

Titre : La crise de la culture	Cote BNF
Auteur : Hannah Arendt	16-Z-
Année-Éditeur : Paris, Gallimard, 1972	26238 (113)

La tradition de la culture

p.38

On ne rencontre en fait que deux fois au cours de notre histoire des périodes pendant lesquelles les hommes sont conscients, trop conscients, du fait-tradition en assimilant le grand âge en tant que tel à l'autorité. Cela se produisit d'abord lorsque les Romains adoptèrent la pensée et la culture classiques grecques comme leur propre tradition spirituelle et décidèrent ainsi historiquement que la tradition allait avoir une influence formatrice permanente sur la civilisation européenne. Avant les Romains rien de tel que la tradition n'était connu; cela devint avec eux et demeura après eux le fil conducteur à travers le passé et la chaîne à laquelle chaque nouvelle génération, sciemment ou non, était attachée dans sa compréhension du monde et dans sa propre expérience. Jusqu'à la période romantique on ne rencontre plus de conscience exaltée ni de glorification de la tradition. (La découverte de l'antiquité à la Renaissance fut une première tentative pour rompre les liens de la tradition et, en allant aux sources elles-mêmes, pour consacrer un passé sur lequel la tradition n'aurait aucune prise.) Aujourd'hui la tradition est parfois considérée comme un concept essentiellement romantique, mais le Romantisme ne fit rien d'autre que de mettre le débat sur la tradition à l'ordre du jour du XIX^e siècle. Sa glorification du passé ne servit qu'à marquer le moment où l'âge moderne était sur le point de transformer notre monde dans son ensemble à tel point qu'une confiance en la tradition allant de soi n'était plus possible.

La fin d'une tradition ne signifie pas nécessairement que les concepts traditionnels ont perdu leur pouvoir sur l'esprit des hommes. Au contraire, il semble parfois que ce pouvoir de vieilles notions et catégories devient plus tyrannique tandis que la tradition perd sa vitalité et tandis que le souvenir de son commencement s'éloigne; il peut même ne révéler toute sa force coercitive qu'après que sa fin est venue et que les hommes ne se révoltent même plus contre lui. Cela semble être du moins la leçon de la recrudescence de pensées rigoristes et contraignantes qui survint après que Kierkegaard, Marx et Nietzsche eurent défié les thèses fondamentales de la religion traditionnelle, de la pensée politique traditionnelle et de la métaphysique traditionnelle en renversant consciemment la hiérarchie traditionnelle des concepts. Cependant ni la recrudescence du e siècle ni la révolte du XIX^e siècle contre la tradition ne furent véritablement causes de la rupture dans notre histoire. Celle-ci naquit d'un chaos de problème de masse sur la scène politique et d'opinions de masse dans le domaine spirituel que les mouvements totalitaires, au moyen de la terreur et de l'idéologie, cristallisèrent en une nouvelle forme de gouvernement et de domination. La domination totalitaire en tant que fait institué, lequel, en ce qu'il est sans précédent, ne peut être compris à l'aide des catégories usuelles de la pensée politique, et dont les « crimes » ne peuvent être jugés avec les critères moraux

traditionnels ni punis à l'intérieur du cadre légal traditionnel de notre civilisation, a rompu la continuité de l'histoire occidentale. La rupture dans notre tradition est maintenant un fait accompli. Elle n'est ni le résultat du choix délibéré de quelqu'un ni susceptible d'être changée par une décision à venir.

p.41

Kierkegaard, Marx et Nietzsche se situent à la fin de la tradition, juste avant que la rupture n'eût lieu. Leur prédécesseur immédiat fut Hegel. Ce fut lui qui, pour la première fois, vit la totalité de l'histoire du monde comme un développement continu, et ce formidable achèvement impliquait qu'il se trouvait lui-même hors de tous les systèmes et croyances du passé qui prétendaient faire autorité, qu'il n'était retenu que par le fil de la continuité dans l'histoire elle-même. Le fil de la continuité historique fut le premier substitut de la tradition; par son entremise la masse énorme des valeurs les plus divergentes, les pensées les plus contradictoires et les autorités les plus incompatibles qui toutes, d'une manière ou d'une autre, avaient été capables de fonctionner ensemble, étaient réduites à un développement non linéaire, dialectiquement cohérent, destiné en fait à répudier non pas la tradition en tant que telle mais l'autorité de toutes les traditions. Kierkegaard, Marx et Nietzsche demeurèrent hégéliens pour autant qu'ils virent l'histoire de la philosophie passée comme un tout dialectiquement développé; leur grand mérite fut de radicaliser cette attitude nouvelle à l'égard du passé de la seule manière qui pût encore être développée plus avant, c'est-à-dire en questionnant la hiérarchie conceptuelle qui avait gouverné la philosophie occidentale depuis Platon et que Hegel avait encore tenue pour avérée.

Kierkegaard, Marx et Nietzsche sont pour nous comme les guides d'un passé qui a perdu son autorité. Ils furent les premiers à oser penser sans la houlette d'aucune autorité quelle qu'elle fût; cependant, pour le meilleur et pour le pire, ils furent encore retenus par le cadre des catégories de la grande tradition. A certains égards, nous en sommes davantage dégagés. Nous n'éprouvons plus le besoin de nous sentir concernés par leur mépris des « philistins cultivés », qui, tout au long du XIX^e siècle essayèrent de pallier la perte de l'autorité authentique par une fausse glorification de la culture. Pour la plupart de nos contemporains, cette culture ressemble à un champ de ruines qui, loin d'être en mesure de prétendre à la moindre autorité, peut à peine susciter leur intérêt. Cet état de choses peut être déplorable, mais il y a en lui, chance de pouvoir regarder le passé avec des yeux que ne distrait aucune tradition, avec des yeux que ne distrait aucune tradition, avec une immédiateté qui a disparu de la lecture et de l'écoute occidentale depuis que la civilisation romaine se soumit à l'autorité de la pensée grecque.

p.48

Le terme de « valeur » doit son origine à la tendance sociologique qui, même avant Marx, était tout à fait manifeste dans la science relativement nouvelle de l'économie classique. Marx avait encore conscience de ce fait que les sciences sociales ont depuis oublié:

personne « pris isolément, ne produit de valeur », mais le produit « ne devient valeur

que dans un contexte social défini ». Sa distinction entre « valeur d'usage » et « valeur d'échange » reflète la distinction entre les choses en tant qu'utilisées et produites par les hommes et leur valeur dans la société; et son insistance sur l'authenticité plus grande de la valeur d'usage, sa description fréquente de l'apparition de la valeur d'échange comme une sorte de péché originel au commencement de la production marchande reflètent sa reconnaissance impuissante et pour ainsi dire aveugle de l'inexorabilité d'une imminente « dévaluation de toutes les valeurs ». La naissance des sciences sociales peut être située au moment où toutes les choses, les « idées » aussi bien que les objets matériels, furent mises en équation avec les valeurs, de sorte que chaque chose tenait son existence de la société et y était reliée, le bonum et le malum non moins que les objets tangibles. Dans le débat sur la question de savoir si c'est le capital ou le travail qui est la source des valeurs, on oublie généralement qu'à aucune époque antérieure à la Révolution industrielle naissante on ne professa que les valeurs, et non pas les choses, sont le résultat de la capacité productive de l'homme, pas plus qu'on ne rattacha tout ce qui existe à la société et non à l'homme « pris isolément ». La notion d'« homme socialisé » dont Marx prévoit l'apparition dans la future société sans classes, est en fait la thèse sous-jacente de l'économie classique aussi bien que de l'économie marxiste.

Qu'est ce que l'autorité

p. 123

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

Historiquement, nous pouvons dire que la disparition de l'autorité est simplement la phase finale, quoique décisive, d'une évolution qui, pendant des siècles, a sapé principalement la religion et la tradition. De la tradition, de la religion, et de l'autorité (dont nous discuterons plus tard les liens), c'est l'autorité qui s'est démontrée l'élément le plus stable. Cependant, avec la disparition de l'autorité, le

doute général de l'époque moderne a envahi également le domaine politique où les choses non seulement trouvent une expression plus radicale, mais acquièrent une réalité propre au seul domaine politique. Ce qui jusqu'à présent, peut-être, n'avait eu d'importance spirituelle que pour une minorité, est maintenant devenu l'affaire de tous. Ce n'est qu'aujourd'hui, pour ainsi dire après coup, que la disparition de la tradition et celle de la religion sont devenues des événements politiques de premier ordre.

Quand je disais que je ne voulais pas discuter de l'« autorité en général », mais seulement du concept très spécifique de l'autorité qui a été dominant dans notre histoire, je songeais à des distinctions que nous sommes enclins à négliger quand nous parlons trop rapidement de la crise de notre temps, et que je puis peut-être expliquer plus facilement en recourant aux concepts connexes de tradition et de religion. Ainsi la disparition indéniable de la tradition dans le monde moderne n'implique pas du tout un oubli du passé, car la tradition et le passé ne sont pas la même chose, contrairement à ce que voudraient nous faire croire ceux qui croient en la tradition d'un côté, et ceux qui croient au progrès de l'autre — et le fait que les premiers déplorent cette disparition, tandis que les derniers s'en félicitent, ne change rien à l'affaire. Avec la tradition, nous avons perdu notre solide fil conducteur dans les vastes domaines du passé, mais ce fil était aussi la chaîne qui liait chacune des générations successives à un aspect prédéterminé du passé. Il se pourrait qu'aujourd'hui seulement le passé s'ouvre à nous avec une fraîcheur inattendue et nous dise des choses pour lesquelles personne encore n'a eu d'oreilles. Mais on ne peut nier que la disparition d'une tradition solidement ancrée (survenue, quant à la solidité, il y a plusieurs siècles) ait mis en péril toute la dimension du passé. Nous sommes en danger d'oubli et un tel oubli — abstraction faite des richesses qu'il pourrait nous faire perdre — signifierait humainement que nous nous priverions d'une dimension, la dimension de la profondeur de l'existence humaine. Car la mémoire et la profondeur sont la même chose, ou plutôt la profondeur ne peut être atteinte par l'homme autrement que par le souvenir.

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

qu'une crise de la religion instituée ?

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

p. 127

Parmi ces théories, deux me semblent mériter une mention particulière parce qu'elles touchent au sujet en discussion d'une manière particulièrement significative.

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

Derrière l'identification libérale du totalitarisme à l'autoritarisme et l'inclination concomitante à voir des tendances « totalitaires » dans toute limitation autoritaire de la liberté, se trouve une confusion plus ancienne de l'autorité avec la tyrannie, et du pouvoir légitime avec la violence. La différence entre la tyrannie et le gouvernement

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

p. 129

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

p. 130

Comme image du gouvernement autoritaire, je propose la figure de la pyramide, qui est bien connue dans la pensée politique traditionnelle. La pyramide est en effet une image particulièrement adéquate pour un édifice gouvernemental qui a au-dehors de lui-même la source de son autorité, mais où le siège du pouvoir se situe au sommet, d'où l'autorité et le pouvoir descendent vers la base de telle sorte que chacune des strates successives possède quelque autorité, mais moins que la strate supérieure, et où, précisément à cause de ce prudent processus de filtrage, toutes les couches du sommet à la base sont non seulement solidement intégrées dans le tout, mais sont entre elles dans le même rapport que des rayons convergents dont le foyer commun serait le sommet de la pyramide aussi bien que la source transcendante d'autorité au-dessus de lui.

p. 131

[...] Le tyran est le dirigeant qui gouverne seul contre tous, et les « tous » qu'il oppresse sont tous égaux, c'est-à-dire également dépourvus de pouvoir. Si nous nous en tenons à l'image de la pyramide, tout se passe comme si les couches intermédiaires entre le sommet et la base étaient détruites, de telle sorte que le sommet demeure suspendu, soutenu seulement par les proverbiales baïonnettes, au-dessus d'une masse d'individus soigneusement isolés, désintégréés, et complètement

égaux.

p. 131

Par opposition à ces deux régimes, autoritaire et tyrannique, l'image adéquate du gouvernement et de l'organisation totalitaires me paraît être la structure de l'oignon, au centre duquel, dans une sorte d'espace vide, est situé le chef; quoi qu'il fasse — qu'il intègre le corps politique comme dans une hiérarchie autoritaire, ou qu'il opprime ses sujets, comme un tyran —, il le fait de l'intérieur et non de l'extérieur ou du dessus. Toutes les parties, extraordinairement multiples, du mouvement: les organisations de sympathisants, les diverses associations professionnelles, les membres du parti, la bureaucratie du parti, les formations d'élite et les polices, sont reliées de telle manière que chacune constitue la façade dans une direction, et le centre dans l'autre, autrement dit joue le rôle du monde extérieur normal pour une strate, et le rôle de l'extrémisme radical pour l'autre. Le grand avantage de ce système est que le mouvement fournit à chacune de ses couches, même dans le cadre d'un régime totalitaire, la fiction d'un monde normal en même temps que la conscience d'être différente de ce monde, et plus radicale que lui. Ainsi les sympathisants des organisations de façade, dont les convictions ne diffèrent qu'en intensité de celles des membres du parti, encadrent tout le mouvement, et fournissent une façade trompeuse de normalité au monde extérieur, du fait de leur absence de fanatisme et d'extrémisme, tandis qu'en même temps ils représentent le monde normal pour le mouvement totalitaire dont les membres en arrivent à croire que leurs convictions ne diffèrent qu'en degré de celles des autres gens, de sorte qu'ils n'éprouvent jamais le besoin de s'informer de l'abîme qui sépare leur monde de celui qui l'environne réellement. La structure en oignon permet au système d'être, par son organisation, à l'épreuve du choc dont le menace la factualité du monde réel.

p. 133

Le libéralisme comme le conservatisme sont nés dans ce climat créé par les oscillations violentes de l'opinion publique, et ils sont liés l'un à l'autre, non seulement parce que chacun perdrait sa substance même sans la présence de son adversaire dans le champ de la théorie et de l'idéologie, mais parce que tous les deux se soucient essentiellement de restauration; et visent à restaurer soit la liberté, soit l'autorité, soit le rapport entre les deux dans leur position traditionnelle. C'est en ce sens qu'ils constituent les deux faces de la même médaille, de même que leurs idéologies du progrès ou de la catastrophe correspondent aux deux directions possibles du processus historique en tant que tel. Si l'on admet, comme le font le libéralisme et le conservatisme, qu'il existe quelque chose comme un processus historique avec une direction déterminable et une fin prévisible, il ne peut évidemment nous mener qu'au paradis ou en enfer.

p. 136

On se sert fréquemment du même argument en ce qui concerne l'autorité : si la violence remplit la même fonction que l'autorité — à savoir, faire obéir les gens alors la violence est l'autorité. Là, nous retrouvons ceux qui conseillent un retour à l'autorité parce qu'ils pensent que seule la réintroduction du rapport ordre-obéissance peut venir à bout des problèmes d'une société de masse, et ceux qui

croient qu'une société de masse peut se gouverner elle-même, comme n'importe quel autre corps social. De nouveau, les deux parties s'accordent sur ce point essentiel: l'autorité c'est tout ce qui fait obéir les gens. Tous ceux qui appellent les dictatures modernes « autoritaires » ou prennent le totalitarisme pour une structure autoritaire, et cela inclut ceux des conservateurs qui expliquent l'essor des dictatures dans notre siècle par le besoin de trouver un substitut à l'autorité, ont identifié implicitement la violence et l'autorité. Le fond du raisonnement est toujours le même: tout est rapporté à un contexte fonctionnel et l'usage de la violence est censé démontrer qu'aucune société ne existe hors d'un cadre autoritaire.

p. 140

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

p. 154

Il ne faut donc pas être surpris en lisant au début des Économiques (traité pseudo-aristotélicien, mais écrit par l'un de ses plus proches disciples) que la différence essentielle entre une communauté politique et une maisonnée privée est que cette dernière constitue une « monarchie », le gouvernement d'un seul homme, tandis que la polis, au contraire, « est composée de nombreux dirigeants ». Pour comprendre cette caractérisation, il faut se rappeler en premier lieu que les mots « monarchie » et « tyrannie » étaient utilisés comme des synonymes et s'opposaient clairement à la royauté; en second lieu, que le caractère de la polis comme « composée de nombreux dirigeants » n'a rien à voir avec les diverses formes de gouvernement qu'on oppose habituellement au pouvoir d'un seul, telles que l'oligarchie, l'aristocratie, ou la démocratie. Les « nombreux dirigeants » dans ce contexte sont les chefs de famille, qui se sont établis comme « monarques » chez eux avant de s'assembler pour constituer le domaine public-politique de la cité. La domination elle-même et la distinction entre ceux qui dirigent et ceux qui sont dirigés appartiennent à une

sphère qui précède le domaine politique, et ce qui distingue celui-ci de la sphère « économique » de la maisonnée est que la polis est basée sur le principe d'égalité et ne connaît aucune différenciation entre les dirigeants et les dirigés. En distinguant ainsi entre ce que nous appellerions aujourd'hui le domaine privé et le domaine public, Aristote se borne à exprimer l'opinion publique courante des Grecs, selon laquelle « chaque citoyen appartient à deux ordres d'existence », parce que la « polis donne à chaque individu., outre sa vie privée une sorte de seconde vie, son bios politikos ».

p. 157

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

p. 160

C'est dans ce contexte que son originellement apparus le mot et le concept d'autorité. Le mot auctoritas dérive du verbe augere, « augmenter », et ce que l'autorité ou ceux qui commandent augmentent constamment: c'est la fondation. Les hommes dotés d'autorité étaient les anciens, le Sénat ou les patres, qui l'avaient obtenue par héritage et par transmission de ceux qui avaient posé les fondations pour toutes les choses à venir, les ancêtres, que les Romains appelaient pour cette raison les majores. L'autorité des vivants était toujours dérivée, dépendante des auctores imperii Romani conditores que, selon la formule de Pline, de l'autorité des fondateurs, qui n'étaient plus parmi les vivants. L'autorité, au contraire du pouvoir (potestas), avait ses racines dans le passé, mais ce passé n'était pas moins présent dans la vie réelle de la cité que le pouvoir et la force des vivants. *Moribus antiquis res stat Romana vins* que, selon les mots d'Ennius.

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

Pourtant la relation entre auctor et artifex n'est aucunement la relation

(platonicienne) entre le maître qui donne des ordres et le serviteur qui les exécute. La caractéristique la plus frappante de ceux qui sont en autorité est qu'ils n'ont pas de pouvoir. Cum potestas in populo auctoritas in senatu sit, « tandis que le pouvoir réside dans le peuple, l'autorité appartient au Sénat ». Parce que l'« autorité », l'augmentation que le Sénat doit ajouter aux décisions politiques, n'est pas le pouvoir, elle nous paraît curieusement insaisissable et intangible, ayant à cet égard une ressemblance frappante avec la branche judiciaire du gouvernement de Montesquieu, dont il disait la puissance « en quelque façon nulle », et qui constitue néanmoins la plus haute autorité dans les gouvernements constitutionnels. Mommsen l'appelait « plus qu'un conseil et moins qu'un ordre, un avis auquel on ne peut passer outre sans dommage »; cela signifie que « la volonté et les actions du peuple sont, comme celles des enfants, exposées à l'erreur et aux fautes et demandent donc une "augmentation" et une confirmation de la part du conseil des anciens ». Le caractère autoritaire de l'« augmentation » des anciens se trouve dans le fait qu'elle est un simple avis, qui n'a besoin pour se faire entendre ni de prendre la forme d'un ordre, ni de recourir à la contrainte extérieure.

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

p. 166

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

publique peut être comparée seulement avec les mille ans de l'histoire romaine dans l'antiquité. La séparation de l'Eglise et de l'Etat, d'autre part, loin de signifier univoquement une sécularisation du domaine politique et, par là, son élévation à la dignité de la période classique, impliqua en fait que le domaine politique avait alors, pour la première fois depuis les Romains, perdu son autorité et, avec elle, cet élément qui, dans l'histoire occidentale, du moins, a doté les structures politiques de longévité, de continuité et de permanence.

p. 174

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

P. 174

Quoi qu'il en soit, le fait est que la conséquence la plus importante de la sécularisation de l'époque moderne est peut-être bien l'élimination de la vie publique, avec la religion, du seul élément politique de la religion traditionnelle, la peur de l'enfer. Nous à qui il fut donné de voir comment, durant l'ère de Hitler et de Staline, une espèce de crime entièrement nouvelle et sans précédent, qui ne rencontra presque aucune protestation dans les pays concernés, envahit le domaine de la politique, serions les derniers à sous-estimer son influence « persuasive » sur le fonctionnement de la conscience. Et l'impact de ces expériences est susceptible de croître si nous nous rappelons que, à l'époque même des lumières, les hommes de la Révolution française non moins que les pères fondateurs d'Amérique voulurent faire de la peur d'un « Dieu vengeur » et donc de la foi en un « état futur » une partie intégrante du nouveau corps politique. Car la raison évidente pour laquelle les hommes des révolutions de tous les peuples durent à cet égard manifester un désaccord si étrange avec l'atmosphère générale de leur époque était .que précisément à cause de la nouvelle séparation de l'Eglise et de l'Etat ils se trouvaient eux-mêmes dans le vieil embarras platonicien. Quand ils mettaient en garde contre l'élimination de la peur de l'enfer de la vie publique parce que cela paverait le chemin « pour

rendre le meurtre lui-même aussi indifférent que le tir au pluvier, et l'extermination de la nation Rohilla aussi innocente que la déglutition des mites sur un morceau de fromage⁵³ », leurs mots peuvent rendre un son presque prophétique à nos oreilles; mais il est clair que ces paroles n'avaient pas pour origine une foi dogmatique dans le « Dieu vengeur », mais une défiance à l'égard de la nature de l'homme.

Ainsi la foi en un état futur de récompenses et de châtiments, consciemment proposée comme moyen politique par Platon et peut-être non moins consciemment adoptée, sous sa forme augustinienne, par Grégoire le Grand, devait survivre à tous les autres éléments religieux et séculiers qui ensemble avaient assis l'autorité dans l'histoire occidentale. Ce ne fut pas durant le Moyen Age, quand la vie séculière était devenue religieuse dans une mesure telle que la religion ne pouvait pas servir d'instrument politique, mais durant l'époque moderne, que l'utilité de la religion pour l'autorité séculière fut redécouverte. Les vrais motifs de cette redécouverte ont été quelque peu éclipsés par les différentes alliances plus ou moins honteuses du « trône et de l'autel » quand les rois, effrayés à la perspective de la révolution, crurent « qu'on ne devait pas permettre au peuple de perdre sa religion » parce que, dans les termes de Heine, *Wer sich von seinem Gotte reisst, I wird endlich auch abtrannig werden I von seinen irdischen Behörden* (« qui se sépare de son Dieu finira aussi par abandonner ses autorités terrestres »). L'important est plutôt que les révolutionnaires eux-mêmes prêchaient la foi en un état futur, que même Robespierre finit par invoquer un « Législateur immortel » pour sanctionner la Révolution, qu'aucune des premières constitutions américaines n'était privée d'une provision adéquate de récompenses et châtiments futurs, que des hommes comme John Adams les considéraient comme le « seul vrai fondement de la moralité⁵⁴ ».

Il n'est certes pas surprenant que toutes ces tentatives pour conserver le seul élément de violence de l'édifice chancelant de la religion, de l'autorité et de la tradition, et pour l'utiliser comme rempart du nouvel ordre politique séculier se soient révélées vaines. Ce ne fut aucunement l'essor du socialisme ou de la conviction marxiste que « la religion est l'opium du peuple » qui y mit fin. (La religion authentique en général et la foi chrétienne en particulier — avec son insistance acharnée sur l'individu et son rôle dans le salut, qui conduisit à l'élaboration d'un catalogue de péchés plus grand que dans aucune autre religion — n'ont jamais pu être utilisés comme des tranquillisants. Les idéologies modernes, qu'elles soient politiques, psychologiques ou sociales, sont beaucoup mieux adaptées pour immuniser l'âme de l'homme contre le contact choquant de la réalité qu'aucune religion traditionnelle connue. Comparée aux différentes superstitions du xxe siècle, la pieuse résignation à la volonté de Dieu apparaît comme un canif pour enfant en compétition avec des armes atomiques.) La conviction que les « bonnes mœurs » dans la société civile dépendaient en dernière instance de la crainte et de l'espérance en une autre vie a pu paraître encore aux hommes politiques du XVIII^e siècle n'être rien de plus que du bon sens commun; à ceux du XIX^e il semblait simplement scandaleux que, par exemple, les tribunaux anglais aient tenu pour évident « que le serment est indigne d'une personne qui ne croit pas à un état futur », et cela non seulement pour des raisons politiques mais aussi parce que cela implique « que ceux qui croient sont seulement empêchés de mentir... par la peur de l'enfer ».

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

p. 184

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

Qu'est ce que la liberté ?

p.189

Le champ où la liberté a toujours été connue, non comme un problème certes, mais comme un fait de la vie quotidienne, est le domaine politique. Et même aujourd'hui, que nous le sachions ou non, la question de la politique et le fait que l'homme possède le don de l'action doit toujours être présente à notre esprit quand nous parlons du problème de la liberté; car l'action et la politique, parmi toutes les capacités et possibilités de la vie humaine, sont les seules choses dont nous ne pourrions même pas avoir l'idée sans présumer au moins que la liberté existe, et nous ne pouvons toucher à une seule question politique sans mettre le doigt sur une question où la liberté humaine est en jeu. La liberté, en outre, n'est pas seulement l'un des nombreux problèmes et phénomènes du domaine politique proprement dit, comme la justice, le pouvoir, ou l'égalité; la liberté, qui ne devient que rarement -dans les périodes de crises ou de révolution- le but direct de l'action politique -est réellement la condition qui fait que des hommes vivent ensemble dans une organisation politique. Sans elle la vie politique comme telle serait dépourvue de sens. La raison d'être de la politique est la liberté, et son champ d'expérience est l'action.

Cette liberté que nous prenons pour allant de soi dans toute théorie politique et que même ceux qui louent la tyrannie doivent encore prendre en compte, est l'opposé même de la « liberté intérieure », cet espace intérieur dans lequel les hommes peuvent échapper à la contrainte extérieure et se sentir libres. Ce sentiment interne demeure sans manifestation externe et de ce fait, par définition, ne relève pas de la politique. Quelle que puisse être sa légitimité, et si éloquemment qu'on ait pu le décrire dans l'Antiquité tardive, il est historiquement un phénomène tardif, et il fut à l'origine le résultat d'une retraite hors du monde dans laquelle des expériences mondaines furent transformées en expériences intérieures au moi. Les expériences de la liberté intérieure sont dérivées en ceci qu'elles présupposent toujours un repli hors du monde, où la liberté était refusée, dans une intériorité à laquelle nul autre n'a accès. L'espace intérieur où le moi est à l'abri du monde ne doit pas être confondu avec le cœur ou l'esprit, qui existent et fonctionnent tous deux seulement en inter-relation avec le monde. Non le cœur, non l'esprit, mais l'intériorité comme lieu d'absolue liberté à l'intérieur du moi fut découverte dans l'Antiquité tardive par ceux qui n'avaient pas de place propre dans le monde et manquaient donc d'une condition mondaine qui, depuis la première Antiquité jusqu'au milieu du XIX^e siècle environ, a été unanimement tenue pour un postulat de la liberté.

p. 192

Par conséquent, en dépit de la grande influence que le concept d'une liberté intérieure non politique a exercé sur la tradition de la pensée, il semble qu'on puisse affirmer que l'homme ne saurait rien de la liberté intérieure s'il n'avait d'abord expérimenté une liberté qui soit une réalité tangible dans le monde. Nous prenons conscience d'abord de la liberté ou de son contraire dans notre commerce avec d'autres, non dans le commerce avec nous-mêmes. Avant de devenir un attribut de la pensée ou

une qualité de la volonté, la liberté a été comprise comme le statut de l'homme libre, qui lui permettait de se déplacer, de sortir de son foyer, d'aller dans le monde et de rencontrer d'autres gens en actes et en paroles. Il est clair que cette liberté était précédée par la libération: pour être libre, l'homme doit s'être libéré des nécessités de la vie. Mais le statut d'homme libre ne découlait pas automatiquement de l'acte de libération. Être libre exigeait, outre la simple libération, la compagnie d'autres hommes, dont la situation était la même, et demandait un espace public commun où les rencontrer — un monde politiquement organisé, en d'autres termes, où chacun des hommes libres pût s'insérer par la parole et par l'action.

Manifestement, la liberté ne caractérise pas toute forme de rapports humains et toute espèce de communauté. Là où des hommes vivent ensemble mais ne forment pas un corps politique — par exemple, dans les sociétés tribales ou dans l'intimité du foyer — les facteurs réglant leurs actions et leur conduite ne sont pas la liberté, mais les nécessités de la vie et le souci de sa conservation. En outre, partout où le monde fait par l'homme ne devient pas scène pour l'action et la parole — par exemple dans les communautés gouvernées de manière despotique qui exilent leurs sujets dans l'étroitesse du foyer et empêchent ainsi la naissance d'une vie publique — la liberté n'a pas de réalité mondaine. Sans une vie publique politiquement garantie, il manque à la liberté l'espace mondain où faire son apparition. Certes, elle peut encore habiter le cœur des hommes comme désir, volonté, souhait ou aspiration; mais le cœur humain, nous le savons tous, est un lieu très obscur, et tout ce qui se passe dans son obscurité ne peut être désigné comme un fait démontrable. La liberté comme fait démontrable et la politique coïncident et sont relative l'une à l'autre comme deux côtés d'une même chose.

p. 202

Mais de même que, en dépit de toutes les théories et doctrines, nous croyons encore que le fait de dire: « la liberté est la raison d'être de la politique » n'est qu'un truisme; de même, en dépit de notre souci apparemment exclusif de la vie, nous continuons à tenir pour une évidence que le courage est une des vertus politiques principales, bien que — si tout cela n'était qu'une question de cohérence, ce qui évidemment n'est pas le cas — nous devrions être les premiers à condamner le courage comme un mépris stupide et même mauvais de la vie et de ses intérêts, c'est-à-dire des biens prétendus les plus grands de tous. Courage est un grand mot, et je n'entends pas par là l'audace de l'aventurier qui risque joyeusement sa vie pour être aussi profondément et intensément vivant que l'on peut l'être en face du danger et de la mort. La témérité n'est pas moins en rapport avec la vie que la lâcheté. Le courage que nous considérons encore comme indispensable à l'action politique et que Churchill a nommé un jour: « La première des qualités humaines parce qu'elle est la qualité qui garantit toutes les autres », ne satisfait pas notre sens individuel de la vitalité, mais il est exigé de nous par la nature même du domaine public. Car ce monde qui est le nôtre, par cela même qu'il existait avant nous et qu'il est destiné à nous survivre, ne peut simplement prétendre se soucier essentiellement des vies individuelles et des intérêts qui leur sont liés; en tant que tel, le domaine public s'oppose de la façon la plus nette possible à notre domaine privé où, dans la protection de la famille et du foyer, toute chose sert et doit servir la sécurité du processus vital. Même de quitter

la sécurité protectrice de nos quatre murs et d'entrer dans le domaine public, cela demande du courage, non pas à cause de dangers particuliers qui peuvent nous y attendre, mais parce que nous sommes arrivés dans un domaine où le souci de la vie a perdu sa validité. Le courage libère les hommes de leur souci concernant la vie, au bénéfice de la liberté du monde. Le courage est indispensable parce que, en politique, ce n'est pas la vie mais le monde qui est en jeu.

p. 206

L'effet paralysant que la volonté semble avoir sur elle-même apparaît d'autant plus surprenant que son essence même est à l'évidence de commander et d'être obéie. C'est pourquoi il apparaît comme une « monstruosité » que l'homme puisse commander à soi-même et ne pas être obéi, une monstruosité qui peut être expliquée seulement par la présence simultanée d'un je-veux et d'un je-ne-veux-pas. Mais cela est déjà une interprétation de saint Augustin; le fait historique est que le phénomène de la volonté s'est manifesté originellement dans l'expérience que je ne fais pas ce que je voudrais, qu'il y a quelque chose comme un je-veux-et-ne-peux-pas. Ce qui était inconnu à l'Antiquité n'était pas qu'il y ait un possible je-sais-mais- je-ne-veux-pas, mais que le je-veux-et-le-je-peux ne sont pas la même chose — non hoc est velle, quod posse. Car le je-veux-et-je-peux était bien sûr très familier aux Anciens. Il n'est besoin que de rappeler avec quelle insistance Platon a affirmé que seuls ceux qui savaient se gouverner eux-mêmes avaient le droit de gouverner les autres et d'être libérés de l'obligation de l'obéissance. Et il est vrai que la maîtrise de soi est demeurée l'une des vertus spécifiquement politiques, ne serait-ce que parce qu'elle est un phénomène marquant de la virtuosité où le je-veux-et-le-je-peux doivent être si bien accordés qu'ils coïncident pratiquement.

p. 207

En d'autres termes, la volonté-pouvoir, et la volonté de pouvoir sont pour nous des notions presque identiques; le siège du pouvoir est pour nous la faculté de la volonté en tant que connue et expérimentée par l'homme dans son rapport avec lui-même. Et pour cette volonté-pouvoir nous avons émasculé non seulement nos facultés de raisonnement et de connaissance, mais aussi bien d'autres facultés plus « pratiques ». Mais n'est-il pas clair même pour nous que, suivant les mots de Pindare, « voici le plus grand malheur: se tenir avec ses pieds hors du bien et du beau que l'on connaît [contraint] par la nécessité »? La nécessité qui m'empêche de faire ce que je connais et veux peut surgir du monde ou de mon propre corps, ou d'une insuffisance en talents, dons et qualités qui sont impartis à l'homme par naissance et sur lesquels il n'a pas plus de pouvoir qu'il n'en a sur d'autres circonstances; tous ces facteurs, les facteurs psychologiques non exclus, conditionnent la personne de l'extérieur en ce qui concerne le je-veux et le je-sais, c'est-à-dire le moi lui-même; le pouvoir qui fait face à ces circonstances, qui libère pour ainsi dire la volonté et le savoir de leur enchaînement à la nécessité est le je-peux. Ce n'est que là où le je-veux et le je-peux coïncident que la liberté a lieu.

p. 208

Le plus grand représentant de ce sécularisme politique fut Montesquieu qui, bien qu'indifférent aux problèmes de nature strictement philosophiques, était

profondément conscient du caractère inadéquat du concept chrétien et philosophique de la liberté pour des buts politiques. Afin de s'en débarrasser, il distingua expressément entre la liberté philosophique et la liberté politique, et la différence consistait en cela que la philosophie n'exige pas plus de liberté que l'exercice de la volonté* indépendamment des circonstances et de la réalisation des buts que la volonté a posés. La liberté politique au contraire consiste à être capable de faire ce qu'on doit vouloir (la liberté e peut consister qu'a pouvoir faire ce que l'on doit vouloir — l'accent est sur pouvoir). Pour Montesquieu comme pour les Anciens, il était évident qu'un agent ne pouvait plus être appelé libre quand il lui manquait la capacité de faire — et il n'importe pas ici que cet échec soit causé par des factions extérieures ou par des facteurs intérieurs.

J'ai choisi l'exemple de la maîtrise de soi parce que pour nous celle-ci est clairement un phénomène de la volonté et du pouvoir de la volonté. Les Grecs plus qu'aucun peuple ont réfléchi sur la modération et sur la nécessité de dompter les coursiers de l'âme, et pourtant ils n'ont jamais reconnu la volonté comme une faculté distincte, séparée des autres capacités humaines. Historiquement, les hommes ont pour la première fois découvert la volonté quand ils ont expérimenté son impuissance et non son pouvoir, quand ils ont dit avec saint Paul: « car le vouloir est présent; mais comment accomplir ce qui est bon, je ne trouve pas ». C'est la même volonté dont saint Augustin se plaignait qu'il ne lui semblât pas une « monstruosité en partie de vouloir, en partie de ne pas vouloir »; et, bien qu'il remarque que c'est une « maladie de l'esprit », il admet aussi que cette maladie est, pour ainsi dire, naturelle pour un esprit possédé par une volonté: « Parce que la volonté commande qu'il y ait une volonté, elle ne commande rien d'autre qu'elle-même... Si la volonté était entière, elle ne se commanderait même pas à elle-même d'être, parce qu'elle serait déjà. » En d'autres termes, si l'homme a une volonté en général, elle doit toujours apparaître comme s'il y avait deux volontés présentes dans le même homme, luttant l'une contre l'autre pour gagner le pouvoir sur son esprit. Par conséquent, la volonté est à la fois puissante et impuissante, libre et non libre.

p. 217

Dans La Cité de Dieu, saint Augustin, comme il est naturel, parle davantage à partir de l'arrière-plan des expériences spécifiquement romaines que dans aucun de ses autres écrits, et la liberté est conçue là non comme une disposition humaine intérieure, mais comme un caractère de l'existence humaine dans le monde. L'homme ne possède pas vraiment la liberté; bien plutôt, lui, ou, mieux, sa venue dans le monde s'identifient avec l'apparition de la liberté dans l'univers; l'homme est libre parce qu'il est un commencement et a été créé ainsi après que l'univers était déjà venu à être [Initium] ut esset, creatus est homo, ante quem nemo fuit. Dans la naissance de chaque homme ce commencement originel est réaffirmé parce que dans chaque cas quelque chose de nouveau apparaît dans un monde déjà existant qui continuera d'exister après la mort de chaque individu. C'est parce qu'il est un commencement que l'homme peut commencer; être un homme et être libre sont une seule et même chose. Dieu a créé l'homme dans le but d'introduire dans le monde la faculté de commencer: la liberté.

p. 221

Objectivement, c'est-à-dire d'un point de vue extérieur, et sans tenir compte du fait que l'homme est un commencement et un commenceur, les chances que demain soit comme hier sont toujours les plus fortes. Peut-être pas aussi fortes, il est vrai, mais presque aussi fortes qu'étaient les chances pour qu'aucune terre ne surgît jamais des événements cosmiques, qu'aucune vie ne se développât à partir des processus inorganiques et qu'aucun homme n'émergeât de l'évolution de la vie animale. La différence décisive entre les « improbabilités infinies » sur lesquelles repose la réalité de notre vie terrestre, et le caractère miraculeux inhérent aux événements qui établissent la réalité historique, c'est que, dans le domaine des affaires humaines, nous connaissons l'auteur des « miracles ». Ce sont les hommes qui les accomplissent, les hommes qui, parce qu'ils ont reçu le double don de la liberté et de l'action, peuvent établir une réalité bien à eux.