimes totalitaires par diverses méthodes de conditionnement – car la terreur et les camps de concentration visent moins à effrayer qu'à conditionner les gens. L'auteur libéral, qui s'intéresse à l'histoire et au progrès de la liberté plutôt qu'aux formes de gouvernement, ne voit ici que des différences de degré, et ignore que le gouvernement autoritaire qui vise à la restriction de la liberté reste lié à la liberté qu'il limite dans la mesure où il perdrait sa substance s'il l'abolissait complètement – c'est-à-dire qu'il se transformerait en tyrannie. La même chose est vraie de la distinction entre pouvoir légitime et illégitime sur laquelle repose tout gouvernement autoritaire. L'auteur libéral risque d'y prêter peu attention, étant convaincu que tout pouvoir corrompt et que la constance du progrès exige une perte constante de pouvoir, quelle que soit l'origine de celui-ci.

Derrière l'identification libérale du totalitarisme à l'autoritarisme, et l'inclinaison concomitante à voir des tendances « totalitaires » dans toute limitation autoritaire de la liberté, gît une confusion ancienne entre autorité et tyrannie, et entre pouvoir légitime et violence. La différence entre une tyrannie et un gouvernement autoritaire a toujours été que le tyran règne selon sa propre volonté et son propre intérêt, alors que même le gouvernement autoritaire le plus draconien est limité par des lois. Ses actes sont passés au crible d'un code qui n'a pas été établi par les hommes, comme c'est le cas des lois naturelles, des commandements divins ou des idées platoniciennes, ou du moins n'a pas été établi par les hommes actuellement au pouvoir. La source de l'autorité dans le gouvernement autoritaire est toujours extérieure et supérieure à son propre pouvoir ; c'est toujours de cette source extérieure, qui transcende le champ politique, que les autorités tirent leur « autorité », c'est-à-dire leur légitimité, et c'est elle qui constitue la mesure de leur pouvoir.

Les porte-parole modernes de l'autorité, qui même dans les brefs intervalles où l'opinion publique offre un climat favorable au néoconservatisme restent bien conscients que leur cause est quasiment perdue, ne manquent pas, bien sûr, de pointer cette distinction entre tyrannie et autorité. Là où l'auteur libéral voit un progrès intrinsèque en direction de la liberté, qui n'est que temporairement interrompu par certaines forces obscures du passé, le conservateur voit un processus de déclin déjà entamé par le vacillement de l'autorité, de sorte que la liberté, après avoir perdu les bornes qui protégeaient son domaine, est devenue impuissante, sans défense, et destinée à être détruite<sup>3</sup>. La tyrannie et le totalitarisme sont à nouveau identifiés l'un à

l'autre, à cela près que le gouvernement totalitaire, s'il n'est pas directement identifié à la démocratie, est désormais perçu comme son résultat quasiment inévitable, découlant de la disparition de toutes les autorités traditionnellement reconnues. Pourtant, les différences entre tyrannie et dictature d'un côté, et domination totalitaire de l'autre, ne sont pas moins nettes que les différences entre autoritarisme et totalitarisme. La proverbiale paix des cimetières que les tyrans, depuis les chefs des anciennes cités-États grecques jusqu'aux dictateurs modernes, font régner sur leur pays après avoir supprimé toute opposition organisée et détruit tous leurs ennemis, est restée inconnue aux gens vivant sous un régime totalitaire.

Les dictatures modernes à parti unique ressemblent aux tyrannies dans la mesure où leur pouvoir s'appuie sur des partis, et non sur des mouvements. Certes, dans les dictatures fascistes, c'était déjà un mouvement qui avait en général amené le dictateur au pouvoir ; mais ce mouvement s'était pétrifié sous la forme d'un parti après la prise du pouvoir. La critique très articulée et souvent répétée qu'adressaient les nazis à Mussolini et au fascisme italien, ainsi que leur admiration non moins articulée pour Staline et le bolchevisme de l'ère stalinienne, vise cette différence vitale entre la dictature d'un parti et un mouvement totalitaire. Ou, pour reprendre leur propre langage, entre le chef dictatorial d'un État normal et « un monde révolutionnaire ». La forme totalitaire de domination dépend entièrement du fait qu'un mouvement, et non pas un parti, a pris le pouvoir, que ses chefs se soucient avant tout de conserver le mouvement en marche et de l'empêcher de « dégénérer » en un parti, de sorte qu'au lieu de la brutale détermination du tyran et de l'habileté démagogique du dictateur à se maintenir au

pouvoir à tout prix, nous voyons l'attention des leaders totalitaires entièrement centrée sur l'accélération du mouvement lui-même. Tel est le sens des purges staliniennes, comme du « processus de sélection que nous ne devons jamais laisser s'achever » de Hitler, dont le caractère premier était qu'il ne pouvait fonctionner que comme un processus d'extermination<sup>4</sup>.

En lien étroit avec ce qui vient d'être dit, on trouve l'usage apparemment dépourvu de sens de la terreur dans les régimes totalitaires, qui les distingue le plus clairement des dictatures et des tyrannies modernes et passées. La terreur n'est plus un moyen d'effrayer et de supprimer les opposants ; elle s'accroît au contraire avec l'affaiblissement de l'opposition, elle atteint son point culminant quand l'opposition n'existe plus, et elle ne déchaîne jamais plus violemment sa fureur que contre des gens innocents, même du point de vue du persécuteur. Seule la catégorie des « ennemis objectifs ou potentiels », c'est-à-dire des gens qui n'ont commis aucun crime mais partagent certaines caractéristiques objectives susceptibles d'être à tout moment qualifiées de « criminelles », peut fournir suffisamment de matériel humain pour des « purges » ou des « exterminations » qui permettent de garder le mouvement en marche et en accélération constante.

Contrairement aux dictatures, dont les notions de liberté sont beaucoup moins sophistiquées, le chef totalitaire justifie toutes ces mesures par l'argument qu'elles sont précisément nécessaires à la liberté. Il n'est pas opposé à la liberté, il ne cherche pas même à la limiter. Le problème est que son idée de la liberté est radicalement différente de celle du monde non totalitaire. C'est le processus historique de la révolution

mondiale, ou le processus naturel de la sélection raciale, qui doit être « libéré » à l'aide de purges et d'exterminations. Comme chez certains philosophes du XVII<sup>e</sup> siècle, la liberté est comprise ici comme un mouvement non restreint par une force ou un obstacle extérieur, à l'image du libre écoulement des eaux d'un fleuve. L'initiative imprévisible des hommes, même s'ils décidaient de soutenir ce mouvement, est un obstacle à ce processus de libre écoulement, au même titre que les lois, les traditions ou les institutions stables, même les plus tyranniques. Toute une école de théoriciens juridiques dans l'Allemagne nazie s'est évertuée à démontrer que le concept même de loi était si contraire au contenu politique d'un mouvement que même les législations les plus révolutionnaires se révéleraient au final un obstacle pour le mouvement<sup>5</sup>. Et il suffit de lire attentivement certains discours de Staline pour comprendre qu'il était parvenu à des conclusions similaires<sup>6</sup>.

Toutes les arguties dialectiques des discussions du concept de liberté entre les matérialistes dialectiques, qui sont prêts à défendre les horreurs du système bolchevique au nom de l'Histoire, et leurs opposants antitotalitaires, repose au final sur une compréhension simple et non dialectique. L'image qu'ils ont à l'esprit quand ils parlent de liberté est celle d'un processus qui doit apparemment être libéré des activités indiscretes et des interférences des hommes, et l'image que nous avons à l'esprit est la liberté de gens dont les mouvements doivent être protégés par des limites fixes et stables posées par des lois, des constitutions et des institutions.

La tâche du chef totalitaire – libérer la voie pour les processus de l'Histoire ou de la Nature et écarter du chemin de son

mouvement la spontanéité imprévisible des êtres humains – exige des mesures beaucoup plus radicales que la simple transformation des lois en décrets, qui caractérise toutes les formes bureaucratiques de tyrannie où le gouvernement et l'appareil juridique sont remplacés par une administration et des décisions anonymes. De même, il n'est que superficiellement juste de voir dans l'aveugle dévotion du mouvement au Leader une sorte de relation d'ordre et d'obéissance comme dans une armée, relation parfois importée dans les affaires politiques-civiles, comme dans le cas d'une dictature militaire. Les nazis, qui surtout dans les dernières années avaient mis au point une terminologie étonnamment précise, proclamaient que la loi la plus haute en Allemagne était la *volonté*, et non pas l'ordre du Führer<sup>7</sup>.

Ce qui met le mouvement en branle et le garde en activité est cette « volonté » toujours changeante dont les manifestations extérieures – ordres, décrets, ordonnances – sont si instables qu'elles ne sont même pas publiées officiellement ni portées à l'attention de ceux dont la vie dépend qu'ils y obéissent<sup>8</sup>. La motivation de ce comportement extraordinaire, qui va bien au-delà des caprices les plus arbitraires des tyrans, lesquels savaient au moins qu'ils devaient exprimer leur « volonté » et la rendre publique pour être obéis, n'est pas tant la peur de l'opposition ou d'une conspiration, que la crainte bien consciente que même un décret aussi draconien et « révolutionnaire » que celui par lequel Hitler entama la Seconde Guerre mondiale – à savoir, éliminer tous les incurables – pouvait par sa simple publication devenir un facteur stabilisant et empêcher le développement et la radicalisation du mouvement : dans ce cas, l'introduction d'un décret sanitaire par lequel Hitler entendait

liquider après la guerre toutes les familles dont un membre souffrait d'une maladie pulmonaire ou cardiaque incurable<sup>9</sup>.

Des différences d'une nature aussi décisive doivent se manifester dans tout l'appareil de pouvoir et dans la structure même du corps politique. Ces distinctions ne sont valables que si elles peuvent être exécutées par des formes techniques d'administration et d'organisation. Par souci de brièveté, on peut résumer les différences technico-structurelles entre les gouvernements autoritaire, tyrannique et totalitaire par trois images distinctes. Pour le gouvernement autoritaire, je propose l'image de la pyramide, bien connue dans la pensée politique traditionnelle. La pyramide en effet convient particulièrement à une structure gouvernementale dont la source d'autorité réside en dehors d'elle-même, mais dont le centre de pouvoir est situé au sommet, d'où l'autorité et le pouvoir sont filtrés jusqu'à la base, de sorte que chaque couche successive possède un peu d'autorité, mais toujours moins que la couche supérieure. Grâce à ce soigneux processus de filtrage, toutes les couches du haut jusqu'en bas, outre qu'elles sont fermement intégrées à l'ensemble, sont reliées comme des rayons convergents dont le point focal est le sommet de la pyramide, ainsi que la source transcendante d'autorité au-dessus de lui. Cette image ne peut servir que pour le type chrétien de domination autoritaire qui s'est développé sous la constante influence de l'Église au cours du Moyen Âge, quand le point focal au-dessus et au-delà de la pyramide terrestre offrait le point de référence indispensable pour l'égalité de type chrétien. La compréhension romaine de l'autorité politique, où la source de l'autorité gît exclusivement dans le passé, dans la fondation de Rome et la grandeur des ancêtres, conduit à une structure institutionnelle dont le point

focal serait situé dans les fondements de la pyramide – mais c'est là un point accessoire à notre discussion. En tout cas, cette forme autoritaire de gouvernement dotée d'une structure hiérarchique est la forme la moins égalitaire : l'inégalité et la distinction sont les principes mêmes de son fonctionnement.

Toutes les théories politiques de la tyrannie s'accordent à dire qu'elle appartient strictement aux formes égalitaires de gouvernement ; le tyran est celui qui gouverne seul contre tous les autres, et ces « autres » qu'il opprime sont tous égaux, c'est-à-dire également privés de pouvoir. Si nous conservons l'image de la pyramide, c'est comme si toutes les couches situées entre le haut et le bas avaient été détruites, de sorte que le haut reste suspendu, uniquement soutenu par les baïonnettes proverbiales, au-dessus d'une masse d'individus soigneusement isolés, atomisés et totalement égaux. La théorie politique classique tendait à exclure le tyran de l'humanité, à le qualifier de « loup<sup>10</sup> » à forme humaine (Platon) du fait de cette position de un contre tous dans laquelle il s'était placé lui-même et qui distinguait son gouvernement, le gouvernement d'un seul – que Platon appelle encore indifféremment *mon-archie* ou tyrannie – des diverses formes de royauté ou *basileia*.

En opposition au régime tyrannique et autoritaire, la meilleure image de gouvernement et d'organisation totalitaire me semble être la structure de l'oignon, au centre duquel, dans une sorte d'espace vide, se tient le Leader ; 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 pas de l'extérieur, d'au-dessus ou d'en haut. Tous les éléments remarquablement multiples du

mouvement : les organisations de sympathisants, les diverses sociétés professionnelles, l'appartenance au parti, la hiérarchie du parti, les formations d'élite et les unités de police, sont reliés de façon telle que chacun constitue une façade dans une direction et un centre dans l'autre – c'est-à-dire qu'il joue le rôle du monde extérieur normal pour une couche, et le rôle de l'extrémisme radical pour une autre. Les membres civils de la SS générale de Himmler, par exemple, représentaient une façade assez philistine de normalité pour le corps d'élite des SS, tout en étant idéologiquement plus fiables et plus extrêmes que les membres ordinaires du parti national socialiste (NSDAP).

La même chose est vraie de la relation entre sympathisant et membre du parti, entre membre du parti et officier du parti ou SA, entre le *gauleiter* et un membre de la police secrète, etc.<sup>11</sup>. Le grand avantage de ce système est que le gouvernement fournit pour chacune de ces couches, même dans une situation de gouvernement totalitaire, la fiction d'un monde normal, ainsi que le sentiment d'être simplement différent de lui, et non plus radical. Ainsi, les sympathisants des organisations contrôlées par le parti, dont les convictions ne diffèrent que de quelques degrés de celles des membres du parti, entourent le mouvement en offrant une façade trompeuse de normalité au monde extérieur par leur absence de fanatisme et d'extrémisme, en même temps qu'ils représentent le monde normal pour le mouvement totalitaire, dont les membres finissent par se persuader qu'il n'y a qu'une différence de degré entre leurs convictions et celles des autres, et n'ont donc jamais besoin de mesurer l'abîme qui sépare leur propre monde de celui qui les entoure en réalité. Sur le plan organisationnel, la structure en oignon rend le système résistant aux chocs contre les réalités du monde.

Le second avantage de ce type d'organisation est qu'elle permet une sorte de double discours, très important pour la relation entre les régimes totalitaires et le monde non totalitaire. En étroite correspondance avec le double rôle de chaque couche – agir comme une façade dans une direction et comme un centre interne de l'autre –, on constate ce fait curieux que les mêmes déclarations officielles peuvent souvent être entendues soit comme de la pure propagande, soit comme un véritable endoctrinement. Ainsi, les discours violemment nationalistes que Hitler adressait à son corps d'officiers visaient à endoctriner les officiers de la Wehrmacht ; mais aux plus hauts échelons de la hiérarchie nazie – où le slogan « ce qui est juste est ce qui est bon pour le peuple allemand » avait été officiellement remplacé par « ce qui est juste est ce qui est bon pour le Mouvement<sup>12</sup> » – ce n'était que de la propagande à destination d'un monde extérieur qui n'était pas « mûr » pour comprendre les véritables objectifs du mouvement. Cela nous conduirait trop loin de montrer que cette structure tient au fait que le pouvoir totalitaire est fondé sur un mouvement au sens le plus littéral, que le mouvement est international dans sa visée, que l'accession au pouvoir dans un pays ne veut pas dire que le chef totalitaire se coupe des intérêts de l'ensemble du mouvement, et qu'en conséquence, le pays où il se trouve prendre le pouvoir est beaucoup moins le siège et la source de son pouvoir personnel que le quartier général du mouvement lui-même.

1. Il semble qu'Aristote ait été le premier à user de cet argument, quand il veut démontrer dans ses *Politiques* que « toute communauté politique est composée de gouvernants et de gouvernés ». À quoi il ajoute : « Car la nature nous a donné le critère de choix [...] d'une partie plus jeune et d'une partie plus vieille : à celle-là il convient d'être gouvernée, à celle-ci de gouverner » (Aristote, *Les Politiques*, VII, 14, 1332d 1-2 et 1332b 36-38, *op. cit.*).

2. Lord Acton, « Inaugural Lecture on the Study of History », in *Essays on Freedom and Power*, New York, 1955, p. 35.

3. Il n'est pas juste de dire que seule la pensée politique libérale se focalise à ce point sur la liberté ; il n'existe quasiment aucune école de pensée politique dans notre histoire qui ne soit pas centrée sur l'idée de liberté, quelles que soient les variations de cette idée selon les auteurs et les situations politiques. La seule exception notable me semble être ici le philosophe politique Thomas Hobbes, qui n'a bien sûr rien de conservateur. (N.d.É.)

4. Cette formulation est fréquente dans la littérature nazie. Nous citons ici Heinrich Himmler, *Die Schutzstaffel als antibolschewistische Kampforganisation. Schriften aus dem Schwarzen Korps*, n° 3, 1936.

5. L'élément le plus intéressant de cette littérature est l'ouvrage de Theodor Maunz, *Gestalt und Recht der Polizei*, Hambourg, Hanseat Verlag, 1943. M. Maunz fait partie du très petit nombre d'experts juridiques du III<sup>e</sup> Reich qui a pleinement réussi à se débarrasser du « préjugé » que la notion de loi a un certain rapport avec le concept de justice. Il est le meilleur exemple de la conceptualisation de la pratique « légale » nazie.

6. À cet égard, le discours de Staline à l'occasion de la publication de la Constitution soviétique de 1936 est très caractéristique.

7. Sur le principe « *Der Wille des Führers ist oberstes Gesetz* », voir par exemple Otto Gauweiler, *Rechtseinrichtungen und Rechtsaufgaben der Bewegung*, Munich, Eher, 1939, p. 10. Voir aussi Werner Best, *Die Deutsche Polizei*, Darmstadt, Wittich, 1941, p. 21 : « *Der Wille der Führung, gleich in welcher Form er zum Ausdruck gelangt [...], schafft Recht und ändert bisher geltendes Recht ab.* » Il existe de nombreux documents indiquant qu'il pouvait y avoir une grande différence entre un ordre et la volonté du Führer. Voir par exemple PS 3063 des *Actes du procès de Nuremberg* sur les pogromes de novembre 1938 : les SA en charge des pogromes étaient tenus de porter leurs armes, mais surtout « chaque SA doit savoir maintenant ce qu'il a à faire [...], que le sang juif doit couler, que selon la *volonté* du leader la vie d'un juif ne compte pas » (souligné par moi). Un nazi fiable n'était pas celui qui obéissait sans discuter aux ordres de Hitler, mais celui qui savait discerner la « volonté » de Hitler derrière ses ordres. Inutile de dire que cette « volonté » était toujours plus radicale que les ordres. Selon la formulation de Hans Frank, *Technik des Staates*, Munich, Technisches Hochschule, 1940 : « *Der kategorische Imperativ des Handelns im Dritten Reich lautet : Handle so, dass der Führer, wenn er von Deinem Handeln Kenntnis hätte, dieses Handeln billigen würde.* »

8. Le plus célèbre de ces décrets est celui par lequel Hitler lança la Seconde Guerre mondiale, ordonnant, le 1<sup>er</sup> septembre 1939, « *allen unheilbar Kranken den Gnadenstoss zu gewähren* ». Mais il existe beaucoup de décrets semblables qui s'appliquèrent dans le Reich dès 1933 sans être jamais publiés. Ils ont été collectés pendant la guerre par Martin Bormann en cinq gros volumes sous le titre *Verfügungen, Anordnungen, Bekanntgaben*, indiquant dans la préface : « *Nur für interne Parteiarbeit bestimmt und als geheim zu behandeln.* » Les quatre premiers volumes se trouvent dans les archives de la Hoover Library à Stanford en Californie.

9. Sur ce plan de Hitler pour l'après-guerre, voir les documents de Nuremberg publiés dans le vol. 8 de *Nazi Conspiracy and Aggression*, Washington, 1946, p. 175 et suiv.

10. Platon, *République*, VIII, 565b, traduit par Georges Leroux, Paris, Flammarion, coll. « GF », 2002, p. 437. (N.d.T.)

11. Seules une description et une analyse détaillées de la structure d'organisation très originale des mouvements totalitaires peuvent justifier l'usage de cette image de l'oignon. Je renvoie au chapitre « L'organisation totalitaire » de mon livre, *Les Origines du totalitarisme* (Paris, Gallimard, coll. « Quarto », 2002, p. 686 [N.d.T.]).

12. La formulation « *Recht ist was der Bewegung nützt* » apparaît très tôt. Voir par exemple *Dienstvorschrift für die P.O. des NSDAP*, 1932, p. 38, qui précède l'*Organisationsbuch der NSDAP*, où cette formule apparaît parmi les « devoirs des membres du parti » dans toutes les éditions.

## II

Toutes ces réflexions reflètent ma conviction de l'importance d'établir des distinctions. Cela semble un simple truisme, puisque à notre connaissance, on n'a jamais entendu quiconque soutenir que les distinctions n'ont pas de sens et que nous pouvons poursuivre nos investigations en politique ou dans une science quelconque en ignorant les distinctions et les événements sur la base que tout peut être appelé de n'importe quel nom, ou que chacun a le droit de « définir ses propres termes ». Pourtant ce curieux droit, que nous avons fini par admettre dès que nous abordons des questions d'importance – comme s'il était le même que le droit à avoir sa propre opinion –, n'indique-t-il pas déjà que des termes comme la tyrannie, l'autorité, le totalitarisme ont perdu leur signification commune, ou que nous avons cessé de vivre dans un monde commun où les mots qui nous sont communs ont un sens incontestable, de sorte que loin d'être condamnés à vivre dans un monde totalement dépourvu de signification, nous nous reconnaissons mutuellement le droit de nous retirer dans notre propre monde de signification, en demandant simplement que chacun reste cohérent dans sa propre terminologie privée ? Si, dans ces circonstances, nous avons l'assurance de continuer à nous comprendre mutuellement, ce n'est pas parce que nous comprenons ensemble un monde qui nous est commun à tous, mais parce que nous comprenons la cohérence de la dispute et du raisonnement, du processus d'argumentation dans son aspect purement formel.

De nombreuses théories dans les sciences sociales politiques et historiques avancent désormais sous l'hypothèse implicite que

les distinctions n'ont pas d'importance, ou plutôt que dans le domaine social-politique-historique, c'est-à-dire dans la sphère des affaires humaines, les choses ne se distinguent pas par ce que la métaphysique traditionnelle avait coutume d'appeler leur « altérité » (*alteritas*). Parmi ces théories, deux me semblent mériter une mention spéciale, parce qu'elles touchent notre sujet d'une façon particulièrement significative.

J'ai déjà mentionné la première en décrivant les théories libérale et conservatrice : nous avons vu que le libéralisme mesure un processus de recul de la liberté, tandis que le conservatisme mesure un processus de recul de l'autorité ; l'un comme l'autre qualifient le résultat de totalitarisme, et ils voient des tendances totalitaires partout où ils perçoivent l'un ou l'autre de ces reculs. Chacun peut certes produire une excellente documentation à l'appui de ses conclusions. Qui pourrait nier les graves menaces qui pèsent partout sur la liberté depuis le début de ce siècle, et la montée de toutes sortes de tyrannies depuis la fin de la Première Guerre mondiale ? Qui pourrait nier par ailleurs que la disparition de toutes les autorités établies est l'une des caractéristiques les plus frappantes du monde moderne ? C'est comme s'il suffisait de fixer le regard sur l'un ou l'autre de ces deux phénomènes pour justifier une théorie du progrès ou une théorie du déclin, à son goût, ou comme on dit, selon sa propre « échelle de valeurs ». Mais si nous considérons les affirmations en conflit des conservateurs et des libéraux d'un œil impartial, nous constatons qu'elles portent chacune une part de vérité, et que nous sommes en fait confrontés à un recul simultané de la liberté et de l'autorité dans le monde moderne. À propos de ces processus, on peut même dire que les nombreuses oscillations de l'opinion publique – qui depuis plus

d'un demi-siècle est passée à intervalles réguliers d'un extrême à l'autre, d'une humeur libérale à une humeur conservatrice et l'inverse, essayant parfois de réaffirmer l'autorité et parfois de réaffirmer la liberté – n'ont fait que renforcer la confusion en brouillant les lignes distinctives entre autorité et liberté, pour détruire finalement le sens politique de l'une et de l'autre.

Le libéralisme comme le conservatisme sont nés dans ce climat de violentes oscillations de l'opinion publique, et ils entretiennent un lien étroit, non seulement parce que chacun, en l'absence de l'autre, perdrait sa substance théorique et idéologique, mais aussi parce que l'un et l'autre souhaitent avant tout la restauration de la liberté ou de l'autorité – ou du rapport qu'elles entretiennent entre elles – à sa position traditionnelle. C'est en ce sens qu'ils constituent les deux faces d'une même médaille, de même que leurs idéologies de progrès ou de ruine sont les deux modes de compréhension du processus historique en tant que processus, si l'on suppose en effet que les processus historiques ont un sens définissable et des fins prévisibles.

En outre, il est inhérent à l'image que nous nous faisons en général de l'histoire comme un processus ou un flux de développement que tout se transforme en tout et que les distinctions perdent leur sens, parce qu'elles deviennent obsolètes et sont submergées par le flux de l'histoire de l'instant où elles sont prononcées. À cet égard, le libéralisme et le conservatisme se présentent comme les interprétations politiques qui correspondent à la philosophie de l'histoire beaucoup plus générale et englobante du XIX<sup>e</sup> siècle. En forme et en contenu, ils sont l'expression politique de la conscience historique du dernier stade de l'ère moderne. Leur incapacité à

se distinguer entre eux, justifiée théoriquement par les concepts d'histoire et de processus, de progrès ou de décadence, est le signe d'une époque où certaines notions, clairement distinctes pour les siècles précédents, ont commencé à perdre de leur clarté et de leur plausibilité : elles n'ont plus de sens dans la réalité publique-politique, sans toutefois avoir perdu complètement leur signification.

La seconde théorie qui conteste implicitement l'importance d'établir des distinctions est la fonctionnalisation quasi universelle de tous les concepts et de toutes les idées, notamment dans les sciences sociales. Là encore, le libéralisme et le conservatisme diffèrent non pas dans leur méthode, leur approche et leur point de vue, mais uniquement dans leur évaluation. On en trouve un exemple pratique dans la conviction répandue dans le monde libre que le bolchevisme et le communisme, en dépit de leur athéisme proclamé, sont de nouvelles « religions », parce qu'ils remplissent socialement, psychologiquement et « émotionnellement » la fonction traditionnelle de la religion qu'elle remplit encore dans le monde libre. Les sciences sociales ne s'intéressent pas au bolchevisme en tant qu'idéologie ou forme de gouvernement, ni à ce que ses porte-parole ont à dire ; elles ne se soucient pas de tout cela, et leurs spécialistes croient souvent pouvoir s'en tirer en faisant l'impasse sur ce que les historiens appellent les sources. Les sciences sociales s'intéressent exclusivement aux fonctions, et pour elles, tout ce qui remplit la même fonction peut être appelé de la même façon. C'est comme si j'avais le droit d'appeler le talon de ma chaussure un marteau parce que, comme la plupart des femmes, je m'en sers pour planter des clous dans le mur.

On peut à l'évidence tirer des conclusions extrêmement différentes de ces équivalences. Ainsi, il serait caractéristique du conservatisme de dire qu'un talon n'est pas un marteau, mais que se servir d'un talon comme substitut d'un marteau est la preuve que les marteaux sont indispensables. En d'autres termes, les conservateurs trouveront dans le fait que l'athéisme peut remplir la même fonction que la religion la meilleure preuve de la nécessité de la religion, et recommanderont le retour à la vraie religion comme le seul moyen de contrer une « hérésie ». L'argument est faible, bien sûr ; s'il ne s'agit que de la fonction d'une chose et de la façon dont elle fonctionne, les adhérents à la « fausse religion » peuvent rétorquer en prônant une préférence pour celle-ci, comme je le fais pour mon talon, qui ne marche pas si mal non plus pour les clous. Les libéraux au contraire voient dans le même phénomène un cas de trahison de la cause du sécularisme, persuadés que seul le « véritable sécularisme » peut nous guérir de la pernicieuse influence de la vraie et de la fausse religion sur la politique. Mais ces recommandations contradictoires poussant la société libre à revenir à la vraie religion et à devenir plus religieuse, ou à se débarrasser de la religion institutionnelle (surtout du catholicisme avec son défi constant au sécularisme), dissimulent mal l'accord des opposants sur un point : tout ce qui remplit la fonction d'une religion est une religion.

Le même argument revient souvent à propos de l'autorité : si la violence remplit la même fonction que l'autorité, à savoir qu'elle fait obéir le peuple, alors la violence est l'autorité. Là encore, il y a ceux qui conseillent un retour à l'autorité parce qu'ils pensent que seule une réintroduction du binôme 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. Et là encore, les deux parties tombent d'accord sur ce point essentiel : l'autorité est ce qui fait obéir le peuple. Tous ceux qui qualifient d'« autoritaires » les dictatures modernes, ou qui prennent le totalitarisme pour une structure autoritaire, posent implicitement cette équivalence entre violence et autorité, y compris ces conservateurs qui expliquent la montée des dictatures dans notre siècle par le besoin de trouver un substitut à l'autorité. Le fond de l'argument est toujours le même : tout est lié à un contexte fonctionnel, et l'usage de la violence sert à démontrer qu'aucune société ne peut exister sans un cadre autoritaire.

Le danger de ces équivalences ne tient pas seulement à la confusion des questions politiques et à l'effacement des lignes qui séparent le totalitarisme de toutes les autres formes de gouvernement. Je ne crois pas que l'athéisme soit le substitut d'une religion ou qu'il puisse remplir la même fonction, ni que la violence puisse devenir un substitut de l'autorité. Mais si nous suivons les recommandations des conservateurs, qui à ce moment précis ont de bonnes chances d'être entendus, je suis sûre que nous n'aurons aucun mal à produire ces substituts, que nous userons de violence en prétendant avoir restauré l'autorité, et que notre redécouverte de l'utilité fonctionnelle de la religion produira une religion de substitution – comme si notre civilisation n'était pas déjà suffisamment encombrée de toutes sortes d'artefacts et d'absurdités.

Comparées à ces théories, les distinctions entre les systèmes tyrannique, autoritaire et totalitaire sont anhistoriques, si l'on

entend par histoire non pas un espace historique où certaines formes de gouvernement apparaissent comme des entités identifiables, mais un processus historique dans lequel tout peut toujours muter en quelque chose d'autre, et elles sont antifonctionnelles en ce sens que c'est le contenu du phénomène qui permet de déterminer la nature du corps politique et sa fonction dans la société, et non pas le contraire. Politiquement parlant, ces théories tendent à supposer que l'autorité a quasiment disparu dans le monde moderne, tant dans les systèmes dits 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.

### III

Cette position, dont l'aspect le plus négatif est d'éviter le cadre de référence que constituent les concepts intriqués de processus historiques et de fonctions sociales, soulève un certain nombre de questions. J'aimerais attirer votre attention sur celle-ci, qui me paraît particulièrement pertinente. C'est la question de savoir d'où vient notre concept occidental de l'autorité : quelles expériences politiques lui ont donné naissance, et quel type de monde commun public-politique (je ne parle pas d'idées ou de développements spirituels) a pris fin quand l'autorité – non pas telle ou telle autorité spécifique dans un domaine particulier de la vie, mais son concept même – a perdu sa validité.

Le concept d'autorité, comme le mot lui-même, est d'origine romaine. Ni la langue grecque, ni les multiples expériences politiques de la Grèce antique ne le connaissaient. L'idée grecque la plus proche de la notion d'autorité se trouve bien sûr dans la philosophie politique de Platon, où il oppose sans le savoir une tyrannie de la raison à la réalité de la vie de la *polis* grecque. La motivation de cette philosophie est politique ; elle est née de la démonstration d'hostilité de la *polis* à la philosophie au cours du procès de Socrate. Si Platon, dans cette quête de l'autorité, en arrive à l'établissement de la tyrannie – car une tyrannie de la raison n'est pas moins tyrannique qu'une tyrannie de la volonté et du pouvoir –, c'est parce que la base de son expérience reste entièrement négative ; le sens politique de sa philosophie est la révolte du philosophe contre la vie de la *polis*, qui annonce sa revendication à gouverner, non pour le bien de la *polis* et de la politique, mais pour le bien de la philosophie et l'existence du

philosophe. Il y a d'amples raisons de croire qu'Aristote avait déjà conscience de la ressemblance du roi philosophe et du tyran : l'un comme l'autre en effet gouvernent dans leur propre intérêt, ce qui pour Aristote, mais non pour Platon, est une caractéristique typique des tyrans. Si Platon n'a pas pris conscience du caractère tyrannique de son roi philosophe, c'est parce que pour lui, comme pour la *polis* grecque en général, le premier caractère de la tyrannie est l'abolition du domaine public, où un homme peut se montrer, être vu et entendu, et le renvoi du peuple de la « place publique » à la vie privée du foyer qui, dans l'opinion générale des Grecs, signifiait une cruelle privation de l'aspect le plus humain de l'existence humaine. Qualifier de tyrannique une *politeia* où la totalité de la vie privée est dévorée par l'intérêt pour la vie publique aurait été pour Platon une contradiction dans les termes.

La tyrannie de la raison de Platon est entièrement utopique en ce sens qu'elle n'a jamais correspondu à aucune réalité ni à aucune expérience politique. Ce caractère utopique aurait pu nous pousser à écarter de nos considérations la première identification de l'autorité à une raison tyrannique, si ce n'était que les Romains comprenaient leur propre concept d'autorité, totalement différent, à la lumière des idées de Platon. Cette curieuse mésinterprétation est devenue par la suite un fait de première importance dans l'histoire de l'Occident, qui, dans les siècles suivant la chute de l'Empire romain, a réinterprété les expériences religieuses chrétiennes originelles selon la tradition romaine, c'est-à-dire à la lumière de la philosophie grecque.

Si, faisant fi de l'anachronisme, nous appliquons le mot d'« autorité » à la philosophie de Platon, alors il se révèle que

l'autorité réside dans les idées, qui, parce qu'elles transcendent la sphère des affaires humaines, peuvent servir de critère – de mesure et de jauge – pour tout ce qui continue à exister sous le ciel des idées. L'autorité des idées, c'est-à-dire la qualité qui leur permet de régner sur les affaires humaines, n'est nullement une évidence. Les idées deviennent des concepts *dominants* au plein sens du terme lorsque le philosophe, craignant pour sa vie même, se met à les appliquer comme des critères de domination et de pouvoir. C'est uniquement dans cette situation que l'on doit comprendre leur transcendance comme on comprend qu'une jauge doit être extérieure et d'un caractère différent de la longueur concrète qu'elle est censée mesurer. Seules les idées s'appliquent à la multiplicité des choses au même titre que l'on peut appliquer une mesure, une règle, un critère absolu, à un nombre quelconque de choses et d'occurrences particulières. Mais cette applicabilité, qui donne au concept des idées une utilité pour le domaine politique, était à l'origine si étrangère à ce concept que Platon dut modifier « l'idée la plus haute », c'est-à-dire celle qui transforme toutes les autres idées en Idées : l'idée du Beau dans *Le Banquet* devint l'idée du Bien dans *La République*. Cette transformation garantissait l'utilité du concept d'idées à des fins politiques, parce que le mot « bien » dans la langue et la philosophie grecques implique toujours le « bien pour », l'utilité et l'excellence potentielle d'une chose ou d'un homme. Cette modification du concept de l'idée la plus haute, qui intervient dans l'histoire de la caverne, permet aux idées de devenir les règles et les mesures entre les mains du roi philosophe dans *La République*, et plus tard les lois dans les *Lois*. Ce qui apparaît comme la tyrannie du philosophe dans *La République* devient la tyrannie de la raison dans les *Lois*. La

fonction originelle des idées, avec le Beau comme l'idée la plus haute, n'était pas de régner, mais de faire briller et d'illuminer le monde. C'est parce que Platon se trouva dans la difficile situation politique de devoir trouver une application de ses enseignements au domaine des affaires humaines – qu'il recommandait de ne pas prendre trop au sérieux – qu'il donna à ses idées le pouvoir de régner, modifiant ainsi profondément la doctrine même des idées. Mais le fait que Platon ait utilisé sa propre doctrine à des fins politiques, comme beaucoup allaient le faire après lui, ne change rien au fait que le concept d'idées est non politique à l'origine : s'il peut être appliqué au domaine politique, il ne s'appuie pas sur des expériences authentiquement politiques.

On peut douter que le grandiose effort de Platon pour introduire les concepts de règle, de jauge et de mesure dans le domaine des affaires humaines aurait jamais perdu son caractère fondamentalement utopique si les Romains, dans leur quête éperdue d'une tradition, n'avaient pas décidé de se rabattre sur la philosophie grecque, et notamment sur l'école socratique, pour en faire leur autorité reconnue dans tout ce qui concernait la théorie et la pensée. Ils agirent ainsi parce que l'autorité et la tradition, contrairement à la vie de la *polis* grecque, jouaient déjà un rôle de premier plan dans la vie politique de la République romaine.

Au cœur de toute vie politique spécifiquement romaine gît la conviction que l'aspect sacré de la fondation est une force d'union pour toutes les générations futures. L'activité politique à Rome consistait avant tout dans la préservation de la fondation de Rome. Les Romains, là encore, au contraire des *poleis*

grecques, se révélèrent incapables de répéter cette fondation par l'établissement de colonies. La fondation de Rome – *tantae molis erat Romanam condere gentem*, le signe toujours présent des souffrances et des errances d'Énée ainsi résumées par Virgile : *dum conderet urbem* (il eut tant à souffrir pour fonder à ce prix une ville<sup>1</sup>) – et l'aspect sacré, également non grec, du foyer et de la famille, ainsi que la piété pour les dieux lares du foyer et de la cité, forment le contenu politique de la religion romaine. La religion dans ce cas signifiait que l'on était relié (*religare*) à l'effort gigantesque, presque surhumain, et donc légendaire de la pose des fondations. L'activité politique et l'activité religieuse étaient quasiment indiscernables l'une de l'autre ; selon les termes de Cicéron : « Il n'est en effet aucune activité où l'énergie humaine soit plus proche de celle de la puissance divine que celle qui consiste à fonder de nouvelles cités et à conserver celles qui ont déjà été fondées<sup>2</sup>. » La religion était la force contraignante de la fondation elle-même et elle offrait entre autres choses un foyer aux dieux romains, qui résidaient dans les temples de Rome, contrairement aux dieux grecs qui, même s'ils protégeaient les villes des humains et y trouvaient un séjour temporaire, gardaient leur propre foyer sur l'Olympe, loin des cités des mortels.

L'autorité dans ce cadre romain s'appuyait sur les fondateurs, ceux qui avaient posé les fondations d'un début avec les ancêtres, que les Romains appelaient *maiores*, les plus grands. La tradition devint sacrée comme elle ne l'avait jamais été en Grèce, parce qu'elle préservait et transmettait l'autorité, le témoignage des ancêtres en tant qu'ouvriers de la fondation sacrée. La religion, l'autorité et la tradition devinrent ainsi inséparables, exprimant comme une trinité la force contraignante sacrée d'un

commencement autoritaire auquel on était lié par la puissance de la tradition. Cette trinité romaine a survécu à la transformation de la république en empire et a pris racine partout où la *pax romana* s'est répandue, constituant ce qui finit par émerger comme la civilisation occidentale.

Mais la véritable puissance de l'esprit romain, ou du concept de fondation en tant que fondement fiable pour l'établissement de communautés politiques, n'est apparue qu'après la chute de l'Empire romain, quand la nouvelle Église chrétienne, héritière politique et spirituelle de Rome, est devenue si profondément romaine qu'elle a réinterprété la résurrection du Christ comme la nouvelle pierre angulaire sur laquelle fonder une autre institution permanente. Appelée par Constantin le Grand avant même la chute de Rome pour gagner à l'Empire déclinant la protection du « dieu le plus puissant », l'Église put finalement surmonter les fortes tendances antipolitiques et anti-institutionnelles du credo chrétien, si manifestes dans le Nouveau Testament, et, dans l'appartenance à l'Église, offrir aux hommes le sens de « cette citoyenneté que Rome ne pouvait plus donner et qui ne représentait plus rien<sup>3</sup> ». En effet, sa pierre angulaire en tant qu'institution publique n'était plus la simple foi chrétienne dans la résurrection, ou l'obéissance hébraïque aux commandements de Dieu, mais le témoignage de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus comme un événement historique. Les apôtres allaient donc devenir les « Pères fondateurs » dont l'Église tire son autorité tant qu'elle transmet la tradition de leur témoignage de génération en génération.

Avec la répétition de la fondation de Rome dans la fondation de l'Église catholique, la grande trinité romaine de la religion, de

l'autorité et de la tradition est passée dans l'ère chrétienne et s'est révélée un miracle de longévité pour une institution qui ne peut être comparée dans notre histoire qu'au miracle de l'histoire millénaire de Rome dans l'Antiquité.

S'il est vrai que la philosophie romaine s'était déjà servie des concepts platoniciens pour interpréter l'expérience politique romaine, on peut affirmer que ces critères platoniciens, visibles uniquement par les yeux de l'esprit, qui permettaient de juger et de jauger les affaires visibles des hommes, ont à présent démontré leur pleine efficacité sur le plan politique. Les commandements et les vérités révélées d'une autorité réellement transcendante, qui n'auraient pu s'intégrer qu'avec difficulté dans la structure politique romaine, pouvaient désormais être rapidement assimilés comme une partie intégrante de l'histoire fondatrice. La révélation divine pouvait être comprise politiquement comme la révélation finale des critères de comportement humain et la mesure des communautés politiques ; selon les termes d'un platonicien moderne en science politique, l'âme ancienne « s'orientant vers la mesure invisible, se trouvait désormais confirmée par la révélation de la mesure elle-même<sup>4</sup> ». Dans la mesure où l'Église catholique profondément *romaine* intégrait la philosophie grecque au corpus de son enseignement, elle amalgamait le concept politique romain d'autorité, fatalement lié à un commencement et à une fondation dans le passé, avec l'exigence de la philosophie grecque de critères et de mesures transcendantes – appelées « valeurs » en termes modernes – sans lesquelles aucun ordre ne semble possible du point de vue de cette autorité. Finalement, rien ne fut affirmé avec plus d'autorité que cet amalgame lui-même.

Depuis lors, la chute d'une des trois composantes de la trinité romaine – la religion, l'autorité ou la tradition – a fatalement entraîné avec elle la chute des deux autres. Ce fut une erreur de Luther de penser que son défi à l'autorité mondaine de l'Église pouvait laisser la tradition et la religion intactes, ce fut l'erreur de Hobbes et des théoriciens politiques du XVII<sup>e</sup> siècle d'espérer qu'après l'abolition de la tradition, l'autorité et la religion resteraient intactes, et ce fut enfin l'erreur des humanistes de penser que l'on peut rester dans la continuité de la tradition occidentale sans la religion et sans l'autorité.

Il est remarquable, vu la puissance avec laquelle les concepts philosophiques grecs, une fois rendus sacro-saints par la tradition et l'autorité, balayèrent toutes les expériences politiques qui n'entraient pas dans leur cadre de référence, que la notion même de fondation n'ait joué quasiment aucun rôle dans la pensée politique, alors que sur le plan politique, seule cette notion a permis la sanctification de toutes les traditions, y compris de la tradition platonicienne. Machiavel est le seul grand penseur politique chez qui le concept de fondation occupe une place centrale et décisive. Son retour à l'origine de l'expérience politique romaine tenait sans aucun doute à son mépris de toutes les traditions telles qu'elles étaient présentées, préservées et réinterprétées par l'Église ; mais ce mépris venait de l'incompatibilité absolue entre une vie sincèrement chrétienne et l'activité politique quelle qu'elle soit. Il pensait non seulement qu'une Église corrompue avait corrompu la vie politique en Italie, mais que cette corruption était inévitable précisément à cause du caractère chrétien de l'Église. En outre, il pensait qu'une Église réformée et non corrompue serait en réalité plus dommageable encore pour le domaine politique. Tout cela le conduisit à la

redécouverte de l'expérience politique centrale des Romains qui, dans sa manifestation originelle, était aussi éloignée de la « moralité » chrétienne que de l'intérêt des Grecs pour la philosophie. Suivant ses grands maîtres, il en vint à penser qu'un recommencement de l'histoire romaine était possible si l'on répétait l'acte originel de la fondation en constituant une Italie unie, dont il espérait qu'elle deviendrait la même pierre angulaire sacrée d'un corps politique « éternel » pour la nation italienne que la fondation de la Ville éternelle l'avait été pour le peuple romain dans l'Antiquité.

Depuis le livre de Meinecke, et même avant, on tend à voir en Machiavel le père de la *raison d'État*<sup>5</sup> et donc implicitement l'un des pères de l'État-nation moderne<sup>6</sup>. C'est tout à fait vrai, mais ce qui est encore plus frappant, c'est que Machiavel et Robespierre parlent très souvent le même langage. Toute la théorie de Robespierre sur la justification de la terreur coïncide presque mot pour mot avec la théorie de Machiavel sur la nécessité de la violence pour fonder de nouveaux corps politiques et réformer ceux qui sont corrompus.

La contribution unique de Machiavel à la pensée politique ne tient pas à son « réalisme » contestable ou au fait d'être le « père de la science politique », ce qu'il n'était certainement pas. Même son amoralisme ne lui gagnerait pas son droit à la postérité, ni à la grandeur, si choquantes que puissent sembler certaines de ses affirmations. Il n'y a guère d'hommes parmi les grands penseurs politiques qui aient été plus malchanceux que Machiavel avec ses lecteurs et ses interprètes. Quand il soutenait que dans le domaine public-politique, les gens doivent « apprendre à ne pas être toujours bons », il n'entendait

nullement leur apprendre comment être mauvais<sup>7</sup>, mais il s'opposait consciemment et explicitement à la philosophie politique chrétienne et à la tradition platonicienne. Il combattait les deux concepts du bien qui jouent un si grand rôle dans la tradition de la pensée politique ; il était convaincu que ni le concept platonicien du « bien pour » ni le concept chrétien de bien absolu, qui n'est pas de ce monde, et encore moins leur amalgame, ne peuvent diriger le domaine public, même s'ils peuvent être entièrement justifiés dans la sphère de la vie privée. La grandeur de sa redécouverte de l'expérience romaine réside dans le fait qu'il n'a pas seulement revitalisé une tradition constituant la base des théories auxquelles il s'opposait, mais qu'il a dû découvrir ce qui n'avait jamais été affirmé explicitement avant lui, puisque les Romains eux-mêmes pensaient leurs expériences en termes d'une philosophie grecque vulgarisée et non d'une authentique philosophie romaine.

Si Machiavel est le père de quelque chose, il est celui des révolutions modernes, qui ont toutes été menées « en toge romaine » et inspirées par le pathos romain de la fondation d'un nouveau corps politique. Du point de vue que j'ai voulu esquisser dans ces dernières remarques, la crise de l'âge moderne, le fameux « déclin de l'Occident », se révèle être le déclin de la trinité romaine de l'autorité, de la tradition et de la religion, c'est-à-dire la crise du fondement spécifiquement romain de la politique occidentale.

Le seul moyen qu'offre la tradition elle-même pour réparer le fil brisé de la tradition est de poser de nouvelles fondations, c'est-à-dire de répéter l'effort originel quasiment surhumain des

Romains. Que cette voie soit encore ouverte, nul ne peut le savoir. S'oppose à cette idée le fait que toutes les révolutions de notre siècle ont mal tourné et conduit à des corps politiques totalitaires ou tyranniques ; en sa faveur, il y a la révolution réussie qui est survenue au seuil du monde moderne, la révolution américaine, où par le biais de la Constitution les Pères fondateurs ont établi une communauté authentiquement nouvelle. Jusqu'ici, elle a résisté à l'assaut du monde moderne, même si sa modernité spécifique est incontestable. Nul ne savait cela mieux que Machiavel, dont la principale préoccupation politique était de « bien poser les fondations » : « Il n'y a point d'entreprise plus difficile à conduire, plus incertaine quant au succès, et plus dangereuse que celle d'introduire de nouvelles institutions<sup>8</sup>. »

1. Virgile, *Énéide*, I, v. 5, traduit par Paul Veyne, Paris, Albin Michel, 2002, p. 23. (N.d.É.)

2. Cicéron, *La République (De Re publica)*, I, VII, traduit par Esther Bréguet, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1994, p. 20. (N.d.T.)

3. Voir R. H. Barrow, *Les Romains* (1949), traduit par Mimi Matignon, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot », 1962, p. 162.

4. Eric Voegelin, *La Nouvelle Science du politique* (1952), traduit par Sylvie Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 2000, p. 124.

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

6. Voir Friedrich Meinecke, *L'Idée de la raison d'État dans l'histoire des Temps modernes* (1924 [traduit par Maurice Chevallier, Genève, Droz, 1937]), dont le premier chapitre porte sur Machiavel.

7. Cette déclaration, qui se trouve au chapitre 15 du *Prince*, doit être comprise à la lumière du mépris de Machiavel pour les méthodes permettant d'« acquérir du pouvoir, mais non de la gloire » (chap. 8). Le concept de bien de Machiavel était entièrement déterminé par le réveil de la religion par saint

François et saint Dominique, dont il discute les conséquences politiques dans le *Discours sur la première décade de Tite-Live*, III, I.

8. *Le Prince*, chap. 9 et 6.

# Hannah Arendt aux Éditions Payot

*Œuvres. Quinze textes essentiels de Hannah Arendt*

*Gouverner. Loi, pouvoir et domination*

*Il n'y a qu'un seul droit de l'homme*

*La liberté d'être libre*

*La Nature du totalitarisme*

*Responsabilité et jugement*

*La philosophie de l'existence*

*Humanité et terreur*

*La révolution qui vient*

*Penser librement*

*Karl Marx et la tradition de la pensée politique occidentale*

*Rahel Varnhagen. La vie d'une Juive allemande à l'époque du romantisme*

*Heureux celui qui n'a pas de patrie. Poèmes de pensée*

*À travers le mur. Un conte et trois paraboles*

*« La philosophie n'est pas tout à fait innocente » (avec Karl Jaspers)*

*Politique et pensée*

*Considérations morales*

*Le Concept d'amour chez saint Augustin*

## À propos de cette édition

Cette édition électronique du livre *Gouverner. Loi, pouvoir, domination* d'Hannah Arendt a été réalisée le 19 février 2024 par les Éditions Payot & Rivages.

Elle repose sur l'édition papier du même ouvrage (ISBN : 978-2-228-93568-5).

Le format ePub a été préparé par PCA, Rezé.