

QUE SAIS-JE ?

L'autorité

CHANTAL DELSOL

Professeur de Philosophie
à l'Université de Marne-la-Vallée



DU MÊME AUTEUR

Essai sur le pouvoir occidental, Paris, PUF, 1985.

La politique dénaturée, Paris, PUF, 1987.

Les idées politiques au XX^e siècle, Paris, PUF, 1991.

L'Etat subsidiaire, PUF, 1992

Le principe de subsidiarité, PUF, 1993.

L'irrévérence, Essai sur l'esprit européen, Mame, 1993.

Démocraties. L'identité incertaine (direction de l'ouvrage en collaboration avec Jean Roy), Musnier-Gilbert, 1994.

La grande Europe ? (direction de l'ouvrage en collaboration avec H Swida-Ziembra), Vrin, 1994.

ISBN 2 13 046580 3

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1994, août

© Presses Universitaires de France, 1994
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris

INTRODUCTION

Quand on évoque le phénomène d'autorité, on pense inévitablement et en premier lieu, soit à l'ascendant mystérieux et parfois mythique par lequel tel chef de guerre emmène ses soldats aux confins du monde, soit à ce commandement en principe bienveillant quoique assez mal compris aujourd'hui, par lequel le père ou la mère permet à l'enfant de devenir adulte.

Comme toujours lorsqu'il s'agit de réfléchir sur des sentiments, humeurs ou relations, il serait inefficace d'avancer une définition un peu développée de l'autorité sans chercher tout d'abord où se trouvent les personnages d'autorité dans la vie quotidienne ou historique. Car il ne s'agit pas de décrire un concept, mais une forme spécifique de l'existence humaine.

C'est par une autorité presque incontestée qu'Alexandre le Grand parvint à mener ses soldats, au travers de fatigues et d'embûches que l'on imagine à peine, jusqu'au bord de l'Inde. Là, sa marche de conquérant et d'explorateur à la fois ne s'arrête que par l'épuisement des soldats, et la fin de non-recevoir que ceux-ci opposent à ses ordres. De la même façon, il est difficile de croire que Christophe Colomb aurait pu faire accomplir à ses marins un voyage de plus de deux mois, vers une terre dont on ignorait jusqu'à l'existence, et dans des conditions éprouvantes, sans faire preuve d'un don de commandement où se mêlent le courage et la psychologie.

Nous apprenons ici que la résistance humaine, si elle

a des bornes, est en quelque sorte élastique. Il est très certain que chacun d'entre nous utilise et développe un pourcentage dérisoire de l'ensemble des forces physiques, psychologiques, morales, dont il pourrait disposer. Et cela nous permet d'apercevoir que l'autorité peut faire grandir ceux qu'elle commande, les exhorter avec succès à déployer leurs propres forces au-delà de ce qui était imaginable ou espérable. S'ils obéissent avec ferveur à leur chef, c'est parce que le projet commun, qui paraissait fou sans lui, avec lui paraît possible. Bien sûr, on pourrait discuter à juste titre sur la réelle lucidité de ces projets dans lesquels l'homme d'autorité entraîne une foule de fantassins. Souvent il les mène à l'hécatombe, et pour les survivants, à la déception. Une réflexion raisonnable exigerait naturellement qu'Alexandre s'arrête bien avant l'Inde, que Christophe Colomb n'entreprenne pas une traversée aussi risquée, et que Napoléon épargne à ses soldats l'affreux jour de la Bérésina. Mais il faut alors se demander, en revanche, si la décision d'obéir toujours au seul raisonnable ne rendrait pas les hommes définitivement faibles et exigus. Ou encore, si ce ne sont pas nos folies qui nous grandissent. Nous laisserons donc ce débat de côté, pour ne nous intéresser, à cet égard (cf. chap. IV), qu'aux excès maladifs de l'autorité.

Ainsi, l'effort presque surhumain dont ces hommes se trouvent capables, est rendu possible par l'existence à leur tête d'une autorité forte. Ils savent que le risque est moindre si une personnalité intelligente, courageuse et hardie, répond aux situations au nom de tous. Ils jugent naturel, de surcroît, de plaire au chef, parce qu'ils nourrissent à son égard une affection certaine, mêlée d'admiration.

Il faut préciser que cette admiration n'est pas intellectuelle, ou pas seulement, loin s'en faut. Elle n'est pas théorique, ni limitée à un seul aspect de l'individu por-

teur d'autorité. C'est ici le personnage tout entier qui requiert l'admiration. Ses défauts même, qu'il est impossible d'ignorer, sont compris comme des compensations, « les défauts de ses qualités », dit-on, donc nécessaires et finalement aimables. On lui pardonne ses excès, en tout cas tant qu'il réussit, et souvent au-delà et en dépit des échecs.

Pourtant, ce cas est extrême. Mais partir d'un cas extrême permet de définir une forme, qu'il faut ensuite nuancer. Ce type de conducteurs d'hommes est bien rare, même s'il représente le côté le plus visible, le plus lisible, de l'autorité.

A l'autre bout, dans la vie quotidienne la plus simple et la plus obscure, nous trouvons l'autorité du pédagogue. L'éducation consiste à enseigner à l'enfant un art de vivre et de penser, à conférer à ses comportements des plis marqués par l'habitude. Il y a du dressage dans l'éducation, au sens où il s'agit d'interdire et d'empêcher, même si, parce que l'enfant n'est pas un animal, il faut en même temps justifier et faire comprendre. Pourtant, le pédagogue ne saurait utiliser seulement la contrainte ni la force. Et par ailleurs, il ne peut toujours convaincre par la raison, car l'enfant n'a pas encore toute sa raison. Il lui faut donc utiliser l'autorité, qui consiste en une capacité d'obtenir certains actes et certains comportements par la simple suggestion. Dans l'autorité gît quelque chose de comparable à l'hypnose. Ici l'enfant s'oblige lui-même sur un commandement dénué de force. Sans doute la force planétaire derrière comme une menace, ou, dans le cas de l'adolescent, d'autres menaces tout autant persuasives : une moindre reconnaissance ou une moindre affection de la part du détenteur d'autorité. Mais l'obéissance provient en même temps, ce qui est la même chose considérée positivement, de l'importance du lien entre les deux partenaires. L'enfant obéit parce

qu'il aime et parce qu'il veut conserver l'amour. Il s'efforce de ressembler à l'image qu'on lui propose parce qu'il repère dans cette image la figure de celui qu'il aime. Ici, l'autorité passe par l'affection et en général par des sentiments intimes. Elle invite à une reproduction : le pédagogue réclame, finalement, une ressemblance, en exhortant à certains comportements il tend un miroir. Et l'obéissance n'est possible ici que s'il y a lien d'affection, et si le détenteur d'autorité ne trompe pas — tromper consistant à dire : fais ce que je dis et non ce que je fais. L'autorité n'est donc pas extérieure, abstraite. Elle représente une relation dans laquelle les deux partenaires sont également impliqués. D'où la nécessité pour le détenteur d'autorité, comme le dit le sens commun, de « donner l'exemple », ce qui signifie bien présenter la figure vivante, en se risquant soi-même, du comportement réclamé par le commandement.

L'autorité est un phénomène social, traduisant un mode de vivre ensemble. Les sociétés ne fonctionnent pas d'une addition de décisions ou d'actes individuels, mais d'oeuvres collectives. Et quand un groupe d'hommes doit agir de conserve, il faut bien tenir compte de deux évidences. La première : chacun tend à n'écouter que ses propres désirs, qui ne concourent que rarement, à l'état brut, à l'intérêt commun. Il faut un chef pour toute chose, ce qu'Homère exprimait dans la célèbre phrase : « Qu'un seul soit chef, qu'un seul soit roi. » La seconde : on ne peut faire agir les hommes par la pure contrainte, à moins de les briser par le terrorisme, et encore l'histoire nous apprend que le commandement par terrorisme développe la résistance et un désordre souterrain qui prépare une explosion.

La société se dote donc d'autorités fonctionnelles et officielles, dans tous les domaines diversifiés de l'action. On confère à quelqu'un l'autorité pour comman-

der à d'autres. Pourtant, il y a un étrange paradoxe à vouloir conférer de l'extérieur, par l'attribution d'un grade ou d'un statut, un pouvoir de persuasion qui tient aux capacités intérieures, voire à des qualités innées. Car on n'attribue ce grade ou ce statut qu'en fonction des compétences, qui ne préjugent en rien de l'autorité. On nomme un directeur d'entreprise ou un professeur respectivement pour ses talents d'organisation ou pour ses connaissances. On estime que l'autorité, qui permet ici d'entraîner les hommes et là de s'imposer aux enfants, est sous-entendue, qu'elle doit suivre la compétence ou s'y surajouter naturellement. Pourtant, cela ne va pas de soi. Bien sûr, les salariés ou les élèves doivent reconnaître le directeur ou le professeur pour « chef », sous peine de perdre la place qu'ils occupent dans l'édifice social. Cette menace non dite les incite en principe à obéir, et, si l'on veut être plus optimiste, le sentiment de leur avantage à obéir et de l'existence d'un projet commun.

Mais cette menace doublée de cette compréhension ne suffisent encore pas. Il faudra toujours que le détenteur d'autorité conquière l'autorité, ce qui signifie qu'on lui a conféré seulement le titre ou l'apanage de l'autorité, sa condition, mais non l'autorité elle-même. Il obtiendra l'obéissance par son propre talent, traduit par une forme donnée au commandement. S'il ne franchit pas cette épreuve avec succès, il pourra arriver qu'il n'obtienne rien, et s'avère incapable de commander en dépit de ses compétences avérées. Mais plus souvent, il n'obtiendra qu'une obéissance lacunaire, habitée par la mauvaise volonté, et en général inefficace. Car il y a obéir et obéir. On peut obéir en désobéissant : le salarié qui s'emploie à mille petits sabotages, chacun trop infime pour entraîner la réprimande, mais suffisants à eux tous pour rendre la vie impossible.

Il faut préciser encore que la société est tissée d'autorités invisibles, qui ne doivent rien ni aux hiérarchies naturelles — de paternité, par exemple — ni aux hiérarchies fonctionnelles et de statut. Elles s'établissent par le simple prestige, ou par ce qui apparaît tel, et entraînent une espèce de docilité, de mimétisme, voire parfois de fascination. A cet égard on peut dire que chacun d'entre nous possède des admirateurs d'un côté et des modèles de l'autre, ou que chacun est à la fois meneur et suiveur, à des degrés divers. Ces liens qui établissent un ascendant et une reconnaissance, débordent les hiérarchies officielles ou naturelles et parfois les contredisent étrangement. Il n'est pas rare qu'un patron se range docilement à l'avis d'un salarié qu'il admire pour des raisons extra-professionnelles, ou qu'un père obtempère facilement aux injonctions de sa fille.

L'autorité concerne donc inévitablement une relation, fondée sur des qualités repérées. Cela signifie qu'elle peut à tout moment se trouver remise en cause par celui qui obéit. Les sociétés humaines enracinent l'autorité dans un fondement religieux, traditionnel, dynastique, idéologique, de façon à préserver l'ordre social en désamorçant les dénis qui peuvent aller jusqu'à la rébellion.

Chapitre I

L'AUTORITÉ, NOTION SOCIALE

L'autorité ne s'institutionnalise guère. L'un des problèmes les plus complexes de n'importe quelle société consiste justement à faire coïncider le titre de chef avec les talents de chef. Et ceci se confirme dans tous les domaines. Chacun sait que le statut de chef, de patron, de maître, de père, ne confère pas forcément l'autorité. On voit des professeurs laisser se lever les chahuts derrière leurs pas, des supérieurs rougissant de donner un ordre, des patrons incapables de se faire respecter. Et ceci en dépit de leurs compétences, et de leur état de service.

A une époque où l'on dit que « l'autorité se perd », il faut constater que paradoxalement, l'autorité au sens premier d'un ascendant personnel, est bien loin de disparaître. Les individus répugnent de plus en plus à obéir aux instances officielles ou hiérarchiques, c'est-à-dire à ceux qui sont revêtus des attributs traditionnels ou légaux de l'autorité. Pour autant ils ne cessent pas d'obéir, mais suivent tel individu choisi pour son prestige. La faiblesse du père laisse se développer l'influence de tel chef de bande. Le démantèlement des Eglises ouvre la voie aux gourous. Derrière la suspicion envers les hommes politiques naît l'admiration pour les vedettes ou pour les histrions. C'est au moment où les fonctions comptent si peu, que l'auto-

rité naturelle apparaît dans tout son étonnant pouvoir. Elle n'a besoin que d'elle-même pour s'imposer. Il y a là un mystère qui échappe aux organisations, et que la raison a du mal à saisir.

L'autorité est une disposition personnelle permettant de se faire obéir sans employer la force. Aussi peut-on dire qu'un chef de toute nature utilise d'autant plus la force qu'il a moins d'autorité. Car il doit compenser ceci par cela. Et il peut arriver que, par un prodige de la nature, la force, entendue au sens de menace ou de sanction, devienne complètement inutile.

Le détenteur d'autorité ne requiert donc ni la force — sinon en dernier recours, quand justement il ne parvient plus à convaincre —, ni l'apanage légal ou statutaire pour se faire obéir — même si cet apanage peut conforter considérablement son autorité. Nous ne nous trouvons donc pas dans l'ordre de la légalité ni dans celui de la violence, mais dans l'ordre de la légitimité. Il doit y avoir acceptation d'obéissance pour que l'autorité s'exerce. Cette acceptation suppose reconnaissance, laquelle exclut la contrainte.

La reconnaissance ne reposant pas seulement sur des critères objectifs — fonction ou statut —, elle traduit la perception d'une supériorité sans définition, indicible et souvent impensée. Le détenteur d'autorité fait preuve d'un talent mal répertorié. Il appelle le respect. Cela suppose qu'il n'excite pas la jalousie ni l'envie, mais l'admiration.

La grandeur par procuration

L'autorité passe donc couramment par le prestige, ainsi décrit par le général de Gaulle :

« Fait affectif, suggestion, impression produite, sorte de sympathie inspirée aux autres, le prestige dépend, d'abord, d'un don élémentaire, d'une aptitude naturelle qui échappent à l'analyse.

Le fait est que certains hommes répandent, pour ainsi dire de naissance, un fluide d'autorité dont on ne peut discerner au juste en quoi il consiste et dont même on s'étonne parfois tout en subissant ses effets. Il en va de cette manière comme de l'amour, qui ne s'explique point sans l'action d'un inexprimable charme. Bien mieux, il n'y a pas toujours correspondance entre la valeur intrinsèque et l'ascendant des individus. On voit des gens remarquables par l'intelligence et la vertu et qui n'ont point le rayonnement dont d'autres sont entourés, quoique moins bien doués quant à l'esprit et quant au cœur » (*Le fil de l'épée*, Plon, 1990, p. 180).

On voit clairement que le rapport d'autorité concerne une relation interpersonnelle. Naturellement, on parlera d'un règlement ou d'une loi qui font autorité. Le régime démocratique, depuis les Grecs, s'entend comme celui où l'on respecte la loi. Platon réclamait que l'on choisit les gouvernants en fonction de leur capacité à obéir à la loi, et les Athéniens déclaraient avec arrogance aux Perses : « Nous n'avons pas de maîtres : notre maître, c'est la loi ». Manière de préciser que seule la loi, et non pas un homme, pouvait se targuer chez eux d'autorité. On parlera aussi de l'autorité d'une institution ou d'une instance, mais en sous-entendant la compétence reconnue, donc la capacité à convaincre d'une autre façon. Ici ou là, ce n'est que d'une manière dérivée que l'on évoque l'autorité, laquelle au sens propre s'entend pour une personne. Il faut une relation de personne à personne pour que s'instaure ce lien particulier, même si celui qui obéit connaît peu le détenteur d'autorité, voire, même s'il ne le connaît que par ouï-dire.

Il faut d'ailleurs moins parler d'obéissance, laquelle est restrictive, que d'acceptation tacite, de mimétisme conscient ou non, d'admiration traduite en comportements. L'autorité peut donner lieu à des ordres et à l'obéissance. Mais aussi bien elle induit des influences souterraines. Il peut suffire d'un seul mot prononcé,

même sibyllin, pour engager chez l'admirateur des actes que le long raisonnement d'un quidam n'aurait convaincu de rien. Le détenteur d'autorité enclenche un phénomène de cour : il est entouré de proches ou de lointains qui pensent comme lui, agissent comme lui, voire s'habillent comme lui. Il arrive même que tout cela se produise à son insu, et qu'il ignore son propre pouvoir. Quand celui-ci atteint son apogée, le respect et la crainte qu'il inspire n'ont plus de bornes. Les chroniques racontent que Baudoin IV de Jérusalem, le jeune roi lépreux, se faisait porter en civière sur le champ de bataille, et voyait les armées sarrasines s'enfuir devant son impuissance. Il suffisait d'un mot d'Alexandre ou de Bonaparte pour emmener leurs armées au bout du monde. Mais point n'est besoin d'être Alexandre pour convaincre d'un seul regard. Le jeune chef de bande, l'instituteur doué d'intuition, l'orateur sagace, détiennent le même pouvoir.

On peut se demander dans quel but s'entretient cette relation, parfois inquiétante. Quel intérêt peut trouver ici celui qui obéit, suit, imite. Ce lien interpersonnel représente le contraire d'un lien d'amitié, car il n'y a pas d'égalité entre les deux partenaires. Mais de quel partenariat s'agit-il donc ?

Le général de Gaulle faisait observer à juste titre (*ibid.*, p. 184 et s.), que les avantages indéniables obtenus par le détenteur d'autorité doivent se payer de façon ou d'autre. Même s'il ne s'agit pas d'un chef de guerre, pour lequel la possibilité de donner des ordres et de recevoir l'hommage représentent sûrement un plaisir tout humain, tel homme ordinaire doté d'autorité se plaît à recueillir l'admiration et à contempler les effets de sa propre influence. Mais que donne-t-il en échange ? En ce qui concerne le prestige, il permet, à ceux dont l'horizon est borné, de vivre la grandeur par procuration. Il ne s'agit pas forcément de grandeur

militaire ou publique : mais de ce qui s'élève au-dessus de l'habituelle médiocrité. Chacun connaît dans son entourage des individus qui vivent par procuration : le fils accroché à la carrière d'un père brillant, ou au contraire le père déçu par sa propre carrière, et vivant dans la référence permanente à ce fils qui a réussi ; ou cette femme décrivant les exploits de son mari comme s'il s'agissait des siens propres. Il arrive bien souvent que tel citoyen ordinaire voit son existence morne accéder à une espèce de gloire, juste par la familiarité qui le lie avec un personnage faisant autorité. Il vit dans son ombre. Il répète ses paroles avec ferveur. Tout se passe comme si les gloires de l'autre étaient aussi les siennes.

Aussi, la relation d'autorité recèle un but commun aux deux partenaires. Une action se trouve en jeu quand l'autorité s'exerce par un réel commandement, et lorsqu'il ne s'agit pas seulement du prestige : l'éducation d'un enfant, la bonne marche d'une entreprise ou d'un service. C'est à la fois par le commandement de l'un et par l'obéissance de l'autre, que la finalité commune sera atteinte. Les deux partenaires forment un attelage, unis par une œuvre commune à laquelle chacun prend sa part. Le détenteur d'autorité met en jeu son talent propre, mais surtout, il s'expose au nom des autres, prend souvent les risques à sa charge, et assume les échecs éventuels. Ainsi bon nombre de sans grades, d'hommes aux talents médiocres ou au caractère moins forgé, participent-ils par cette médiation à une œuvre commune, et parfois vivent des aventures exaltantes, en dépit de la monotonie de leur existence. Le détenteur d'autorité peut sans doute utiliser son prestige à des fins exclusivement personnelles. Nous le verrons, l'autorité qui se prend elle-même pour fin engendre des excès déplorables. Elle se satisfait de briller et de régner, et de son arrogance. Le but commun

se voit perdu dans cette dérive. Profitant honteusement de son prestige, le détenteur d'autorité peut devenir une sorte d'esclavagiste occulte.

Comment expliquer l'existence de cette relation spécifique, d'autant plus étonnante quand les sociétés, devenues individualistes, récusent les liens hiérarchiques, et privilégient partout l'égalité? La relation d'autorité est typiquement inégalitaire, elle laisse voir la différence entre un supérieur et un inférieur, même si l'on refuse de voir là une différence ontologique — la dignité de chaque homme demeure égale, quel que soit son talent ou sa médiocrité. Ici, de surcroît, cette relation d'inégalité réclame une compréhension plus approfondie, pour deux raisons : elle s'établit pour ainsi dire d'en bas, au sens où c'est l'« inférieur » qui reconnaît le « supérieur » ; elle peut s'établir hors les statuts sociaux, même si ceux-ci jouent un rôle dans son enracinement. Elle échappe donc facilement aux hiérarchies sociales et contredit l'esprit d'égalité.

Autorités « naturelles »

Tout d'abord, il existe même dans une société individualiste et égalitaire, des inégalités que l'on pourrait dire objectives, lesquelles contribuent naturellement à développer les relations d'autorité, même si elles ne peuvent jamais la produire automatiquement. Ces inégalités sont de deux types : elles apparaissent dans la famille et dans le domaine du savoir. L'enfant se trouve objectivement inférieur à ses parents par la connaissance du monde et l'expérience des hommes, même si cette infériorité demeure temporaire. L'élève se trouve objectivement inférieur au maître en ce qui concerne le savoir, de manière, ici encore, passagère (le but des parents comme des maîtres consiste à mener

l'enfant ou l'élève à leur niveau, et plus loin à accepter d'être dépassés, ce qui réclame assez d'intelligence et de grandeur d'âme).

Cette inégalité facilite la relation d'autorité, diversement dans les deux cas.

L'enfant est prompt à l'admiration, parce qu'il cherche inconsciemment la figure de ce qu'il souhaiterait devenir. Chacun sait que le jeune garçon privé de père, ou privé d'une image respectable du père, s'attache volontiers à un autre adulte, servant pour ainsi dire de substitut, et il arrive même que devenu adulte, il quête encore des pères potentiels au hasard des rencontres, comme si la privation originelle ne se trouvait jamais compensée. Ainsi l'enfant a-t-il besoin de reconnaître un « supérieur », qu'il légitime avec soulagement quand une image d'adulte lui paraît respectable. Il a besoin d'imiter, parce qu'il ne possède encore ni référence ni vision du monde. C'est probablement le tort de l'éducation individualiste que de croire l'enfant déjà adulte, et de lui réclamer des choix précoces, comme si sa structure mentale et affective se trouvait organisée longtemps avant la structure biologique.

Pourtant le « supérieur » naturel de l'enfant, à savoir son père ou sa mère et normalement les deux à la fois, doit encore gagner par ses qualités propres la légitimité d'autorité que son statut lui facilite. Les qualités qui lui sont ici demandées ne concernent pas l'intelligence ni le brio, ni aucune compétence, même si ces qualités rentrent en compte supplémentaires. Mais bien plutôt, une compréhension intuitive de l'enfant, la patience ou la capacité d'attendre, la démonstration d'un amour réel, la fermeté et le calme, la justice. D'une manière générale, l'éducateur parvient à se faire respecter par une hauteur de vision qui l'éloigne de l'arbitraire, de la mesquinerie, de la colère. C'est-à-dire

qu'il doit exprimer ce que l'enfant attend de lui : une supériorité qui dessine une enviable image d'adulte. Le père qui jalouse sottement, qui s'effondre à la moindre difficulté, qui se livre à la bassesse, apparaît comme un égal ou comme un inférieur, et ne saurait prétendre à la reconnaissance.

Cette sérénité dans la hauteur a été décrite par K. Jaspers, parlant de son père :

« En cas de doute, il en appelait à la raison de ses enfants. Nous n'avons jamais reçu un coup, ni même un ordre auquel il eût fallu obéir aveuglément. Il nous enseignait, nous montrait la voie à suivre, nous donnait les moyens de jouer et d'apprendre. Mais il ne jouait pas avec nous. Pour nous, il était l'autorité, sans avoir jamais revendiqué l'autorité. Nous le voyions peindre ses aquarelles, aller à la chasse, tenir son chien dans une discipline stricte. Nous l'entendions parler à nos parents et amis, ainsi qu'à des personnes de toute condition. Il était toujours naturel, sans se laisser aller, mais avec une aversion marquée pour les conventions. Ma mère parvenait à animer, à « déconventionaliser » les grands dîners et autres solennités indispensables, à l'époque, dans la bourgeoisie. Mon père, lui, n'avait pas ce don. Sans le vouloir, il rayonnait d'une supériorité qui créait autour de lui une certaine ambiance » (*Essais philosophiques*, Payot, 1970, p. 198-199).

Le lien qui unit l'enseignant et l'enseigné marque encore cette hiérarchie par laquelle s'instaurent plus aisément les rapports d'autorité. Celui qui sait, bénéficie d'une supériorité objective. Mais le prestige de son savoir ne confère pas directement prestige à sa personne. Combien de savants sont mauvais pédagogues. La pédagogie passe dans tous les cas par l'autorité fondée non seulement sur le savoir, mais sur quelques qualités humaines spécifiques. Le pédagogue est à la fois lointain pour marquer sa différence et proche pour marquer sa compréhension, capable de hauteur et d'intuition. Il transmet son savoir, ensemble de connaissances sèches et pour ainsi dire inhumaines, par l'intermédiaire de qualités humaines auxquelles le

savoir n'a point part. Autrement dit, pour transmettre la science, il faut un art. Cet art consiste, comme lorsqu'il s'agit de l'éducation dans la famille, à dominer en respectant. La supériorité objective détenue par le maître, se double chez lui d'une reconnaissance de la dignité de l'enfant. Celui-ci reconnaît parce qu'il est reconnu. On peut dire que l'art du pédagogue réclame une certitude profonde de la valeur de l'être humain. Le vrai maître ne s'exhibe ni ne se vante, ni ne profite sottement de sa supériorité. Il est modeste à la mesure de sa science. Ainsi le philosophe Alain était-il perçu par ses élèves du lycée Henri-IV :

« Et ses élèves l'aimaient. On sent cette énergie d'amour et d'intelligence qui rend lumineuses et attachantes tant de pages de leurs souvenirs.

« Un thème commun, c'est qu'Alain les traitait toujours en adulte. Il lisait "le plus médiocre topo mot par mot... avec confiance. Il cherchait scrupuleusement le point où chacun laissait apparaître quelque qualité positive" (Samuel de Sacy). "Il semblait nous traiter en égales, en camarades de pensée, sans trace de condescendance" (Jeanne Alexandre). Son miracle, c'était "qu'il savait vous communiquer sa foi dans la possibilité pour chacun d'accéder au plus haut de la pensée et de l'action" (Alice Penchinat). Cependant la confiance et le respect qu'Alain montrait à ses élèves n'avait rien de commun avec la familiarité. Il appelait chacun "Monsieur" ou "Mademoiselle", jamais par son prénom ni par son simple nom » (Gabriella Fiori, *Simone Weil*, Ed. du Félin, 1987, p. 32).

Protecteurs et modèles

Hors ces deux domaines caractéristiques où se repère une supériorité objective, l'existence des liens d'autorité peut nous inciter à réfléchir sur la véritable nature de la société égalitaire. Car l'autorité traduit, sans contestation possible, une supériorité d'un individu sur les autres. Et plus loin, une supériorité sans compensation, à l'inverse de celle que l'on trouve par exemple dans les rapports d'amitié : mon ami possède

ce très grand talent que je ne possède point, mais il admire par ailleurs cet autre talent que j'ai, et dont il est dépourvu. Aristote et Philippe de Macédoine furent amis parce que si l'un était un roi puissant, l'autre était un puissant philosophe, et il en va de même, toutes proportions gardées, pour toutes les amitiés véritables. Mais le lien d'autorité traduit la reconnaissance d'une supériorité franche, et sans contrepoids. Il s'agit d'un rapport inégal, par lequel l'inégalité, si elle demeure subjective — on se demande pourquoi tel individu exerce sur les autres une espèce de fascination —, est en tout cas avouée par ceux mêmes qui s'estiment « inférieurs ».

Les sociétés antiques croyaient en une inégalité de nature entre deux catégories d'hommes, par où se justifiait l'esclavage. Les sociétés occidentales d'Ancien Régime, marquées par le christianisme, récusent ces différences ontologiques, mais elles entretiennent et légitiment des inégalités héréditaires, dont par conséquent nul ne pouvait se déprendre. Les sociétés égalitaires modernes ne se distinguent pas par la suppression des différences, mais par la certitude de la précarité des différences et des inégalités. Chacun y est en principe garanti de conditions par lesquelles il peut, s'il le veut, surmonter une éventuelle infériorité. Par ailleurs, la société moderne repose sur l'axiome selon lequel l'obéissance est une honte si elle ne passe pas par la raison. C'est bien pourquoi cette société fait en sorte que nous n'obéissions qu'à des règlements ou à des instances anonymes, auxquels chacun sans exception se soumet pour sauvegarder l'ordre social. Un homme peut obéir à un ordre collectif, mais un homme n'obéit pas à un homme, sinon pour recevoir de sa bouche un ordre officialisé : sinon, ce serait déchoir. C'est pour cette raison qu'une société comme la nôtre préfère

vivre dominée par une bureaucratie que par des élites locales.

La persistance des relations d'autorité dans une société de ce type, laisse apparaître quelques erreurs que nous avons pu commettre en ce qui concerne la compréhension des hommes. Ceux-ci ne cherchent pas toujours l'égalité, comme s'il s'agissait d'un confort psychologique indubitable. Il arrive fréquemment qu'ils se plaisent ici ou là dans une relation inégalitaire, parce qu'ils y trouvent certains avantages que l'égalité ne leur apporte pas.

Si quelqu'un, dans une société de ce type, exerce une autorité sur ses semblables, au-delà du commandement fonctionnel voulu par l'organisation sociale, c'est que ces « semblables » espèrent se grandir eux-mêmes par la reconnaissance du prestige de l'autre.

Il arrive bien souvent que la relation d'autorité induise, pour l'« inférieur », l'obtention d'avantages matériels ou sociaux qu'il n'aurait pu se procurer par lui-même hors cette relation. Le lien ressemble dans ce cas à celui qui associait l'un à l'autre le seigneur et son vassal pendant la période médiévale. Il s'agit d'un lien du type « je te sers, tu me protèges », visible à travers les relations qu'entretiennent parfois un administré et un édile local, un militant et un chef politique, un salarié et un patron, voire même deux personnes qui ne sont rapprochées par aucune hiérarchie sociale ou de conviction. Ce lien de « vassalité » implique que le détenteur d'autorité fasse profiter l'autre de ses relations, de son influence, d'une partie des honneurs et des préséances qui lui échoient, en général en échange de l'entretien de sa réputation et peut-être de quelques bons offices qui, si modestes soient-ils, n'en demeurent pas moins précieux.

Il y a quelque chose de choquant, en tout cas à notre époque, dans cette relation spécifique où se repère si

aisément le service, et si vite la servilité. Pourtant, cela ne l'empêche pas de se reproduire ni de persister à l'avantage des uns et des autres. Celui qui « sert », quoique d'une manière informelle et parfois symbolique, ne trouve pas seulement là un protecteur pour le tirer des difficultés de l'existence ou un « ami » dont il peut tirer gloire dans son milieu, mais plus loin, une référence qui lui permet de mieux savoir comment penser et juger dans le chaos des opinions contradictoires, comment agir au milieu de la complexité du monde. Et probablement ce dernier trait marque-t-il l'essentiel de la relation d'autorité.

L'idée même de référence nous apparaît bien désuète. Car nous vivons à une époque où les références, tantôt ont été effacées pour laisser place au seul jugement individuel et subjectif, tantôt, là où le besoin s'en fait cruellement sentir, émanent d'instances anonymes qui disent le bien et le vrai — la loi républicaine, le comité d'éthique. Pourtant, il est très difficile et même impossible de se passer de référents, à moins de se suffire d'une conscience errante. Et par ailleurs, nous cherchons tous, souvent inconsciemment, des référents existentiels qui nous aident à penser et à agir, au-delà des instances anonymes. Parce que nous ne sommes pas des êtres abstraits ni mécaniques, nous avons besoin de savoir comment se concrétisent chez une personne les référents auxquelles nous tenons. Il nous est difficile de combattre pour la liberté si ne se présente jamais devant nous aucun humain en chair et en os qui représente pour ainsi dire le combat de la liberté. Et c'est pourquoi Che Guevara, pour ne citer que cet exemple, a servi de modèle à toute une génération, même si par ailleurs il brandissait une liberté bien étrangère à la nôtre, mais à notre insu. Nous sommes réconfortés de pouvoir accrocher notre idéal de paix à des per-

sonnages comme Gandhi ou Sadata, d'incarner la résistance inébranlable dans la personne de Walesa, de trouver dans Mère Theresa le symbole vivant de la lutte contre la misère. Ces référents existentiels nous rassurent quant à la possibilité de réaliser nos « valeurs », ils garantissent par leur simple présence que la liberté, la paix, la résistance à l'oppression ou à la misère, existent bien quelque part, et se révèlent d'une manière éclatante. Ils nous démontrent que nos référents ne sont pas des idées abstraites, des concepts creux. Et que par conséquent le monde n'est pas si désespérant, puisqu'en dépit de notre ordinaire difficulté à améliorer les choses, quelques-uns y parviennent sans se défaire pour autant de l'humanité commune.

Le héros prend ainsi figure de modèle, parce qu'il est identique et parce qu'il est différent : il démontre qu'un homme ordinaire peut accomplir en partie l'idéal. Il n'est pas admiré pour lui-même, à moins qu'un culte de la personnalité ne s'insinue dans la relation, par une dérive qui détruira tout. Il est reconnu pour sa capacité à faire naître au monde les idéaux qui habitent la conscience de ses semblables. Son autorité provient de cette reconnaissance. Il est écouté et imité. Il influence, parfois d'ailleurs à mauvais escient, car son talent et son courage particuliers ne l'écartent pas de l'erreur possible ni de l'ordinaire vanité.

Que des personnages de ce type fassent autorité aujourd'hui, cela démontre à l'évidence le besoin tout humain de repérer des modèles existentiels. La société ne saurait être aussi égalitaire qu'on le croit ou l'espère, et c'est ce que signifie l'autorité. Tous les Polonais ne pouvaient devenir Walesa. Mais l'existence de Walesa a rendu tous les Polonais plus grands, aussi bien pour eux-mêmes qu'à la face du monde. En dépit de l'inégalité qu'il traduit, le héros n'asservit pas ses

admirateurs, mais peut les anoblir. Une mystérieuse communion existe entre les hommes, qui fait comprendre comment l'autorité peut ne pas être une oppression cachée, mais un processus de participation à la grandeur entendue comme réalisation d'un idéal. Une société qui bannirait les relations d'autorité — mais le pourrait-on ? — deviendrait tout entière médiocre, fade et incolore.

Chapitre II

L'AUTORITÉ POLITIQUE ET SES FONDEMENTS

L'autorité devient une notion politique dès lors qu'elle s'applique à une communauté ou société nantie d'un destin commun, et en général liée à un territoire.

Il ne faut cependant pas confondre l'autorité politique avec le commandement, le pouvoir, ou la fonction gouvernementale. L'autorité politique est dans la plupart des cas liée à une fonction de pouvoir, mais elle dépasse cette fonction et ne lui est pas forcément identifiée.

Elargissant la définition générale de l'autorité, on peut dire que le détenteur d'autorité politique est celui qui peut se targuer d'obtenir l'obéissance d'un peuple sans avoir besoin pour cela d'employer la force. Il faut ajouter que nul ne saurait faire obéir un peuple par la seule contrainte. Même un gouvernement terroriste s'appuie sur l'opinion, qui peut consister en fatalisme ou en lâcheté, à défaut de consentement. Pour citer Max Weber : « Tout véritable rapport de domination comporte un minimum de volonté d'obéir, par conséquent un intérêt, extérieur ou intérieur, à obéir » (*Economie et société*, Plon, 1971, p. 219). Et s'il parvient à terroriser sa population par le jeu d'une armée et d'une police performantes, encore lui faut-il acquérir et conserver la confiance de cette armée et de cette police.

Aussi se trouve-t-on devant trois possibilités différentes : soit la société se passe de pouvoir politique, ce qui ne signifie pas qu'elle ignore l'autorité politique ; soit, dans la plupart des cas, elle obéit à un pouvoir politique doté d'autorité ; soit elle succombe à l'anarchie. L'autorité est indispensable à toute société ordonnée.

L'étude des « sociétés sans chef » laisse apparaître l'existence historique de groupes d'hommes capables de maintenir leur ordre propre sans intervention gouvernementale, c'est-à-dire sans abandonner à personne un pouvoir de contrainte. On peut citer les anciennes sociétés esquimaux, celles des aborigènes d'Australie, ou encore, d'une autre manière, l'organisation islandaise originelle. Dans ces quelques cas, rares il est vrai, on constate l'importance et l'ascendant des individus qui savent s'imposer. L'assemblée du peuple islandaise, volontairement laissée sans chef (colonisée par des Norvégiens qui fuyaient un pouvoir royal jugé trop puissant, l'Islande demeura privée de roi, gouvernée par les seules assemblées, cf. Lucien Musset, *Monde scandinave et monde normand, Gouvernés et gouvernants, Recueils de la société Jean-Bodin, XXIII, 1968, p. 439-468*), subit l'influence des personnalités les plus fortes, notamment de ceux qui manifestent des talents d'orateur. D'une manière générale, les structures acéphales suscitent le surgissement de ces personnalités, comme si la nature avait horreur du vide. Dans l'Athènes classique, où le pouvoir était partagé à l'extrême de façon à éviter les abus, Périclès joua un rôle immense — au point de donner son nom au siècle entier — par son seul ascendant, ainsi décrit par Thucydide :

« Cela s'explique quand on pense que Périclès, grâce à l'estime qu'il inspirait, à son intelligence et à son évidente intégrité, avait acquis une autorité qui lui per-

mettait de contenir le peuple tout en respectant sa liberté. Il n'était pas de ceux qui se laissent diriger par lui plutôt qu'ils ne le dirigent, car, ne cherchant pas à accroître son pouvoir par des moyens condamnables, il ne lui adressait jamais de paroles dictées par la complaisance. Tel était le crédit dont il jouissait qu'il allait même jusqu'à provoquer sa colère en s'opposant à ses désirs. Quand il voyait les Athéniens manifester mal à propos une confiance excessive, il les intimidait par des discours alarmants et, inversement, quand ils se trouvaient en proie à des craintes injustifiées, il savait les rassurer. Théoriquement, le peuple était souverain, mais en fait l'Etat était gouverné par le premier citoyen de la cité.

« Parmi ses successeurs, aucun ne put affirmer une véritable supériorité sur les autres » (*La guerre du Péloponnèse*, II, 65).

Ainsi Périclès avait-il, pourrait-on dire, assez peu de pouvoir si l'on entend par là le pouvoir institutionnel, car les institutions n'en auraient pas permis davantage, mais beaucoup d'autorité, laquelle lui conférait un pouvoir moins officiel, mais très réel. Il se faisait obéir, ce qui est finalement le plus important pour gouverner. A l'inverse, on trouve dans l'histoire bien des chefs nantis de pouvoirs légaux, mais dépourvus d'autorité. Ceux-ci peuvent tenir quelques temps par la force des seules structures. Pourtant, ne bénéficiant pas de la confiance ils ne peuvent pas demander au peuple l'élan nécessaire pour se maintenir et avancer, et plus loin, ils laissent se développer les mécontentements toujours latents.

L'autorité représente donc l'élément essentiel sur lequel repose toute politique.

Le commandement dispose, par ses fonctions, de moyens de contrainte. Mais ceux-ci ne sauraient être utilisés seuls. Le pouvoir politique ne devient vraiment

efficace que par la reconnaissance. Alors que le pouvoir politique repose sur la légalité, l'autorité politique repose sur la légitimité, c'est-à-dire l'acceptation.

Cette acceptation apparaît si essentielle pour la réussite de l'activité politique, qu'on la trouve présente aux diverses époques historiques, chez les peuples les plus éloignés. A l'époque ancienne, même quand le prince représentait une divinité et justifiait ainsi un pouvoir absolu, il était fréquent qu'il dût recevoir une approbation d'une partie du peuple par acclamation. Cette acclamation, qui peut devenir un serment de fidélité, s'observe aussi bien chez les Egyptiens anciens, que dans les monarchies hellénistiques, à Byzance, et dans la désignation du khalife chez les islamiques. La forme moderne de l'acclamation est le plébiscite, procédé largement utilisé par les dictateurs du XX^e siècle. Il s'agit toujours ici de chercher l'expression symbolique de la légitimité grâce à laquelle l'autorité pourra s'exercer. Ce qui démontre bien que, même dans le cas d'un pouvoir fort, la légalité ne suffit pas.

De surcroît, au sein même d'un gouvernement considéré comme légitime, peuvent se trouver une ou des personnalités plus ou moins détentrices d'autorité, c'est-à-dire reconnues et respectées par la population. Seules ces personnalités seront capables de mettre en place des réformes difficiles, de franchir les périodes de turbulence et de transition, de faire admettre le nécessaire désagréable.

Ainsi, il faut convenir que quelque soit l'appareil de contrainte, et quelque soit le régime, les gouvernés s'obligent eux-mêmes à obéir. Il faut donc qu'ils perçoivent, chez le gouvernant, une supériorité qui leur impose respect. De quelle nature est cette supériorité ? On l'a vu, l'autorité s'appuie toujours sur une distinction, et l'autorité politique également. Quels sont les fondements de cette distinction ?

Pour comprendre les racines de l'autorité politique, il faut décrire les racines de la légitimité qui en est l'assise. Cette légitimité correspond en principe, mais pas toujours cependant, avec la légalité. La légalité est de droit positif. Elle contribue naturellement à fonder la légitimité, mais il se peut que les deux se séparent, et qu'un gouvernement légal ne soit pas, ou plus, conçu par le peuple comme légitime. Des institutions démocratiques, promues par un groupe d'intellectuels en général sous influence étrangère, dans un pays du tiers-monde où le peuple ne fait confiance qu'aux autorités tribales, risqueront de se désagréger rapidement. Une ancienne institution monarchique, par laquelle la légalité repose sur la tradition dynastique, peut se voir remise en cause et perdre sa légitimité parce qu'incapable de s'adapter à un nouvel état social : ce qui arriva à Louis XVI et à Nicolas II. Néanmoins, généralement le pouvoir légal s'efforce de conserver sa légitimité en tenant compte de l'opinion et en réformant si nécessaire les institutions à la mesure des besoins. Par ailleurs, une légalité qui se constitue s'efforce de s'appuyer sur des fondements légitimes : les nouvelles institutions mises en place en Europe de l'Est après 1989 répondent à la demande de l'opinion. Il serait impossible ou en tout cas périlleux de vouloir par exemple restaurer la monarchie en Roumanie sans s'assurer de son réel prestige au sein du peuple, c'est-à-dire du sentiment consensuel de sa légitimité.

La légitimité de l'autorité peut provenir de plusieurs sources. Nul n'accepte d'obéir sans raison, même si la raison n'est pas clairement conceptualisée.

Le père et le savant

L'autorité politique peut provenir, comme l'autorité tout court, de différentes qualités objectives. Processus naturel, et pour ainsi dire, le plus commode : car alors,

comment la contester ? Le problème du gouvernement est toujours de durer. Se prévaloir d'une supériorité indiscutable, permet de faire face à toutes les révoltes, et de jeter un défi au temps.

Certains suggèrent que le pouvoir politique provient du pouvoir paternel. Cette filiation reste bien difficile à démontrer. On constate pourtant que dans les sociétés traditionnelles étudiées de nos jours, en l'absence d'Etat ou même de gouvernement, gouvernent au moins les chefs de famille, qui suffisent à garantir l'ordre nécessaire. En tout cas, intellectuellement il peut être rassurant d'identifier le gouvernant à un père. Cela signifie qu'il existe des raisons indiscutables d'obéir.

Avant de s'observer à travers l'autorité politique, cette identification du chef au père de famille s'observe d'abord, dans la société, à travers cette autorité particulière couramment revêtue du nom de « paternalisme ». Ici le pouvoir, social et non politique, est détenu par un édile local, plus couramment un chef d'entreprise, ou toute personne détenant entre ses mains d'une manière ou d'une autre le destin d'un groupe. Ce chef manifeste le comportement, la mentalité, les qualités et les défauts d'un père de famille, vis-à-vis des membres de ce groupe qui dépendent de lui sans avoir avec lui d'autres liens que ceux du projet commun. Autrement dit, ce chef outrepassa sa stricte fonction en devenant un protecteur, et lie le projet commun, en principe purement économique ou de gestion, à une recherche de bien-être et d'éducation concernant l'existence dans sa globalité. Il agit ainsi pour deux raisons, l'une avouée, l'autre non dite : d'une part, afin de rendre plus confortable ou moins misérable l'existence de ceux qui dépendent de lui ; d'autre part, afin de les attacher de manière presque définitive au projet commun, auquel il confère dès lors une plus probable pérennité.

Le paternalisme ainsi défini se développe dans certaines grandes entreprises, notamment au nord de la France, au XIX^e siècle, c'est-à-dire à une époque d'insécurité et de grande pauvreté. On peut en trouver un exemple typique dans l'organisation de la manufacture du Creusot, achetée par la famille Schneider en 1836. Ce système d'organisation entrepreneuriale et sociale, qui a fonctionné sur une très longue période — de 1836 à 1984 —, consiste à intégrer la population ouvrière dans une communauté sociale qui prend en compte et en charge tous les besoins de l'existence. La manufacture loge ses ouvriers dans des pavillons entourés de jardins, afin de ne pas les éloigner de leurs traditions rurales et de leur permettre de produire leur consommation alimentaire. Elle crée des écoles qui accueillent les enfants depuis le primaire jusqu'au niveau professionnel. Les élèves peuvent accéder aux études d'ingénieur si leurs résultats scolaires le permettent, même si dans la pratique, la promotion sociale demandait plusieurs générations. Mais cette égalité des chances, à travers l'école, engendre une hiérarchie due au mérite et non au népotisme. La manufacture offre la gratuité des médicaments et des soins médicaux, les allocations de famille nombreuse, l'assurance contre la maladie ou l'accident du travail, la retraite et la pension pour les veuves, à une époque où tous ces services n'existent pas. Elle finance une multitude d'associations culturelles et sportives.

La manufacture du Creusot avait fini par s'identifier à la ville elle-même, et par s'approprier, dans une dépendance presque totale, l'ensemble de ses habitants. La ville ressemblait d'ailleurs peu ou prou à l'une de ces utopies imaginées par nos philosophes, ou à une famille élargie d'ancien régime : prise en charge de tous les membres inutiles ; exclusion des déviants (lesquels, renvoyés de l'usine, ne pouvaient trouver un

emploi dans la région, faute de quoi l'usine aurait fait subir au nouvel employeur des représailles économiques); caporalisation sans violence, mais réelle; moralisation décrétée d'en haut (une mère de famille se voyait retirer son emploi, afin qu'elle put élever ses enfants); surveillance (l'exil des agitateurs potentiels permit au Creusot d'ignorer les grèves de 1936); pardon accordé généreusement pour les fautes légères (les petits larcins dans les ateliers, tolérés, recevaient un nom particulier, comme si tout eut été à tous); marginalisation volontaire des rares étrangers venus travailler à l'usine; grandes fêtes organisées au château de la Verrerie, et destinées à glorifier la famille Schneider et la communauté tout entière, dans une osmose caractéristique.

Ici, le paternalisme permit sans doute à cette population de mieux vivre le cours de cette période difficile. On aperçoit néanmoins à quel prix : la négation de toute liberté personnelle.

Les individus, considérés clairement comme des enfants, perdirent au fil des ans leurs habitudes d'autonomie. Depuis 1984, la ville abrite une population plus fragile qu'ailleurs. Si le « paternalisme » a mauvaise presse, c'est qu'aucun adulte, tant qu'il possède toutes ses facultés, ne saurait être traité comme un enfant, faute de se réduire et de se rabaisser. Le paternalisme n'est autre qu'une utilisation erronée et fallacieuse de l'autorité paternelle, qu'il parodie en s'en prévalant dans un domaine qui n'est pas le sien.

Une longue tradition, tant orientale qu'occidentale, identifie le chef politique et le père de famille. En Europe, un courant de pensée issu de Platon traverse toute notre littérature politique : le gouvernant est à ses sujets ce qu'un père est à ses enfants. Il fait preuve d'une autorité paternelle, c'est-à-dire fondée sur une supériorité objective et sur l'affection. Pourtant,

comme on ne saurait trouver entre le gouvernant et ses sujets la même différence visible, physiquement et mentalement, qu'entre le père et ses enfants, il faudra justifier autrement cette différence. Le discours peut insister sur la faiblesse des sujets, leur incapacité foncière, ou porter davantage sur la grandeur du monarque, sa supériorité éclatante.

Platon marque clairement sa définition de la politique dans le dialogue entre l'Étranger et le jeune Socrate :

« L'homme politique, le classerons-nous à la fois comme roi, comme maître, comme chef de famille, avec l'idée que toutes ces qualifications correspondent à une chose unique ? Ou bien nous faut-il dire que ce sont là autant de compétences distinctes, que l'on a justement énoncé de dénominations différentes ? (...) Mais quoi ? Eu égard à l'exercice de l'autorité, sont-ce deux choses qui diffèrent : la structure d'une grosse maison à administrer, ou, d'autre part, la masse constituée par une étroite cité ? — En aucune façon ! Donc, c'est ce dont l'examen nous occupait tout à l'heure, il est manifeste qu'une connaissance unique a rapport à tout cela. Que cette connaissance, on la dénomme royale, ou relative à l'administration politique d'une cité, ou à l'administration ménagère d'une maison, cela doit nous être complètement indifférent » (*Le politique*, 258 e - 259 d).

De la grosse maison à la petite cité, l'exercice de l'autorité est inchangé : parler de la gestion de la « maison », pour un Grec de cette époque, c'est évoquer l'*oikonomos*, qui deviendra notre économie. La « maison » représente un domaine vaste et peuplé : une terre et des biens à administrer, une famille et des esclaves à gouverner. Le chef de famille se trouve naturellement placé à la tête de cette communauté, en raison de sa supériorité : il en impose à sa femme, à ses enfants et à ses esclaves, par des distinctions à chaque fois différentes, mais qui toutes le placent en situation de domination.

Le terme « despote » signifie au départ, et sans acception péjorative, le pouvoir du père de famille, du

maître de maison. Ce terme domestique va devenir un terme politique.

Si l'on veut, comme Platon, identifier le gouvernement politique au gouvernement économique, le gouvernement de la cité à celui de la maison, il faut pouvoir justifier une supériorité objective du gouvernant. Faute de repérer une supériorité biologique ou ontologique, comme dans la famille et la maison, ici apparaît l'idée d'une supériorité intellectuelle et spirituelle. La domination du père et celle du maître se rejoignent. Celui qui gouverne sera : celui qui sait, étant entendu que les autres ne savent pas, ou savent moins. Platon inaugure le courant qui justifiera l' « absolutisme éclairé » du XVIII^e siècle, et vient engendrer à l'époque contemporaine le gouvernement technocratique. Examinons successivement l'image du chef lors de ces trois périodes, afin de repérer la filiation concernant la question du fondement de l'autorité.

Les images platoniciennes sont significatives : Platon compare le politique à un médecin ou à un pilote. Que penser du malade qui s'avise de contester l'ordonnance du médecin, et de lui en réclamer une autre ? Ce malade est un sot, un prétentieux, et ne peut espérer guérir par ce moyen. Que penser d'un navire où l'on ferait voter les matelots sur la conduite à tenir ? A coup sûr, il ne passera pas la première tempête. Dans ces deux cas, l'autorité est indiscutable, puisqu'elle provient d'un savoir objectif. Peut-on demander à une assemblée de décider du destin d'une société ? Mieux vaut s'en remettre à l'homme de science.

Le monarque est donc un « roi éclairé ». La comparaison avec le médecin est la plus adéquate pour faire comprendre cela : le médecin connaît le bien du malade mieux que lui-même. Aussi peut-il lui administrer des remèdes amers, et parfois même il paraîtra lui faire du mal, sans qu'il en soit rien. Ainsi le vrai gou-

vernant doit-il donner à son peuple des remèdes amers, parfois même le maltraiter comme le médecin brûle et coupe. La plaisante allégorie racontée par Platon décrit le médecin traduit par le cuisinier devant un tribunal d'enfants (*Gorgias*, 521 e et s.), et naturellement jugé comme un malfaiteur. Toute la différence entre la démocratie et la monarchie éclairée revit dans cette parabole. Le mauvais chef démagogue, flatteur de foule, se conduit comme ce cuisinier qui devance les désirs de la multitude et travaille pour son plaisir au lieu de travailler pour son bien. Il fait des lois établies par le vote au lieu de faire de bonnes lois. Il a peur de contrarier le peuple. Au contraire, le monarque éclairé ne s'arrête pas aux désirs passionnés de la multitude, il ne recherche pas la bonne réputation ni la louange, il fait le bien du peuple même contre son gré.

Platon va très loin dans sa description de ce que le monarque peut et doit faire. Alors que tout homme doit être puni pour mensonge, seul le chef a le droit de mentir à ses concitoyens, dans leur intérêt, comme le médecin peut à bon droit mentir à ses malades. Etant le seul qui sait, qui connaît le destin le plus enviable pour la société, par définition il ne peut se faire comprendre de tous les incompetents qu'il dirige, et, d'ailleurs, ils n'ont pas besoin de comprendre, mais d'obéir et de se forger une confiance aveugle. Les décisions du chef pourront leur apparaître arbitraires ou inconséquentes, comme lorsque le médecin change son ordonnance tout à coup. Peu importe leur sentiment : il leur faut obéir parce qu'il sait.

La thèse platonicienne de la politique comme science est reprise, trois siècles plus tard, par Cicéron. Le prince ne se fie pour gouverner qu'à son seul savoir, garant de la bonne conduite de l'Etat, et il n'écoute pas le peuple : « Au lieu de se plier à la volonté du peuple, il a souci de son intérêt véritable » (*République*, V, 6).

Dans la théorie monarchiste de l'Antiquité, la politique est une sagesse en même temps qu'elle est une science. Un philosophe devenu roi : voilà le gouvernement idéal.

Nous retrouvons cette idée aux XVII^e et XVIII^e siècles, à travers les théories de Richelieu et de Louis XIV, puis à travers la vision politique qui inspire les Lumières : l'absolutisme éclairé (l'expression « despotisme éclairé » est utilisée au XIX^e siècle).

Si Richelieu s'oppose à la réunion des Etats généraux, s'il réclame une monarchie absolue, c'est qu'il exprime une idée particulière de la capacité des peuples et de celle du gouvernant. Les peuples sont plus fous que sages. Ils ne connaissent pas leur propre bien. Les parlements ne défendent que leurs intérêts particuliers. Seul le prince voit l'intérêt général, qui ne se réduit pas à l'addition des intérêts particuliers, mais la dépasse. L'image de l'intérêt général, du bien de tous, ne peut se découvrir par la discussion entre les acteurs, mais par l'intuition du seul compétent, qui devient, dans les écrits de Louis XIV, un personnage héroïque, proche de Dieu.

Un profond pessimisme quant aux capacités humaines sous-tend cette pensée. Ici le peuple ressemble, au-delà du temps et de l'espace, au peuple chinois décrit par les légistes d'avant notre ère, dont l'empereur est à la fois le père et la mère. Décrit par Louis XIV, le roi est un père. Il doit à ses sujets le secours et l'indulgence, comme à des êtres faibles et dépendants. En même temps, et corrolairement, il possède tous pouvoirs — qui les lui discuterait ? — pour mener à bien une œuvre finalisée au bonheur de tous. Nul ne saurait remettre en cause les moyens qu'il emploie.

Le prince éclairé des Lumières ressemble encore au médecin de Platon. Mais ici, par un processus bien

compréhensible à cette époque de transition, la supériorité du prince se justifie non plus par la grande sagesse ni par la proximité de Dieu, mais par l'acquisition d'une raison hors du commun. Les philosophes du XVIII^e siècle, qui mettent en garde contre le mysticisme, établissent une mystique de la raison. L'autorité de leurs princes est toujours appuyée sur des fondements objectifs, mais ces fondements ont changé de nature.

Le prince « éclairé » (Joseph II en Autriche, Catherine II en Russie, Charles III en Espagne, Gustave III en Suède, qui sont les modèles idéalisés des philosophes), cherche le bonheur de son peuple. Ce bonheur passera par le progrès : la compréhension du monde, la capacité à transformer le monde au lieu de le subir. Le peuple ne peut initier ce progrès. Il en reçoit la connaissance d'un esprit éclairé. Le prince organise la société avec sagesse, ce qui signifie avec raison — bouleversement du sens : la sagesse antique n'était raison qu'au sens du raisonnable et non du rationnel. Avec rationalité le prince réforme la législation, purifie l'administration, lutte contre les autorités petites ou corps intermédiaires (du moins en principe, car cela n'est pas vrai par exemple pour Catherine II). Il justifie son omnipotence par sa toute-compétence : il sait que l'égalité et la tolérance (pour Voltaire), ou le droit de posséder et d'échanger (pour les physiocrates), apporteront au peuple un bonheur plus grand. Eclairé, il éclaire l'opinion et la dirige. La politique s'identifie ici avec l'économie au sens ancien, comme chez Xénonophon. La politique est une administration, donc une science organisatrice, qui repose sur le savoir et ne souffre pas discussion. Toute cette vision est issue du fondement particulier proposé ici pour l'autorité politique : celle-ci s'enracine dans une inégalité de nature, analogue à celle du père de famille face à ses enfants.

Le prince éclairé de l'époque des Lumières représente une transition entre le « tyran éclairé » ou « prince philosophe » de Platon, et le gouvernant technocrate des temps contemporains. L'apparition de la rationalité comme critère du bon gouvernement, rend les sentences de l'autorité plus irrécusables encore. Le gouvernant ne sera pas forcément plus « autoritaire », au sens où il n'utilisera pas davantage la contrainte morale ; mais ses ordres vaudront pour vérités avérées. Celui qui refuse d'obéir à l'ordre de la raison, est un fou.

Le XX^e siècle a engendré deux types de gouvernement pour lesquels l'autorité politique demeure liée au savoir du gouvernant : le gouvernement totalitaire, et le gouvernement technocratique des pays industriels avancés.

On s'étonnera peut-être de voir ces deux organisations, ennemies de la guerre froide jusqu'à ce que la première s'effondre en 1989, réunies sous la même rubrique. Et pourtant, quoique profondément antithétiques, elles se ressemblent par le fondement qu'elles attribuent à l'autorité. Celle-ci repose, là sur un savoir idéologique donné pour scientifique, ici sur un savoir technique donné pour scientifique. C'est-à-dire que dans l'un et l'autre cas, la politique pose des problèmes qui attendent des solutions, et non pas des questions qui appellent des débats et finalement des décisions imparfaites, lacunaires et partielles. La politique est une science et non un art, dans les deux cas. On dira que l'organisation technocratique des régimes occidentaux prend place dans des démocraties où le débat public a largement droit de cité. Mais cette démocratie elle-même est fondée sur une administration qui dans bien des cas décide au lieu et place du politique, engendrant ce que Max Weber appelait le système bureaucratique-monocratique :

« L'administration purement bureaucratique, donc fondée sur la conformité aux actes, l'administration bureaucratico-monocratique, par sa précision, sa permanence, sa discipline, son rigourisme et la confiance qu'elle inspire, par conséquent par son caractère de prévisibilité pour le détenteur du pouvoir comme pour les intéressés, par l'intensité et l'étendue de sa prestation, par la possibilité formellement universelle qu'elle a de s'appliquer à toutes les tâches, perfectible qu'elle est du point de vue purement technique afin d'atteindre le maximum de rendement, cette administration est, de toute expérience, la forme de pratique de la domination *la plus rationnelle* du point de vue formel. (...) Cet appareil continue à fonctionner pour les révolutionnaires qui parviennent au pouvoir et pour l'occupant ennemi comme il fonctionnait auparavant pour le gouvernement légal. Et toujours se pose la question de savoir qui domine l'appareil bureaucratique existant. Et toujours sa domination n'est possible que d'une manière limitée pour un non-spécialiste : le conseiller privé spécialisé finit le plus souvent par l'emporter sur le ministre non-spécialiste dans l'exécution de sa volonté. (...) L'administration bureaucratique signifie la domination en vertu du savoir ; c'est son caractère fondamental spécifiquement rationnel » (*op. cit.*, p. 229-230).

Cette prévisibilité dont parle Max Weber, marque bien le caractère unilatéral, ici, de la décision politique, même s'il faut nuancer passablement cette affirmation. La bureaucratie est censée mettre en œuvre, pour chaque problème, la solution la meilleure. Et ceci, d'abord parce que sa compétence ne se discute pas ; ensuite, parce que le bureaucrate agit au nom de l'universel, ayant laissé les intérêts particuliers à la porte de son bureau.

C'est pourquoi Max Weber appelait ce système « monocratique » : en démocratie le jugement du politique peut se discuter, mais non la décision de la bureaucratie, laquelle tient presque tout. La technocratie, ou gouvernement de la technique, tient pour d'aimables plaisantins les contestataires. Le gouvernement totalitaire les tenait pour des fous et les envoyait en psychiatrie. Ce qui est très analogue, sauf qu'on ter-

rorise ici tandis que là on ostracise par l'ironie, manière plus démocratique parce que plus douce. Aussi Alain avait-il trouvé peut-être le mot juste quand il liait la tyrannie et le gouvernement de la raison :

« La tyrannie sera toujours raisonnable, en ce sens qu'elle cherchera toujours des spécialistes, et les cherchera de mieux en mieux, comme on voit que fait l'armée. Et la raison, au rebours, sera toujours tyrannique, parce que l'homme qui sait ne supportera jamais le choix et la liberté dans l'homme qui ne sait pas. Ainsi le tyran et le savant se trouvent alliés par leur essence, et ce qu'il y a de plus odieux se trouvera de mieux en mieux joint à ce qu'il y a de plus respecté » (*Propos sur les pouvoirs*, Gallimard, 1985, p. 103).

En ce qui concerne le fondement de l'autorité, le gouvernement technocratique représente l'ultime avatar en date du despotisme éclairé de Platon.

L'autorité charismatique

Le charisme est une grâce, un don. Par définition, unique. Inné, non acquis. Il est difficile d'en saisir les aspects. L'homme charismatique possède quelque chose de plus. Peut-être un « charme », si l'on suit l'étymologie, en tout cas une supériorité indéfinissable. Son autorité s'en nourrit. Un chef politique doté de cette grandeur, se fait obéir sans réclamer l'obéissance. Le fondement de l'autorité est ici irrationnel. L'autorité n'a donc pas besoin de justification autre que la spécificité du personnage.

Ce dernier apparaît extraordinaire, voire seulement non ordinaire. Et ceci, par son caractère et ses dons, ou par une idée qui l'habite. M. Weber a rapproché les chefs charismatiques modernes des anciens prophètes et des anciens sorciers :

« Nous appellerons charisme la qualité extraordinaire (à l'origine déterminée de façon magique tant chez les prophètes et les sages, thérapeutes et juristes, que chez les chefs des peuples chas-

seurs et les héros guerriers) d'un personnage qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains ou tout au moins en dehors de la vie quotidienne, inaccessible au commun des mortels ; ou encore qui est considéré comme envoyé par Dieu ou comme un exemple, et en conséquence considéré comme un "chef". Bien entendu, conceptuellement, il est tout à fait indifférent de savoir comment la qualité en question devrait être jugée correctement sur le plan "objectif", d'un point de vue éthique, esthétique ou autre ; ce qui importe seulement, c'est de savoir comment la considèrent effectivement ceux qui sont dominés charismatiquement, les *adeptes* » (*op. cit.*, p. 249).

Nous retrouvons ici la supériorité dont l'autorité a besoin pour s'exercer. Mais le chef n'est à présent ni un père ni un maître, adulte face à des enfants ou savant face à des ignares. Sa supériorité est d'une autre sorte, mais tout aussi certaine. Il maîtrise moins les qualités purement humaines — comme le père ou le maître —, qu'il ne participe, au moins symboliquement, au caractère héroïque ou divin. Cet homme a quelque chose du surhomme. Héros : ce qui signifie demi-dieu.

Si l'on tente de décrire cette qualité par laquelle se définit le héros, l'essence de cette grandeur, chacun s'accorde à la trouver inexprimable. On repère le charismatique davantage à la reconnaissance des autres qu'à ses qualités, difficiles à cerner. Autrement dit, on repère le charisme à ses conséquences :

« Il se trouve, en certaines personnes, un fond d'ascendant, une forme secrète d'empire sur les autres, une souveraineté naturelle qui impose, je ne sais quelle assurance qui attire du respect, et qui se fait obéir. Jules César tombe entre les mains de quelques pirates insulaires, qui deviennent par là les arbitres de sa destinée. Mais il se montre plus leur maître qu'ils ne le sont de sa personne : livré à leur discrétion, il les commande, ainsi que des gens à sa solde ; ses ordres sont exécutés par ceux qui le tiennent sous leur puissance. César, ce semble, n'est que comme un prisonnier feint, qui serait en effet le souverain auquel on obéit, dès qu'il reprend le ton de maître. Pourquoi cela ? C'est qu'il porte sur son front l'empreinte de l'empire né avec lui sur le reste des mortels.

« Un homme tel que je le peins et que je me le figure fait plus,

d'un seul regard et d'une parole, que les autres ne font avec tout l'étalage de leur éloquence. Ses raisons, lorsqu'il parle, concilient moins les esprits qu'elles ne les subjuguent : elles partent d'une âme forte et hardie, qui semble plutôt donner des ordres que des preuves pour persuader : on cède moins à la conviction que l'on ne plie sous un ascendant qui est le maître ; l'esprit en subit le joug sans examiner comment, et la volonté la plus fière s'y laisse comme attacher par un lien aussi serré qu'il est secret » (B. Gracian, *Le héros*, G. Lebovici, 1989, p. 64-65).

Situation dans laquelle l'homme ordinaire obéit, subjugué, et sans savoir pourquoi. Autorité d'un ordre inhabituel, comme celle dont faisait preuve Diogène le cynique, lorsque, vendu comme esclave, il affirme qu'il ne sait que commander, et finit par diriger la maison du maître qui l'a acheté...

Nul doute que Diogène n'ait exercé sur ses contemporains une influence importante, due à l'originalité et à la profondeur de son esprit. Le détenteur d'autorité peut subjuguier aussi par ses actes, ou par son caractère et son comportement. Héros de la pensée ou de l'aventure — mais une grande pensée n'est-elle pas aussi une aventure ? —, il se détache du lot commun. Et ceci, peut-être parce qu'il dévoile et résume, avec un troublant talent, tout ce qui fait l'humanité. Le charisme n'est pas seulement un charme secret qui attire, mais l'expression d'un universel humain.

Le chef charismatique n'entraîne pas seulement par ses qualités extraordinaires. Un peuple le suit parce qu'il devine qu'il pourra, derrière lui, avancer plus loin. L'homme politique, le gouvernant en général ne fait guère que des choses communes. Au mieux, il administre le quotidien avec sagesse. Il est rare qu'il pense à long terme, ou s'il le fait, il recule devant les réalisations, parce qu'il lui faudrait risquer la tranquillité du présent. Le chef charismatique, au contraire, semble habité par une vocation de grandeur, et doué pour accomplir des choses éclatantes.

Parce qu'il est habité par une vocation, tout se passe comme si le chef manifestait ici des qualités intrinsèques par lesquelles son destin se trouve marqué. Chacun appréciera le degré de vérité de cette affirmation, en laquelle en tout cas, le peuple croit. Il y a ici bien davantage que cette idée simple selon laquelle certains individus manifestent, plus que d'autres, des capacités à commander — lesquelles pourront d'ailleurs s'exprimer alors au sein d'une famille, d'une entreprise, ou d'une association de malfaiteurs, et si les circonstances le permettent, au niveau suprême du gouvernement. L'idée de vocation implique un « appel », issu de plus haut : une instance a marqué cet homme au front, lui confiant une tâche spécifique à accomplir dans l'existence.

Le charisme du prophète lui confère un don de conducteur d'hommes pour mener un peuple sur des chemins indiqués par Dieu. Il est désigné d'avance. Mahomet est institué comme médiateur pour propager la foi et repousser l'infidèle. Le peuple des croyants lui obéit en raison de cette mission. Il ne manqua pas de Français pour penser que Napoléon était investi de la mission de réunir l'Europe sous les grands espoirs révolutionnaires. Ici, le chef se trouvait pour ainsi dire appelé par l'Histoire, car depuis des siècles l'Europe se rêvait à travers la plume de Podiebrad, de Sully et de bien d'autres, mais il lui fallait, pour se réaliser, attendre l'homme providentiel.

Depuis que les sociétés modernes ne croient plus aux projets divins ni aux forces transcendantes, le charisme, comme d'ailleurs tous les phénomènes de la vie politique, s'est laïcisé. Il n'a perdu ni sa fréquence ni sa vertu, mais les forces qui sont censées le mouvoir représentent aujourd'hui des entités abstraites et séculières. Le général de Gaulle œuvrait comme instrument d'une histoire pour ainsi dire déjà écrite mais si difficile

à accoucher, lorsqu'il décolonisa contre une bonne partie de l'opinion publique, et en jetant toute son autorité dans la balance.

L'autorité politique charismatique correspond ainsi avec une œuvre difficile, mais nécessaire, ou avec l'idée d'une œuvre éclatante, sans elle inimaginable. Un peuple attendait l'homme miraculeux pour accomplir un miracle exigé : délivrer d'un joug extérieur ou d'une misère intérieure, réaliser des virtualités impatientes, prendre une revanche, déployer le mouvement de l'histoire ou de ce que l'on croit tel. Cet homme est là pour un chef-d'œuvre. Il s'installe dans une place préparée d'avance : l'homme de la situation extraordinaire ne se rencontre pas souvent. Son destin va se confondre avec celui du peuple : voué à une tâche éclatante, il trouve cette tâche qui l'attend. Les époques ordinaires et heureuses ne connaissent pas ces héros, non parce qu'elles ne les produisent pas, mais parce qu'elles ne les utilisent pas.

Il faut préciser que l'analyse, classique, de l'autorité politique charismatique porteuse d'une « mission », implique une certaine représentation de la vie politique. Fallait-il attendre un homme charismatique pour réunir l'Europe (Napoléon), venger l'Allemagne (Hitler), ou décoloniser (de Gaulle)? Autrement dit, un peuple demeure-t-il incapable de réaliser de grandes choses sans une autorité supérieure ?

Le rôle du « héros » dans ce cas peut aller si loin qu'il se trouve défini comme l'unique sujet de l'histoire. L'histoire se résume finalement dans celle des grands hommes. L'autorité devient le seul fil conducteur capable de nous rendre signifiant le cours des événements. Rien ne se fait que par l'obéissance, l'admiration, le mimétisme, d'un côté, et le prestige, la supériorité traduite en intelligence, en lucidité et en courage, de l'autre. Les peuples sont des suiveurs de

lumières. Sans l'autorité, les sociétés ne vivraient que le chaos privé de sens. Elles n'accompliraient rien. Elles n'avanceraient pas. Ainsi l'entend Thomas Carlyle :

« L'Histoire universelle, l'histoire de ce que l'homme a accompli en ce monde, c'est au fond l'Histoire des Grands Hommes qui ont travaillé ici-bas. Ils ont été les conducteurs des hommes, ces grands hommes ; les modeleurs, les patrons, et en un large sens les créateurs de tout ce que la masse générale des hommes a pu s'efforcer de faire ou d'atteindre ; toutes les choses que nous voyons accomplies dans le monde sont proprement le résultat matériel extérieur, la réalisation pratique et l'incarnation des Pensées qui habitèrent dans les Grands Hommes envoyés dans le monde : l'âme de l'histoire du monde entier, on peut justement l'admettre, ce serait l'histoire de ceux-ci » (*Les héros*, A. Colin, 1938, p. 3).

On notera les majuscules : les « Grands Hommes » se détachent de la masse d'une supériorité qualitative, ils n'ont pas de pensées mais des Pensées, ils ne font pas l'histoire mais l'Histoire. L'autorité du charisme a ici rejoint une espèce de divinité qui n'évoque pas une transcendance, mais une supériorité ontologique. Elle justifiera paisiblement les dictatures.

Reconnu porteur de grande mission, le chef charismatique s'attire admiration et obéissance par l'extraordinaire qu'il rend possible. L'homme de la rue, le citoyen moyen est couleur de muraille. Sa vie demeure terne. Ses jours se ressemblent. Il arrive qu'il rêve d'échapper à la monotonie. Mais lui-même n'y suffit pas. Où prendrait-il la grandeur ? Le chef charismatique lui ouvre une porte interdite, lui permet de participer à une œuvre sublime.

Mussolini affirmait qu' « il faut vivre dans une période de très haute tension idéale » (*L'Etat corporatif*, Valecchi Editore, Florence, 1936). Le fascisme juge l'existence pauvre. Il regrette que l'époque moderne se contente de richesses matérielles, abandonne la spiritualité. Le gouvernement fasciste fait davantage que

gouverner : il veut transformer en épopée l'existence des hommes ordinaires. D'où l'exaltation permanente, les mises en scène, la primauté dans les discours de la forme sur le fond. L'Italie de Mussolini évoque la scène d'un théâtre. La vie réelle y a peu de droits. Tout est maquillé. Pour une fois, le peuple gris et morose monte sur la scène, et l'espace d'une décennie vit un rêve. Mussolini décrit des fictions : un pays grandiose, un chef protégé par Dieu, un peuple inattaquable, un destin lumineux. Le citoyen ordinaire se voit invité à abandonner les mesquineries antérieures pour devenir lui-même un héros, ce qui passe par une ascèse : il devra mépriser le confort vulgaire, rechercher l'austérité.

Afin de maintenir les individus dans cette émotion permanente, le régime les abreuve de discours et leur fait jouer des rôles de figurants dans des cérémonies grandioses. Le citoyen ordinaire est « transporté » d'émotion, au sens bien précis de : tiré de soi, porté ailleurs. En dépit de la monotonie des jours, il vit dans la dimension idéale, par la participation à l'œuvre collective. Seul le chef charismatique peut permettre une telle évasion. En général, et quels que soient l'absurdité de la situation — le théâtre devient absurde s'il se croit réalité — et les excès inévitables — on finit par détruire la vie réelle en la niant —, le citoyen ordinaire n'oubliera jamais cela. Le retour sur terre sera rude : car le chef n'est pas omnipuissant, le peuple n'est pas imbattable, et la patrie n'est qu'une terre ordinaire. Et pourtant, chose curieuse, peu reprocheront la tromperie, beaucoup auront la nostalgie du rêve. Ici, le chef charismatique est un imposteur, mais il a compris l'âme humaine en profondeur.

Pour faire sortir l'homme de soi, faut-il encore assoupir sa raison et exalter ses passions. Il ne s'exaltera que s'il oublie un moment la quotidienneté. Aussi

le charisme gouvernant peut-il tomber dans la tentation de devenir maître des foules (cf. plus loin, chap. IV).

Inévitablement, un tel pouvoir se résume en un feu d'artifice, lequel laisse derrière soi toujours de la fumée, parfois l'incendie, et des poèmes épiques et lyriques. Il ne saurait durer, d'abord parce qu'on ne peut vivre longtemps hors la vie, et la réalité nous rattrape toujours au passage ; ensuite, parce qu'un charisme est attaché à l'homme, et ne se transmet pas. Si un tel chef utilise sa capacité à fasciner pour retenir un pouvoir absolu, l'absolutisme ne lui survivra pas. Et c'est pourquoi les fascismes, toujours liés à une personnalité forte parce que fondés sur l'exaltation davantage que sur l'idée, étaient beaucoup moins dangereux sur le long terme que les communismes, qui sauf exception mettaient au pouvoir des nervis zélés et effacés du système. Partout les fascismes s'effondrent derrière la mort du chef. Ce phénomène n'est pas nouveau. Les anciens Grecs avaient déjà repéré que les tyrans, quand ils étaient portés par des foules fascinées, signaient avec leur mort le décès de la tyrannie.

Le charisme ne s'apprend pas. Il peut évidemment s'entretenir, ce à quoi répond l'ouvrage de Balthazar Gracian : comment conforter sa propre image de héros ? Mais il apparaît comme un ensemble de caractères innés. Il est des hommes pâles et des hommes brillants. Il est des hommes qu'on a envie de suivre. Aucune rationalité ne saurait traduire cela.

L'autorité de la raison

Qu'arrive-t-il cependant si le chef politique ne peut se targuer d'aucune supériorité reconnue ? Ni père de famille, ni omniscient, ni charismatique, il prend la figure de l'homme ordinaire. A quel titre va-t-on lui

obéir ? Et dans ce cas, à la limite, pourquoi vouloir un chef ?

La culture politique européenne et plus loin occidentale entretient une vision ancienne qui n'aperçoit pas de différence de nature entre gouvernants et gouvernés. Il n'y a pas de supériorité intrinsèque, ontologique, par où se justifierait sans discussion l'autorité. Cette égalité de nature trouve sa source dans l'idée chrétienne de dignité humaine, qui décrit les humains ontologiquement égaux dans leur destin de créature. Mais elle est beaucoup plus ancienne, puisqu'on la trouve déjà exprimée chez Aristote à propos des citoyens :

« Assurément si certains individus différaient des autres dans la même mesure que nous supposons les dieux et les héros différer des hommes (en possédant une grande supériorité tout d'abord d'ordre physique, et ensuite d'ordre intellectuel), de telle sorte que la supériorité des gouvernants fut incontestable pour leurs sujets, il serait évidemment préférable que ce fussent les mêmes individus qui remplissent de façon permanente, les uns le rôle de gouvernants et les autres celui de gouvernés, et cela une fois pour toutes. Mais comme cette inégalité naturelle n'est pas facile à rencontrer, et qu'il n'en est pas chez nous comme chez les habitants de l'Inde, où, selon Scylax, les rois ont une supériorité nettement marquée sur leurs sujets, on voit clairement que, pour de multiples raisons, tous les citoyens doivent nécessairement avoir pareillement accès à tour de rôle aux fonctions de gouvernants et à celles de gouvernés. L'égalité demande, en effet, qu'on traite de la même manière des personnes semblables » (Aristote, *Politique*, VII, 14, 1332 b, 15 et s.).

On peut dire que depuis le début de notre histoire, nous sommes sensibles à cette contradiction : l'ordre social réclame une autorité, mais la société n'offre pas d'homme supérieur. Il faudra donc conférer une tâche immense à un homme médiocre. Ou encore, donner un statut inégal à un homme égal. Comment cet homme parviendra-t-il à imposer le respect s'il ne peut se targuer d'aucune supériorité objective ?

On répondra à cette question en répondant à celle de la nécessité du gouvernement. Celui-ci répond à l'exigence de paix et de justice, l'une n'allant pas sans l'autre. Il faut entendre par paix la sécurité tant intérieure qu'extérieure ; par justice, la garantie du droit et des droits, même si leur contenu varie avec le temps. Il faut des gouvernants pour promouvoir une société ordonnée. Le citoyen respectera l'autorité politique à cette condition : si elle accomplit correctement sa tâche. Le fondement de l'autorité se trouve ici dans la réalisation d'un projet de la raison, rendue possible par la relation du commandement et de l'obéissance. Le chef n'est pas titulaire naturel d'autorité, contrairement aux cas précédents. On le nantit d'autorité pour ainsi dire de l'extérieur, et en général temporairement, ce qui marque bien qu'il ne la possède pas d'emblée. Et ceci en vertu d'une finalité précise, qu'il ne définit pas lui-même, mais dont il devient le promoteur et le garant.

On le voit, le rapport entre le détenteur d'autorité et ceux qui obéissent, est ici tout différent de ce qu'il était dans le modèle du roi-père de famille. L'image du médecin ou du capitaine de navire n'a plus aucun sens ici, puisque les gouvernants et les gouvernés sont censés être égaux, en tout cas en ce qui concerne la capacité à déterminer le destin commun. La politique n'est plus comparable à une science, mais davantage à un art, et c'est bien ainsi qu'Aristote la définit contre Platon.

Ici la reconnaissance de l'autorité devient une démarche de la raison, et de la même façon la raison peut commander la désobéissance. Le citoyen de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, obéit si le commandement apparaît nécessaire en raison, autrement dit, nécessaire au respect des prémisses posées au départ. Il désobéit si le gouvernant ne garantit plus la liberté, la sécurité ou la justice.

Plus loin : la reconnaissance et l'obéissance des citoyens s'attachent davantage à la loi qu'au gouvernant lui-même, et à ce titre le gouvernant ne représente qu'un médiateur. Il faudrait dire, mais ce serait d'une manière dérivée, qu'ici seule la loi fait autorité. Les Grecs du V^e siècle avant J.-C. disaient que, pour libres qu'ils fussent, ils avaient un maître : la loi, à laquelle ils obéissaient en tout. Une anecdote de ce temps, peut-être controuvée, raconte que dans une cité où le port d'armes sur la place publique avait été interdit sous peine de mort, un gouvernant sortit par mégarde avec son épée à la ceinture. Tu violes la loi, lui dirent ses concitoyens avec reproche. Non, répondit-il, je la sanctionne, et il tira son épée pour se tuer sur le champ. Manière de dire que cette autorité abstraite revêtait un pouvoir sans précédent.

Quand il aperçoit l'impossibilité de découvrir un sage pour gouverner la cité, Platon en appelle à la loi, censée remplacer l'introuvable chef supérieur, philosophe-roi. Rigoureuse et indiscutable, la loi permettra d'échapper à la fois à l'incompétence populaire et à l'arbitraire du despote. Elle devra être promulguée dans l'intérêt de tous, et non refléter les intérêts particuliers : faire référence à l'universel. Œuvre de raison, elle écarte les passions et en appelle à la sagesse humaine. Elle implique donc une grande confiance dans la capacité des hommes. Le gouvernement de la loi, ou l'Etat de droit, reposent sur l'optimisme, tandis que les théories absolutistes reposent toujours sur le pessimisme (les hommes sont incompétents, égoïstes, investis par leurs intérêts particuliers). Et c'est notamment pourquoi Cicéron donnait la vertu pour principe du gouvernement républicain. En même temps, cela explique en partie pourquoi les sociétés occidentales ont fourni beaucoup d'efforts pour éduquer les peuples, et diffuser le savoir à un nombre d'individus de

plus en plus grand. Lorsque la reconnaissance de l'autorité repose sur la raison, il devient nécessaire de rendre « raisonnables », ou capables de « raisonner », le plus d'individus possible :

« En fait, l'homme n'est pleinement satisfait que par la reconnaissance de ceux qu'il reconnaît lui-même comme étant dignes de le reconnaître. Et ceci est vrai tant pour l'homme d'Etat que pour le philosophe.

« Or, dans la mesure où l'homme recherche la reconnaissance, il devrait faire tout ce qui est en son pouvoir pour rendre le nombre des "dignes" aussi grand que possible » (A. Kojève, *Tyrannie et sagesse*, Gallimard, 1954, p. 250).

Où l'on voit que l'autorité fondée sur la raison, contrairement aux autres formes d'autorité, recherche une certaine égalité avec ceux qui obéissent ; ce qui paraît naturel, puisque, à l'origine, l'autorité se fonde sur la raison quand aucune inégalité naturelle ne permet de la fonder autrement. On ne cherche ici qu'à approfondir une égalité déjà donnée par hypothèse. Alors que l'autorité du charisme ne survit que par l'éclat entretenu de la supériorité, l'autorité fondée sur la raison survit par la concrétisation de l'égalité.

Dans le cas de l'autorité politique raisonnable, que nous opposerons à l'autorité rationnelle, laquelle rejoint le « despotisme éclairé », on ne saurait dire cependant que le gouvernant disparaît derrière la loi. Gouverner signifie ici prendre les décisions qui s'imposent dans le cadre de la loi, c'est-à-dire en permanence interpréter la loi. Par ailleurs, il reste les cas d'exception où la loi se révèle inopérante, cas extrêmes dits de « situation exceptionnelle » ou de raison d'Etat. La politique, en définitive et en dépit de la puissance de la loi, est toujours faite par des hommes, sommés d'arbitrer. Même si la reconnaissance, qui fonde l'acceptation d'obéissance, est elle-même fondée sur la raison, elle prend en compte les autres facteurs de légitimité de

l'autorité. Sous l'Etat de droit jouent également le prestige et le charisme, et le citoyen n'élit jamais sous l'empire de la raison pure. Il n'y a pas d'autorité seulement statutaire, même si nous tentons de la rendre telle pour éviter ses débordements.

Chapitre III

LÉGITIMATIONS ET REMISES EN CAUSE DE L'AUTORITÉ

La pensée européenne des origines pose déjà cette question : l'autorité politique est-elle nécessaire ? et à quels titres est-elle légitime ?

Le grand mérite des Grecs est de poser la question politique en son fondement, loin de se contenter d'observer ou d'avaliser les pouvoirs qu'ils repèrent ici et là dans l'espace. Déjà l'*Antigone* de Sophocle, en opposant la loi de l'Etat et celle de la conscience, la loi positive et la loi naturelle, fait apparaître que l'autorité politique n'est pas justifiée d'avance, mais souffre le jugement des hommes. En demandant à quoi sert l'autorité, les philosophes du temps du miracle grec inaugurent une culture politique interrogative, où rien ne va de soi. Sur leurs traces, l'histoire politique européenne dévoilera des pouvoirs sans cesse distancés, questionnés jusque dans leurs racines.

L'autorité politique existe partout. Mais d'où vient-elle ? Comment émerge-t-elle, par quels besoins et en vue de quelles finalités ? Peut-on s'en passer, ou le pourrait-on ? A quelles conditions se justifie-t-elle ? Ces conditions varient-elles avec les peuples et selon les

temps ? Comment la restreindre ? Comment éviter ses excès ? Telles sont les questions posées depuis l'origine de la pensée politique.

Veut-on tenter de résumer le regard dubitatif que nous portons sur l'autorité politique, en simplifiant exagérément, il faudrait dire : l'autorité est nécessaire, mais elle n'est pas aimée.

On se souvient de la fable de La Fontaine, « Les grenouilles qui demandent un roi » :

« Les grenouilles se lassant
de l'Etat démocratique
Par leurs clameurs firent tant
Que Jupin les mit au pouvoir monarchique. »

Vont-elles pour autant se satisfaire de cette autorité ? Car démocratie à cette époque signifie désordre, voire anarchie. Il faut un chef : voilà ce que traduit cette demande. Or le chef, une fois là, ne convient pas : tantôt trop mou, et c'est comme s'il n'existait pas ; tantôt trop dur, et la terreur jette les grenouilles au désespoir. Elles se lamentent. Finalement, sous-entend le fabuliste, les hommes ne se satisfont ni de l'autorité ni de l'absence d'autorité. Voilà des sociétés bien compliquées. Comment les comprendre ? Et plus loin, comment les organiser dans cette contradiction ?

Nul peut-être n'a mieux perçu la contradiction que P. J. Proudhon, quand il écrit dans *Du principe fédératif* (Marcel Rivière, 1959, p. 324-325) :

« Le problème politique, avons-nous dit Chapitre Premier, ramené à son expression la plus simple, consiste à trouver l'équilibre entre deux éléments contraires, l'Autorité et la Liberté. Toute fausse balance se traduit immédiatement, pour l'Etat en désordre et en ruine, pour les citoyens en oppression et misère. En d'autres termes, les anomalies ou perturbations de l'ordre social résultent de l'antagonisme de ses principes ; elles disparaîtront quand les principes seront coordonnés de telle sorte qu'ils ne puissent plus nuire. »

Et Paul Valéry voulait dire la même chose en écrivant qu'il y a deux grands maux dans le monde : l'ordre, et le désordre.

Il faut entendre que toute société humaine réclame une autorité pour survivre comme société, c'est-à-dire comme groupe d'hommes organisé, guetté en permanence par les conflits internes et par la désagrégation. Mais qu'en même temps toute société craint l'autorité susceptible de nier ses libertés, de mettre à mal ses capacités d'agir, voire de défaire son ordre propre pour en instaurer un autre, artificiel. Ce qui sauve la société de la mort, c'est-à-dire de l'anomie, est en même temps ce qui risque de la détruire, ou plutôt de détruire ses ressorts internes. L'autorité politique ressemblerait à ce médecin, aux méthodes discutables, qui paralyse pour garantir la survie.

Les théories concernant l'origine de l'autorité politique impliquent des jugements sur l'autorité elle-même. Elle devient inévitable comme telle si elle coïncide avec la naissance des sociétés. Elle supporte des conditions dans son déploiement propre, si la société la précède. Elle peut à la limite se nier si elle provient de circonstances déterminées et historiques.

L'autorité politique peut être considérée comme un bienfait si l'on imagine des moyens divers pour la faire servir à la garantie des libertés, dans une optique réaliste et par des institutions sophistiquées. Elle peut être rejetée, réduite au minimum, rendue suspecte par la multiplication de ses excès.

L'origine de l'autorité politique

En définissant l'homme comme un « animal politique », Aristote veut dire qu'il appartient *naturellement* à la cité, autrement dit, à la société gouvernée. Cette appartenance de nature indique le caractère

nécessaire de la société et plus loin de l'autorité politique, si du moins l'on parle d'un homme développant pleinement ses capacités : hors la cité, il est « un dieu ou une brute ». A vrai dire, plutôt brute que dieu.

Dans la cité s'exercent plusieurs formes d'autorité dont une seule est « politique ». L'autorité du maître sur l'esclave est despotique, au sens où les esclaves sont naturellement faits pour obéir, les hommes libres pour commander (le terme « despotique » ne revêt pas le sens exact que les modernes lui attribuent, ou pas seulement ; il signifie ici, sans acception péjorative : gouvernement de la maison ou du domaine, pouvoir du chef de domaine sur ses esclaves). Par contre, l'autorité « politique » s'exerce sur des égaux :

« Mais il existe une forme d'autorité qui s'exerce sur des personnes de même race et des hommes libres ; c'est celle, en effet, que nous désignons du nom d'autorité politique, et que celui qui gouverne doit apprendre en pratiquant lui-même l'obéissance, comme on apprend à commander la cavalerie, ou une armée, ou une division, ou une compagnie, après avoir servi dans la cavalerie ou l'armée, ou dans une division ou une compagnie. Aussi a-t-on raison de dire ceci encore, qu'on ne peut pas bien commander quand on n'a pas soi-même obéi. Et tandis que la vertu d'un gouvernant est différente de celle d'un gouverné, il faut que le bon citoyen ait la science et l'aptitude à la fois de commander et d'obéir, et la vertu d'un citoyen consiste à avoir la science du gouvernement des hommes libres, dans un sens comme dans l'autre » (Aristote, *Politique*, III, 4, 1277 b).

Ici l'autorité politique, définie par le commandement à des hommes libres, est considérée comme « naturelle », non pas au sens où la capacité à commander est détenue naturellement par tel ou tel individu, comme dans l'autorité despotique, mais au sens où la cité n'existe pas sans le commandement.

Il n'y a donc chez Aristote, et chez ses successeurs historiques, ni contrat social ni contrat politique. Il n'y a pas d'hommes seuls avant la société, il n'y a pas de société avant le commandement. L'autorité politique

constitue la trame de la société humaine, sa condition d'existence. Et dès lors, si rien ne permet de les imaginer l'une sans l'autre, l'autorité politique est une exigence coextensive à la société, que l'on ne peut remettre en cause sans remettre en cause la société elle-même. Tout juste peut-on chercher à connaître les caractères de la bonne autorité.

A l'inverse du courant aristotélien, les théories du contrat vont rechercher l'origine de l'autorité politique dans une décision sociale par laquelle les hommes réunis se donnent un gouvernement en vue de la satisfaction de certains besoins. Bien sûr, que cette décision ne revêt pas un caractère historique, mais affirme symboliquement le statut d'une autorité politique qui ne va pas de soi, qui n'est pas « naturelle » au sens précédent, qui résulte d'une volonté. Ce qui permet de la conditionner à ses strictes finalités, et permettra plus loin d'en remettre en cause la légitimité si elle n'obéit pas à ces finalités.

Pour Locke, « ils étaient tous égaux, parce qu'ils l'avaient décidé ; ils le restèrent jusqu'au jour où ils décidèrent de se donner des chefs. Toutes les sociétés politiques qu'ils ont fondées ont donc eu pour point de départ l'association volontaire et l'accord mutuel d'hommes qui choisissaient librement leurs chefs et leurs formes de gouvernement » (*Deuxième traité du gouvernement civil*, Vrin, 1967, p. 133-134).

Aristote voyait la cité antérieure, non pas évidemment dans l'ordre du temps, mais comme élément structurant, à la famille et à l'individu. Les théoriciens du contrat posent au contraire l'antériorité de l'individu sur toute forme de communauté ou de société. Les individus réunis en société se donnent un gouvernement par le contrat politique.

Pourquoi vouloir l'autorité politique, si elle ne coexiste pas à la société ? La société humaine se trouve

privée de sécurité et de justice. Pour Locke, les individus réunis sont capables d'assurer la production de leur bien-être, mais non d'en garantir la stabilité :

« Si l'homme est aussi libre qu'on l'a dit dans l'état de nature, s'il est le maître absolu de sa personne et de ses biens, sans le céder en rien aux plus grands, s'il n'est le sujet de personne, pourquoi renoncerait-il à sa liberté ? Pourquoi abandonnerait-il cet empire, pour se soumettre au pouvoir d'aucune autre puissance et à son contrôle ? La réponse est évidente : même s'il possède tant de droits dans l'état de nature, il n'en a qu'une jouissance très précaire et constamment exposée aux empiétements d'autrui. Tout le monde est roi autant que lui, chacun est son égal, et la plupart ne respectent strictement ni l'équité, ni la justice, ce qui rend la jouissance de la propriété qu'il a dans cet état très dangereuse et très incertaine. Cela le dispose à quitter cette condition, de liberté, certes, mais pleine de terreurs et de continuel dangers : ce n'est pas sans raison qu'il sollicite et consent à prendre pour associés d'autres hommes, qui se sont déjà réunis, ou qui projettent de se réunir, afin de *sauvegarder* mutuellement leurs vies, leurs libertés et leurs fortunes, ce que je désigne sous le nom général de *propriété*. La *fin capitale* et principale, en vue de laquelle les hommes s'associent dans des républiques et se soumettent à des gouvernements, c'est la *conservation de leur propriété* » (*ibid.*, p. 146).

C'est de la même façon ce souci de sécurité qui pousse l'individu de Hobbes à se donner l'autorité politique, qui deviendra ici une autorité absolue :

« La seule façon d'ériger un tel pouvoir commun, apte à défendre les gens de l'attaque des étrangers, et des torts qu'ils pourraient se faire les uns aux autres, et ainsi à les protéger de telle sorte que par leur industrie et par les productions de la terre, ils puissent se nourrir et vivre satisfaits, c'est de confier tout leur pouvoir et toute leur force à un seul homme, ou à une seule assemblée, qui puisse réduire toutes leurs volontés, par la règle de la majorité, en une seule volonté » (*Le Léviathan*, Sirey, 1983, p. 177).

Ici l'autorité politique se fonde donc sur le besoin social. Il ne s'agit plus, comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, de la légitimité de telle ou telle autorité dans le temps, mais de la légitimité intrinsèque

de l'autorité politique. Celle-ci émane d'une demande de la société. Elle est appelée pour combler un manque. Ce qui signifie, conséquemment, qu'elle est seconde par rapport à la société : elle la sert, elle n'existe que par elle et pour elle. Si nous allons plus loin, il faut comprendre que l'autorité politique ne devrait se développer qu'à la mesure du besoin social, et qu'une société suffisante n'aurait pas besoin de gouvernement.

Les théories du contrat brisent le lien indéfectible entre la société et l'autorité politique. Même si ces théories ne récusent pas la nécessité d'un pouvoir, elles ouvrent la brèche qui permettra de rendre le pouvoir aléatoire. L'idée d'un progrès indéfini permet d'imaginer des sociétés bientôt suffisantes. Auront-elles encore besoin d'autorité politique ?

L'origine que l'on assigne à l'autorité politique peut permettre de la juger superflue. Ainsi se font jour au XIX^e siècle deux théories différentes du dépérissement de l'Etat, entendu non pas comme dépérissement de cette forme particulière de gouvernement qu'est l'Etat, mais comme disparition de toute autorité politique.

Karl Marx trouve l'origine du commandement politique dans la lutte des classes. Donnée pour un phénomène historique constant quoique de contenu variable, la lutte des classes se résume en conflit d'un dominé contre un dominant. La classe dominante se saisit d'une autorité politique de façon à maintenir son oppression et à la légitimer. Ainsi l'Etat ne représente-t-il que l'instrument mis au service d'une classe, et gît dans les mains tantôt des patriciens, tantôt des aristocrates, tantôt des bourgeois, pour asservir respectivement la plèbe, le tiers état ou le prolétariat. L'autorité politique n'a donc pas d'autre utilité qu'un désir de maîtrise et de gloire, même si elle annonce des justifications autrement plus nobles, qui ne sont que des arti-

fices. Il en découle que si ce désir de maîtrise pouvait cesser, l'autorité cesserait par là d'exister. Il en découle, de plus, que cette disparition serait évidemment un bienfait, puisque l'autorité ne se légitime que par une injuste oppression. Mettre fin à la lutte des classes reviendrait à éteindre le commandement politique. Une fois la bourgeoisie supprimée, l'Etat devait d'ailleurs, selon la comparaison de Lénine, s'éteindre à la manière d'une bougie.

Certaines théories libérales du XIX^e siècle (cf. par exemple J. Stuart Mill, ou G. de Humboldt au moins dans sa première période), rejoignent curieusement, sur ce point précis, la thèse marxiste. L'humanité est le sujet d'un progrès indéfini. L'autorité politique n'a pour fonction que de suppléer aux déficiences des sociétés encore dans l'enfance. Peu à peu, les peuples acquerront davantage de lumières, c'est-à-dire plus de capacités, plus d'esprit d'initiative, plus de raison. Et l'utilité de l'autorité décroîtra dans les mêmes proportions. Les peuples occidentaux étant en avance à cet égard, ils n'ont pas besoin de gouvernements forts, qui au contraire pourraient ralentir le cours de l'histoire, retarder l'avènement d'une liberté complète. Par contre, les peuples moins développés réclament des gouvernements forts, qui les aideront à parvenir à l'âge adulte. Puis, dès cette maturité obtenue, ils pourront à leur tour se passer peu à peu d'autorité. La marche de l'histoire évince l'Etat, le pousse aux marges, l'efface pour un jour le supprimer. L'idée de progrès rend provisoire l'autorité politique.

Les deux analyses du marxisme et de certains courants libéraux de l'époque, visent quoique par des raisonnements différents, toutes deux à délégitimer l'autorité politique en l'historicisant. Si le récit de son origine la décrit comme une sorte de nécessité de circonstance, alors elle devra disparaître en même temps

que les circonstances qui l'ont vue naître. Avec la pleine responsabilisation des hommes et des sociétés, ici; avec la cessation des conflits de classes, là, on atteindra le seuil de la pleine liberté, et l'autorité cessera tout simplement d'exister.

On sait à présent ce qu'il advint de ces espoirs d'anéantissement de l'Etat. Les tentatives de réalisation du marxisme aboutirent rapidement, non pas à l'effacement de l'Etat, mais à son hypertrophie. Marx lui-même avait d'ailleurs pressenti cette éventualité funeste, en découvrant qu'il a existé dans le passé des sociétés pratiquement sans classes, et toujours écrasées sous un gouvernement absolu. A travers le schéma du « despotisme oriental », on pouvait imaginer ce que deviendrait une société nivelée. L'évolution vers le terrorisme d'Etat était logique, et Bakounine en avait averti les hommes de son temps. Quand à l'idée de progrès indéfini qui forme le credo de certains libéraux du XIX^e siècle, elle apparaît aujourd'hui bien irréaliste. Les sociétés occidentales, pourtant censées accroître leur autonomie et leurs capacités propres, n'ont pas cessé depuis un siècle de multiplier les pouvoirs de l'Etat et de diminuer les initiatives des individus et des groupes. Le dépérissement de l'Etat, à l'âge de l'Etat-providence, n'est sans doute pas pour demain.

L'autorité du commandement est inhérente à la politique, elle fait partie de la définition de la politique, décrite par Julien Freund comme dialectique du commandement et de l'obéissance :

« S'il y a une nature humaine et si LE politique est une essence, le problème n'est pas de se donner comme fin la suppression ou la décadence du commandement et de l'obéissance (cela est impossible, car du même coup on supprimerait la politique), mais d'essayer de réaliser les fins ou les objectifs politiques en s'appuyant sur la relation du commandement et de l'obéissance. En elle-même, en effet, la politique n'est ni libérale ni socialiste, ni tyrannique ni démocratique, elle le devient par la

manière dont on use du commandement et de l'obéissance. Il ne saurait donc être question de déprécier les fins ou la cause que la politique prétend servir ; l'essentiel est de ne pas dissimuler la réalité qui veut que politiquement on ne peut atteindre ces fins en dehors du commandement et de l'obéissance (...) Sans cesse les hommes se lancent avec ferveur et espoir dans de nouveaux mouvements promettant d'affaiblir l'autorité, mais sans cesse aussi ils font l'expérience de la pérennité de la politique » (*L'essence du politique*, Sirey, 1965, p. 104).

Peut-on supprimer la politique ? Probablement faudrait-il alors que les hommes cessent d'être ce qu'ils sont. Le désir de liberté et le besoin d'ordre et de paix se contredisent. Nous sommes voués à connaître l'autorité politique. Encore devons-nous la surveiller et l'amender, broser les contours précis de ses finalités.

La crainte de l'autorité

Une longue tradition rend les Européens soupçonneux devant l'autorité politique. Nécessaire pour la stabilité sociale, l'autorité se voit mise à distance, et surveillée. On la querelle sur ses arguments. On lui trace des bornes de toutes sortes, par l'ironie qui la ridiculise, par les institutions qui la restreignent, par la philosophie qui discute sa légitimité. Déjà dans les textes d'Homère, on voit la foule des guerriers capable d'injurier le roi des rois, mettant en cause ses décisions.

L'exigence de laisser place d'abord à la liberté du citoyen, chez les Anciens, puis à la liberté de l'homme tout court, à partir du christianisme, oblige à limiter l'autorité. C'est l'idée que l'on se fait de la grandeur de l'homme, qui la bride. Proudhon dira que les Européens ont passé leurs siècles à « gouverner leurs gouvernements ».

Dès l'origine se fait jour une idée dont la précoce lucidité surprend : confiée à n'importe quel homme, l'autorité ne vise qu'à se déployer plus que de raison.

Tout pouvoir tend à abuser. Les Anciens avaient perçu avec finesse cette enflure presque naturelle. Confiez l'autorité même à un sage, alors la vanité le guette, et il saurait devenir fou. Le pouvoir corrompt jusqu'à la vertu : poison, contre lequel il faut lutter par la loi ou par la violence, jamais par la confiance. Comment expliquer cet inévitable écueil ? Tous les hommes sont faibles, sujets à l'ordinaire vanité. Tous les hommes sont égaux dans cette faiblesse, et le pouvoir est trop grand pour n'importe lequel d'entre eux.

La démocratie athénienne et la république romaine inventèrent, pour lutter contre ces dérives, des systèmes d'une sophistication admirable. Leurs institutions étaient organisées pour éviter les excès, dont la hantise demeurait obsessionnelle. Le partage du pouvoir émiettait le commandement : dans l'espace, par la collégialité ; dans le temps, par l'annalité ou en tout cas la limitation de la durée des mandats. L'individu investi d'une haute fonction avait à peine le temps de se hisser, de prétendre davantage, qu'il devait déjà laisser place à un autre. Il demeurait de surcroît en permanence concurrencé et surveillé par ses collègues de même rang. Si malgré tout sa vanité l'emportait, il se voyait poursuivi par l'ironie mordante d'un peuple aux aguets : suspecté de désirs tyranniques pour avoir fait construire sa maison sur la colline de Vélies « qui surplombait la place publique », Valérius le consul fut couvert de sarcasmes et dut bientôt changer de domicile.

La crainte de l'autorité excessive se concrétise dans les lois jumelles sur l'ostracisme à Athènes et sur l'*adfectatio regni* à Rome. Dans les deux cas, un homme suspecté d'aspiration à la puissance se voyait soit exécuté, soit exilé dans la honte. La crainte populaire pouvait devenir malade, lorsque le peuple préférait, parfois, risquer de condamner un innocent plutôt que

d'ignorer un coupable. La démocratie grecque avait fini par se méfier de quiconque se singularisait, lui prêtant des visées inavouables.

Fondée sur l'égalité, la démocratie tout naturellement suspecte le prestige individuel, dont elle sait qu'il recèle, même sans le dire, une autorité et plus loin une domination. Elle le suspecte d'autant plus qu'il s'agit là d'une autorité sans argument, d'une grandeur qui force l'admiration au-delà de la raison. La démocratie craint le héros, et à sa naissance historique, elle le tue dans l'œuf, le devinant à son originalité, à sa vertu, à son audace, bref, dans tout ce qui sort de l'ordinaire. Et ceci même si, paradoxalement, la démocratie qui refuse de conférer à un homme un statut supérieur, demeure fragile devant le héros populiste, qui recueille l'admiration à la fois interdite par les institutions et si naturelle dans les sociétés humaines. Toujours prête à ostraciser le héros, la démocratie finit par s'assoupir aux pieds des démagogues.

Non seulement la démocratie craint l'autorité politique, mais elle craint toute autorité, petite ou grande, et l'esprit d'égalité qui l'anime va jusqu'à récuser même les commandements les plus naturels. Ainsi Platon décrivait-il la démocratie vouée à une sorte d'anomie par dissociation de toute hiérarchie :

« Quant à ceux qui obéissent aux gouvernants, on les couvre d'outrages : ce sont, dit-on, des esclaves volontaires et des hommes de rien, tandis que les gouvernants pareils à des gouvernés et les gouvernés pareils à des gouvernants, dans le privé comme en public, on fait leur éloge, on les honore. N'est-il pas fatal que tout, dans un tel Etat, soit atteint par l'action de la liberté ? — Comment en effet ne serait-ce pas ?

« Fatal, oui mon cher, qu'elle s'insinue secrètement au sein des maisons particulières et que finalement elle fasse prendre racine, jusque chez les bêtes, au refus de se laisser commander. En quel sens, demanda-t-il, entendons-nous de pareilles choses ?

« Voici, dis-je : le père prend l'habitude de se rendre semblable à l'enfant et à avoir peur de ses fils ; le fils, de son côté, de

se rendre semblable au père et à ne respecter ni craindre ses parents, et cela pour être libre ; l'étranger domicilié, de se mettre à égal avec le bourgeois, et le bourgeois, avec l'étranger domicilié, et pareillement, l'étranger proprement dit. — C'est en effet, dit-il, comme cela que les choses se passent. — A quoi viennent se joindre, repris-je, d'autres petits maux, tels que ceux-ci : dans un pareil Etat, le maître a peur de l'écolier et il l'adulte, l'écolier a le mépris du maître, et de même à l'égard du pédagogue ; d'une façon générale, les jeunes donnent l'air d'être les vieux et ils leur tiennent tête en paroles comme en actes, tandis que les vieillards, pleins de condescendance pour les farces de la jeunesse, se gorgent de badinage à l'imitation de cette jeunesse, afin de ne point passer pour des gens moroses et pour des despotes » (*République*, VIII, 562-563).

La démocratie moderne s'est élevée sur la suppression des multiples hiérarchies qui fondaient les sociétés d'Ancien Régime. La loi de 1791 qui dissout les corporations, accompagne et parachève la nuit du 4 Août. L'idéologie révolutionnaire promet un homme nouveau, libre d'entraves et d'influences. L'autorité sociale, professionnelle, familiale, va se voir récusée et transformée avec l'apparition de l'âge individualiste. La démocratie naissante, d'abord en Amérique, puis en Europe, engendre une véritable métamorphose de l'autorité sociale :

« Lorsque les conditions sont presque égales, les hommes changent sans cesse de place ; il y a encore une classe de valets et une classe de maîtres ; mais ce ne sont pas toujours les mêmes individus, ni surtout les mêmes familles qui les composent ; et il n'y a pas plus de perpétuité dans le commandement que dans l'obéissance. (...) A chaque instant, le serviteur peut devenir maître et aspire à le devenir. Le serviteur n'est donc pas un autre homme que le maître. Pourquoi donc le premier a-t-il le droit de commander et qu'est-ce qui force le second à obéir ? L'accord momentané et libre de leurs deux volontés. Naturellement ils ne sont point inférieurs l'un à l'autre, ils ne le deviennent momentanément que par l'effet du contrat. Dans les limites de ce contrat, l'un est le serviteur et l'autre le maître ; en dehors, ce sont deux citoyens, deux hommes. (...) Au fond de leur âme, le maître et le serviteur n'aperçoivent plus entre eux de dissemblance profonde, et ils n'espèrent ni ne redoutent d'en rencontrer jamais. Ils sont

donc sans mépris et sans colère, et ils ne se trouvent ni humbles ni fiers en se regardant » (Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, III, 5).

L'égalité démocratique a brisé la pyramide sociale, mais elle n'a pas supprimé l'autorité : elle l'a supprimée en tant qu'héréditaire et imposée. L'autorité sociale a changé de fondement : elle se justifie par une convention, et demeure donc temporaire et limitée à son seul objet. Autorité fonctionnelle, exercée dans le strict cadre du besoin.

La démocratie tend à rendre l'autorité contractuelle, le libéralisme tend à la rendre anonyme. Le libéralisme du XIX^e siècle représente une récusation générale de toutes ces autorités petites, qui tissaient partout les liens du commandement et de l'obéissance. Les libéraux ne craignent rien tant que le retour des satrapies locales, des petits pouvoirs sournois. L'autorité la plus proche est celle qui opprime le plus. Faut-il pour autant supprimer l'autorité ? Non, mais l'éloigner, la rendre lointaine et si possible anonyme : autorité du bureaucrate. Le pouvoir de l'Etat moderne naît sur les ruines et sur le refus des petits pouvoirs.

N'importe quelle société humaine doit balancer entre un fort pouvoir étatique ou de forts pouvoirs intermédiaires. Un Etat puissant ou une aristocratie puissante. L'un et l'autre ne font pas bon ménage. Le tyran en herbe, le chef charismatique et épris de gloire, commencent toujours par couper les têtes qui dépassent. Et l'histoire montre les sociétés en proie à d'incessantes luttes entre le Pouvoir et les pouvoirs, l'Autorité et les autorités.

L'avènement de la démocratie libérale moderne marque l'émergence d'un Etat puissant : les citoyens visent à remplacer les autorités incarnées par une autorité anonyme. Il faut une autorité : mais au moins qu'elle soit neutre, ignorante de ceux qu'elle com-

mande, objective par cette ignorance même. L'autorité incarnée entretient la condescendance, le mépris ou la pitié, bref tous ces sentiments qui diminuent. La société du face-à-face suscite inmanquablement des supérieurs et des inférieurs, les uns et les autres montrés du doigt. L'égalité parfaite n'existe pas, mais au moins peut-on diluer, plus loin, occulter les inégalités dans l'anonymat. Le fonctionnaire préfère obéir à l'Etat plutôt qu'à un patron de chair et d'os, dont il devra subir les caprices.

On peut dire que la démocratie moderne a trouvé deux réponses différentes et conjointes à la crainte de l'autorité : elle restreint institutionnellement l'autorité des gouvernants, et elle restreint socialement l'autorité des élites ou des détenteurs naturels de commandement. L'autorité a été circonscrite et déviée.

L'autorité peut-elle garantir la liberté ?

La réflexion européenne sur la politique tente, par des voies multiples et différemment dans le temps et dans l'espace, de placer l'autorité au service de la liberté, ce qui peut sembler une redoutable gageure, puisque les deux principes se heurtent. Si l'on se contente de dire que l'autorité politique garantit la sécurité et la paix, alors la liberté risque de passer par pertes et profits : conclusion de la réflexion de Hobbes. Mais la liberté reste désirable. On peut espérer profiter des avantages de l'autorité et en même temps, non seulement la contenir dans l'espace élémentaire de sa stricte nécessité, mais encore en faire une protectrice de la liberté. C'est bien ce que cherchaient les Romains des premières années de la République lorsque, devant un danger, ils instituèrent la magistrature dictatoriale pour protéger le régime républicain. Le pouvoir absolu, mais limité dans le temps par les institutions,

suppléait aux faiblesses de la liberté, et lui garantissait l'avenir. Cette invention extrême, marquée du sceau d'une culture spécifique et voulue par des circonstances précises, exprime en tout cas une intention que nous retrouvons plus tard sous d'autres formes.

Pour imaginer d'heureuses alliances de l'autorité politique avec la liberté des hommes, il fallait supposer que l'autorité n'est pas intrinsèquement mauvaise. Et qu'en dépit de ses perversions possibles et même attendues, elle peut viser un bien qui correspondrait avec celui de la société sur laquelle elle s'exerce.

Au v^e siècle, saint Augustin avait décrit le commandement d'un homme sur un autre comme un produit du péché. Nul homme ne saurait en dominer un autre, car l'homme-créature n'a été établi que pour dominer les animaux. La domination provient de l'orgueil, de la corruption d'après la chute. Aussi l'autorité politique relève-t-elle du mal. Elle est un pis-aller nécessaire, dû à l'infortune de l'homme chassé du jardin d'Eden.

C'est par la remise en cause de cette interprétation que Thomas d'Aquin légitime l'autorité politique. Le monde humain d'après la chute n'est pas radicalement mauvais. La société peut viser un certain bien, même si celui-ci demeure contingent et toujours menacé. L'autorité politique, et en ceci le Docteur angélique rejoint Aristote, ne ressort pas seulement d'une triste nécessité, d'un pis-aller marqué par l'infortune. Au contraire, en suppléant aux faiblesses des individus et des groupes sociaux, elle leur permet d'accéder à un bonheur plus grand. Cette réflexion ne peut se concevoir qu'à travers une certitude fondatrice : l'homme ne saurait être pleinement heureux que dans la cité, et son bien-être propre passe aussi par le bien-être commun. Aussi, l'autorité politique permet à l'homme de mieux réaliser ses propres fina-

lités, s'il vit dans une société suffisante, forte face à l'extérieur, ordonnée, influente.

Chez Thomas d'Aquin, de la même manière que la morale vise le bien particulier, la politique vise le bien commun : aussi la seconde prolonge-t-elle la première. L'autorité politique se trouve pour ainsi dire réhabilitée, ainsi que l'autorité en général, portée par ses détenteurs naturels et par les élites sociales. Pourtant, l'autorité politique ne saurait viser correctement le bien commun qu'à certaines conditions, déjà données par Moïse aux Hébreux et citées dans *La Somme théologique* : « Pour que l'ordonnance des pouvoirs soit bonne, dans une cité ou dans un peuple quelconque, il faut prendre garde à deux choses. La première, que tous les citoyens aient une part d'autorité. C'est le moyen de maintenir la paix dans le peuple, car tout le monde aime un aménagement de ce genre et tient à le conserver. La deuxième se rapporte aux diverses espèces de régimes, ou de répartition des autorités. »

La pensée politique du Moyen Age va développer avec constance cette idée : l'autorité politique ne garantira la liberté qu'en laissant la plus large place possible aux diverses autorités sociales, dites intermédiaires. Ces autorités correspondent à des libertés, puisqu'avant la révolution, la liberté se décline au pluriel : elle ne décrit pas un état abstrait, mais des capacités concrètes et toujours en situation historique. Les individus ne trouvent leur liberté que dans la possible expression de leur autonomie là où ils s'en rendent capables. Et la nécessité d'obéir aux diverses autorités sociales ne nuit pas à leur liberté, puisqu'ils n'obéissent, en principe, que dans les domaines de leur incapacité d'autonomie. Les sociétés médiévales se présentent comme des imbrications de petites sociétés multiples où chacun dans des domaines différents commande et obéit. Les liens du commandement s'y veu-

lent naturels et bienfaisants, contrairement à ce qui se passe dans les sociétés modernes. Les hommes sont tenus pour faibles, insuffisants, capables seulement d'initiatives petites et de responsabilités légères, qu'il ne s'agit cependant pas de leur voler. L'égalité entre les hommes, issue de l'idée chrétienne, est ontologique, liée au statut de créature, c'est-à-dire que tous les hommes ont droit à une égalité d'estime ; mais la société est composée d'inégaux dans l'existence. Aussi l'autorité joue-t-elle un rôle de protection, et garantit la liberté du plus faible. Elle maintient véritablement l'organisation sociale, et le bien-être de tous.

En décrivant à l'inverse des hommes égaux et virtuellement possesseurs des mêmes capacités, que les autorités sociales ont brimées, la philosophie des Lumières va bouleverser la vision médiévale et inaugurer des sociétés radicalement différentes. Alors que les individus, semblables et déliés des commandements multiples, se trouvent face à l'Etat porteur de la seule autorité, au XIX^e siècle réapparaissent des courants qui réclament la renaissance des autorités intermédiaires. Pour Proudhon, l'Etat centralisé annihile les libertés qu'il prétendait garantir, car chaque citoyen dépérit devant un pouvoir qui le dépasse infiniment. Le plaider pour la fédération appelle à la multiplicité des autorités sociales :

« Le contrat de fédération, dont l'essence est de réserver toujours plus aux citoyens qu'à l'Etat, aux autorités municipales et provinciales plus qu'à l'autorité centrale, pouvait seul nous mettre sur le chemin de la vérité.

« Dans une société libre, le rôle de l'Etat ou gouvernement est par excellence un rôle de législation, d'institution, de création, d'inauguration, d'installation ; c'est le moins possible, un rôle d'exécution. (...) La création opérée, l'installation ou l'inauguration faite, l'Etat se retire, abandonnant aux autorités locales et aux citoyens l'exécution du nouveau service. (...) Au lieu d'absorber les Etats fédérés ou autorités provinciales et municipales dans une autorité centrale, réduire les attributions de celle-ci à

un simple rôle d'initiative générale, de garantie mutuelle et de surveillance » (*Du principe fédératif*, Marcel Rivière, 1959, p. 326 à 330).

Alors que la démocratie libérale moderne, inspirée des théories du contrat, supprime les autorités intermédiaires dont elle fustige le despotisme, les courants fédératifs et en général héritiers d'Aristote, garantissent au contraire la liberté par la multiplication des autorités sociales, parce qu'ils craignent davantage le despotisme d'Etat.

Ces deux visions différentes, qui reposent chacune sur une vision différente de la liberté, entretiennent l'une et l'autre l'idée d'une autorité politique institutionnalisée pour la protection des libertés ou de la liberté. Le prince médiéval de la « royauté corporative » se donne pour but de garantir les autonomies des villes, corporations, ou autres groupes sociaux. Le gouvernement moderne a pour mission de garantir la liberté des individus, ici davantage contre les groupes, puisque l'autorité politique va jusqu'à protéger l'individu contre les abus d'autorité dans la famille.

On le voit, la façon de définir les vertus de l'autorité, si vertus il y a, dépend entièrement de l'idée qu'une époque se fait de la liberté, et plus loin, d'une vision anthropologique.

Chapitre IV

LES DÉVIANCES DE L'AUTORITÉ

On l'a vu, si l'autorité fait violence, si elle se traduit en force déployée, elle n'est plus autorité et perd son statut.

Pourtant, ce n'est pas parce que l'autorité exclut la violence qu'elle demeure toujours justifiable. Certes, elle s'exerce avec le consentement de ceux qui obéissent. Mais elle peut obtenir ce consentement par des voies détournées, mensongères. Elle peut tromper.

On se demandera alors comment distinguer une autorité justifiée de l'autorité injustifiée, la « bonne » de la « mauvaise » : puisqu'en principe c'est le seul consentement qui la légitime. Il faut revenir pour cela aux fondements déjà décrits de l'autorité : elle ne se justifie que si elle vise le bien de ceux qui obéissent volontairement. Le consentement ne suffit donc pas. Car on peut obéir de plein gré en croyant faire son propre bien, mais par erreur.

Deux questions supplémentaires vont alors se poser :

La première : comment reconnaître le bien d'un peuple — s'il s'agit ici de l'autorité politique —, lequel confère à l'autorité une légitimité ? Comment repérer que telle autorité conduit au mal, car s'il y a consentement, c'est sans doute que le malheur se donne pour un bonheur. On peut répondre d'abord que l'histoire

est un jugement. Et cela permet de comprendre en partie l'aveuglement de certains peuples. Les conséquences du nazisme laissent juger désastreux le nazisme triomphant des premières années. Il en va de même pour le communisme. Aussi, dans la période intermédiaire entre le discours de l'autorité et ses actes vécus, le consentement des peuples révèle une ignorance, qui ne doit pas être portée au crédit de l'imbécillité — il n'y a pas de peuples imbéciles —, mais au crédit de la forfaiture de l'autorité. On verra que l'autorité peut tromper de diverses façons, tantôt en se trompant elle-même, tantôt en abusant de la naïveté des hommes qu'elle conduit, tantôt en utilisant les ressorts secrets de leur psychologie, et toujours en manipulant avec adresse la relation du commandement et de l'obéissance, de façon à en vicier les présupposés.

La deuxième question consistera à se demander pour quelles raisons, parfois obscures, les peuples se trouvent si souvent victimes d'un aveuglement qui les pousse à obéir à une autorité destructrice. Question inquiète, traversant l'histoire des idées et jamais résolue, qui nous incite à craindre pour l'avenir les autorités malveillantes prêtes à éclore ici ou là : car quel peuple peut se targuer de lucidité certaine ? Question enfin qui nous oblige à approfondir, à la lumière d'expériences récentes et douloureuses, le statut et les conditions de la « bonne » autorité. Probablement l'autorité ne saurait-elle se légitimer sans trouver en face d'elle une véritable liberté critique, dont il reste à repérer les fondements.

Au nom de la science

Les propositions scientifiques sont en principe universelles et catégoriques. A partir du moment où tel principe physique se trouve démontré, il vaut partout

si les mêmes conditions sont réunies, et chacun doit le reconnaître pour vrai. Une proposition scientifique ne saurait être relative aux cultures et aux croyances diverses, car elle se situe dans le domaine de la réalité observée, qui est la même pour tout le monde. Le pouvoir soviétique, qui dans les années cinquante récusait certaines propositions scientifiques en arguant qu'il y avait une « science bourgeoise » et une « science prolétarienne », démontrait par là l'ampleur de ses erreurs. Il ne saurait y avoir deux sciences différentes ou contraires concernant le même objet, ici, à propos de la génétique par exemple, une « science bourgeoise » qui affirme la réalité des chromosomes, et une « science prolétarienne » qui en nie la réalité. Car les chromosomes existent ou n'existent pas, mais dans l'un ou l'autre cas il faudra bien l'admettre, la foi en l'idéologie régnante dusse-t-elle en souffrir.

Ainsi les propositions scientifiques n'obéissent-elles pas à l'idéal de tolérance. Car, même sachant qu'elles peuvent être remises en cause plus tard et que la science peut se tromper, une fois considérées comme vraies, elles s'imposent sans tergiversation. L'université doit admettre toutes les opinions religieuses, idéologiques et autres. Mais elle ne peut admettre n'importe quelle affirmation scientifique, laquelle n'est pas du ressort de l'opinion ou de la croyance. L'université, dans un pays libre, n'exclura pas un enseignant qui avoue ses préférences politiques ou religieuses, mais elle exclura celui qui enseignerait aux étudiants la physique de Ptolémée. Nous pouvons, et nous devons selon notre culture, pratiquer ici la tolérance envers la *personne* qui affirme des faussetés avérées, par exemple envers cet intégriste qui récusé la science moderne ; mais nous n'avons pas à tolérer l'*affirmation* qu'il professe, car si elle est fautive, elle l'est de manière objective, et sans discussion d'aucune sorte.

Il faut comprendre que l'autorité scientifique vaut comme autorité absolue. Un savant, à partir du moment où sa compétence est reconnue, ne souffre pas la critique, au moins lorsqu'il énonce des vérités certaines — il y a des pans entiers des sciences qui demeurent discutables.

Il devient possible, à partir de là, d'utiliser la certitude scientifique pour obtenir le consentement dans un domaine qui la déborde. Il suffira de costumer une certitude de foi en certitude de science, une certitude subjective en certitude objective, pour assener une autorité prétendument infaillible et donc réclamer l'obéissance sans discussion.

L'expérience suivante, menée aux Etats-Unis, qui illustre bien cette déviation du processus d'autorité, fut racontée par un metteur en scène pour l'édification de l'opinion. Des scientifiques officiellement reconnus offrent, par petite annonce, un travail rémunéré. Il s'agit de se livrer à une expérience inoffensive. Les étudiants qui se proposent sont introduits deux par deux dans un laboratoire. Chaque couple comprend un « maître » et un « élève ». L'élève est installé et attaché sur une chaise qui comporte les mêmes caractéristiques que la chaise électrique. Le maître est placé en face de l'autre, derrière un pupitre pourvu de manettes reliées au siège de l'élève. Le maître lit à haute voix une liste de mots, que l'élève doit ensuite se remémorer. En cas d'erreur, le maître lui envoie une charge électrique qui augmente au fur et à mesure des mauvaises réponses. Cette expérience, censée étudier la mémoire, vise en fait à observer la capacité des sujets à résister à une autorité absurde et cynique. Les résultats en sont à la fois étonnants et désastreux. Le maître, personnage commun recruté par petite annonce et occupé seulement à gagner quelque argent, se soumet à l'expérience avec une docilité stupéfiante. Il finit, nous dit-on, dans

beaucoup de cas, par envoyer à l'élève médiocre des charges électriques insupportables, et ceci, avec une totale bonne conscience. Pourquoi ne remet-il pas en cause l'autorité qui le pousse à de tels excès ? Précisément parce qu'il s'agit d'une autorité scientifique, donc indiscutable. L'étudiant ne songe pas à faire la distinction entre la compétence objective du savant qui lui donne des ordres, et la teneur immorale de ces ordres. Il fait confiance aveuglément, et peut devenir, à son insu, un criminel.

L'histoire du nazisme s'inscrit dans ce type de processus. Nous nous demandons encore comment tant d'hommes ont pu se laisser entraîner dans le mécanisme d'extermination, et y participer plus ou moins consciemment, sans état d'âme apparent. Il semble clair que non seulement en Allemagne, mais dans certains cercles intellectuels de l'Occident tout entier, la notion même de statut de l'homme avait subi à cette époque une sorte d'éclipse et de dénaturation. C'est-à-dire qu'un certain nombre d'Occidentaux, et parmi les élites, ne savaient plus exactement répondre à cette question : qui est un homme ? Le critère du respect et de la dignité qui s'attache à l'homme exclusivement — on emmène les animaux à l'abattoir —, au moins selon notre culture, s'est alors pour ainsi dire déplacé : certains hommes, d'abord les handicapés et les incurables, puis les Juifs, devenaient moins « hommes » que d'autres, et par conséquent ne pouvaient plus exiger le respect. Reste à savoir comment s'est accompli ce glissement du critère de différenciation entre le sacré et le non-sacré, le déplacement de la barrière qui, séparant normalement l'homme quelqu'il soit de l'animal, séparait désormais l'homme bien portant de l'homme mal portant, le Blanc du Juif ou du Noir. A savoir par quelle méprise, porteuse de criminalité, s'est accomplie cette transformation intellectuelle et morale.

C'est l'utilisation abusive de sciences par ailleurs dévoyées, qui peut permettre ici de comprendre en partie la politique d'extermination. Que ces sciences aient été dévoyées, revêt d'ailleurs peu d'importance. Car même assise sur une science honnêtement construite, cette politique n'aurait pas été plus justifiable. Ce qui est en cause ici, c'est le passage de l'autorité scientifique à l'action qui semble la continuer.

Le nazisme s'appuie sur une linguistique, une biologie, une anthropologie, dont certaines bases sont vérifiées, certaines controuvées (cf. notre ouvrage *Les idées politiques au XX^e siècle*, PUF, 1991, chap. II). Par exemple, le peuple aryen a certainement existé, mais il ne s'agissait pas d'une race. La thèse biologique de Darwin sur l'évolution des espèces par la mutation/sélection est peut-être exacte : le débat aujourd'hui même n'est pas clos sur la question. En tout cas, le nazisme s'appuie sur l'autorité de la biologie de l'époque pour justifier une sélection sociale. Puisque les espèces animales s'étaient pliées dans le passé à un tri naturel qui leur avait permis de se développer, les peuples devaient se plier à la domination du plus fort. On perçoit aussitôt le caractère fallacieux du glissement : car une chose est de décrire une histoire anthropologique, une autre de proposer un commandement social et moral. D'ailleurs Darwin lui-même avait bien distingué le fait et le droit, la science et la morale, en précisant que l'homme est justement cet animal qui pose des références au lieu de se contenter des faits : « Un être moral est celui qui peut se rappeler ses actions passées et apprécier leurs motifs, qui peut approuver les unes et désapprouver les autres. Le fait que l'homme est l'être unique auquel on puisse avec certitude reconnaître cette faculté, constitue la plus grande de toutes les distinctions qu'on puisse faire entre lui et les ani-

maux » (*La descendance de l'homme*, Complexe, 1981, II, p. 668).

Se fondant sur l'histoire de la sélection naturelle, et sur une anatomie aujourd'hui remise en cause selon laquelle le poids du cerveau révèle l'intelligence, et selon laquelle à cet égard il y aurait moins de différence entre le singe évolué et l'homme le plus sot qu'entre celui-ci et le génie, un courant d'idées puissant a pu ainsi légitimer à la fois le mépris pour certains hommes et la nécessité de leur destruction. Comme si la valeur de l'homme pouvait provenir de son aptitude à survivre, ou de la qualité de son intelligence.

En tout cas, l'autorité de ces sciences ou de ces pseudo-sciences, selon les cas et selon le mérite qu'on leur attribue, a suffi pour entraîner une génération dans un brouillard moral où les repères s'effondrent. Ce qui nous oblige à réfléchir sur les limites de l'autorité de la science en général et du scientifique en particulier. Cette réflexion trouve des applications tout à fait contemporaines, et significatives.

Sans doute l'autorité scientifique n'a-t-elle valeur que dans le domaine de la stricte connaissance. Mais toute connaissance incite à développer des techniques, et c'est ici qu'intervient la morale. Le *savoir* peut être objectif, certain et donc intolérant, s'imposer sans restriction. Le *faire* obéit à d'autres lois : il cherche non ce qui est, comme le savoir, mais ce qui est bien, s'entendant comme utile, confortable, meilleur en général pour l'homme. On ne saurait sans danger accepter aveuglément l'autorité de l'homme qui fait, même s'il est en même temps celui qui sait. Cet homme, s'il veut tromper, fera merveille en identifiant malhonnêtement les deux processus, qu'il faudrait séparer. Car son autorité ne vaut que pour le savoir. La biologie actuelle peut nous apprendre qu'il n'y a pas de différence qualitative entre les espèces

proches, puisqu'elle se trouve capable de fabriquer des chimères. Nous n'aurions pas, par contre, à la suivre aveuglément si, poursuivant son raisonnement dans un autre ordre, elle voulait nous convaincre de constituer une population de chimères à moitié humaines, sous le prétexte qu'il n'existe pas de différence qualitative, biologiquement, entre l'homme et le singe. Arrivé à ce point, l'autorité du scientifique ne vaudrait plus rien, mais plutôt l'autorité de la conscience morale, qui devra se poser la question suivante : comment traiterions-nous ces chimères d'hommes et de singes ? Faudra-t-il les installer dans des zoos ou leur donner une carte d'identité ? Et l'incertitude étant trop grave, ne vaudrait-il pas mieux refuser ce genre de « fabrication » ?

L'autorité idéologique

C'est d'une manière analogue, quoique non identique, que l'autorité idéologique asservit l'individu.

Ici les affirmations proférées par l'autorité valent encore pour absolues, même si elles ne sont pas objectives au sens de l'affirmation scientifique. Nous entendons par idéologie, selon l'acception devenue classique, une conception du monde structurée et achevée, donnant sens à l'existence dans toutes ses dimensions. A partir de l'autorité de quelques sciences qu'il avait d'ailleurs dénaturées à son avantage, le nazisme représentait une idéologie, ou conception du monde, prétendant répondre à toutes les questions morales, sociales, politiques, que les hommes peuvent se poser. C'est en s'affirmant sur le socle soi-disant scientifique du matérialisme dialectique que le léninisme devint une idéologie. Mais l'idéologie peut se former à partir d'une religion rendue englobante et par conséquent fanatique, comme il arriva à la religion chrétienne à

l'époque de l'Inquisition. Ici et là, un savoir considéré comme indiscutable s'impose dans son caractère sacré, finissant par terroriser les individus qu'au départ il prétendait servir.

L'autorité du savant repose sur les vérités qu'il énonce. La recherche de la vérité représente pour l'homme une finalité en soi. Celui qui dit le vrai, en principe se fait entendre. Pourtant, il peut arriver que le prestige du savant, ou de sa théorie, dure plus longtemps que la valeur de ses affirmations. Une théorie peut se révéler fausse. Mais l'habitude s'est prise de la considérer comme vraie. L'opinion des générations identifie le vrai à telle théorie, par préjugé. Aristote fut peut-être le plus grand philosophe de tous les temps. Mais, au fur et à mesure des progrès de la connaissance, sa physique et une partie de ses observations biologiques devaient se révéler fausses. Cependant, l'autorité d'Aristote était si grande que les découvertes nouvelles se heurtaient à elle sans l'ébrécher, comme le raconte Galilée avec humour :

« SAGREDO. — Je me trouvais un jour à Venise chez un médecin fort célèbre ; certains se réunissaient là pour leurs études, d'autres par curiosité : cette fois, nous venions voir une dissection qu'allait faire un anatomiste aussi savant que soigneux et expert. Il se trouve que ce jour-là on cherchait l'origine et le point de départ des nerfs ; on sait que, chez les médecins, une fameuse controverse oppose sur ce point les partisans de Galien et ceux d'Aristote. L'anatomiste montra que l'immense cep des nerfs part du cerveau, passe par la nuque pour s'étendre ensuite le long de l'épine dorsale et se ramifier dans le corps tout entier ; au cœur n'arrive qu'un seul fil très fin. Se tournant vers un gentilhomme qu'il savait être philosophe péripatéticien (à cause de sa présence, il avait mis un soin extraordinaire à tout dégager et à tout montrer), il lui demanda s'il était désormais convaincu que les nerfs provenaient bien du cerveau et non du cœur ; après un temps de réflexion, le philosophe répondit : Vous me l'avez fait voir si clairement et si sensiblement que, si le texte d'Aristote ne disait pas très clairement au contraire que les nerfs partent du cœur, je serais contraint de le reconnaître.

« SIMPLICIO. — Messieurs, sachez-le, cette dispute sur l'origine des nerfs est loin d'être tranchée et dépassée comme certains aiment à le penser.

« SAGREDO. — Elle ne le sera certainement jamais tant qu'il existera de tels contradicteurs ; et ce que vous dites ne diminue en rien l'extravagance de la réponse du péripatéticien : face à une expérience qui s'impose autant au sens, il ne présentait pas d'autres expériences ou arguments tirés d'Aristote, mais il ne recourait qu'à l'autorité, au pur et simple *ipse dixit* » (*Dialogue sur les deux grands systèmes du monde*, Le Seuil, 1992, Deuxième journée, 134).

Ici, Galilée plaide pour une remise en cause permanente de l'autorité scientifique, visant à garantir qu'elle profère bien la vérité à laquelle elle prétend. Car c'est la vérité elle-même qui peut contraindre au respect, et non l'auteur ou la théorie qui une fois ou à une époque, a dit le vrai. La situation ridicule rapportée par Sagredo, exprime un oubli de la recherche de la vérité comme finalité suprême du savoir, une sacralisation du savant ou de sa théorie par glissement de la valeur.

Sans doute peut-on mieux comprendre, à partir de cette anecdote, le phénomène de l'autorité idéologique, même si la science aristotélicienne ne fut en rien une idéologie.

Les disciples de l'idéologie obéissent apparemment comme des automates, incapables d'esprit critique ou de remise en cause. Rien ne saurait les convaincre de se détacher de ce qui les subjugue, pas même la réalité des faits — de même que dans le texte de Galilée l'observateur refuse de croire en sa propre observation —, pas même le crime moral — les exécutants nazis et communistes continuaient imperturbablement de tuer des innocents. Les textes des écrivains russes ont bien montré, de surcroît, à quel point l'idéologie avait convaincu ses victimes de se laisser elles-mêmes terroriser. Les soi-disant coupables des procès staliniens

sont forcés d'avouer des forfaits imaginaires, et au terme de leurs longues souffrances, les observateurs racontent que beaucoup d'entre eux continuent de louer le Parti qui les opprime, et de justifier ses crimes.

Il faut comprendre que l'idéologie a réussi à anéantir les volontés et à fasciner les intelligences au point de transformer des individus en esclaves, ce que signifie exactement le « lavage de cerveau » de la Chine communiste. Le dévoiement de l'autorité est ici presque total, parvenu à l'extrême. La doctrine fait peser un joug qui réussit à attirer la confiance, en dépit de tous les mauvais traitements, et même sans le bras armé de la violence — puisque les condamnés qui n'ont plus rien à craindre, ayant tout subi, continuent parfois de justifier l'autorité qui les étrangle.

Par là, l'autorité idéologique est dangereuse, davantage que l'autorité charismatique d'un seul homme, car elle ne meurt pas. Les équipes qui se succèdent au pouvoir la réinvestissent comme un habit empoisonné. Les hommes lucides sont immédiatement punis et écartés au prétexte de la folie, ce qui indique bien le caractère absolu, et prétendument objectif, de la doctrine : ses opposants sont livrés à l'hôpital psychiatrique.

Le culte de la personnalité

Le culte de la personnalité représente encore une autre forme de dénaturation de l'autorité par l'excès. Une personne se trouve divinisée, c'est-à-dire rendue plus grande que nature, et traitée comme telle. Le culte de la personnalité est une déviation et un excès de la reconnaissance du prestige et plus loin du charisme. Mais il peut arriver que la personne idolâtrée ne soit pas spécialement détentrice de charisme.

L'idole de chair est l'autorité personnifiée, au sens

où il serait vain de lui désobéir, puisqu'elle s'impose *a priori*. Probablement le culte de la personnalité constitue-t-il un moyen commode pour juguler une société, et l'on ne compte pas les exemples d'idoles au pouvoir, même au cours du seul XX^e siècle. Par exemple en Amérique du Sud, Eva Peron se fait adorer par les Argentins agenouillés sur son passage, au Paraguay, Stroessner devient « génial conducteur du destin national », « étoile lumineuse de la renaissance du pays » (cf. A. Comte, *Les dictateurs du XX^e siècle*, Laffont, 1984). Les cas sont légions de dirigeants paranoïaques, fascinés par leur propre mensonge, et régnant sur un peuple lui-même fasciné. Mais le cas Staline demeure unique en son genre, par l'ampleur des conséquences.

L'idole se trouve pour ainsi dire revêtue de l'absolu par un panégyrique permanent :

« L'encensement systématique inauguré à l'occasion du cinquantième anniversaire de Staline et prolongé depuis en un crescendo d'adulation, de vénération et d'adoration artificielles ne saurait se transcrire avec aucune encre. Et des citations n'en donnent qu'une idée très atténuée, car on ne peut en quelques lignes résumer des monceaux de littérature apologétique, ni reproduire les variations typographiques, ni l'illustrer de l'iconographie assortie. C'est l'incessante répétition des divers procédés qui façonne les cerveaux et peut déterminer un courant affectif dans les foules » (B. Souvarine, *Staline*, Ed. G. Lebovici, 1985, p. 478).

L'autorité devient totale, au sens où le chef parvient à se faire respecter, obéir, admirer, en dépit de la terreur. On peut penser que la terreur elle-même incite à des louanges de façade. Mais l'immense prose soviétique de la dissidence ne laisse aucun doute sur ce point : on avait réussi à faire croire aux Russes que Staline était un dieu, et les victimes elles-mêmes croyaient bien souvent que leur martyr résultait de la folie de l'entourage.

Le culte de la personnalité développe une autorité spécifique, dépourvue de la reconnaissance nécessaire à tout lien d'autorité, ou plutôt, pour laquelle la reconnaissance se trouve pour ainsi dire présupposée. La perfection du chef, et par conséquent l'abîme qui le sépare de celui qui obéit, rend impossible l'acte de reconnaissance, ou de légitimation. Car ce dernier suppose une certaine égalité entre les deux partenaires, plus profonde que la supériorité évidente du détenteur d'autorité. Pour reconnaître il faut être capable de juger et de jauger. Un insecte ne juge pas un dieu. Ici l'acceptation est donnée d'avance — ce qui explique en partie les abus auxquels l'autorité pourra se livrer —, évidente de soi par la différence abyssale entre les deux acteurs. Le chef est d'ailleurs habile à faire croire qu'il n'y a même pas acceptation, mais osmose. Obéir signifie faire son propre bien, même à son insu. Le sujet se trouve englobé dans la personne du chef qui décide pour lui et de lui.

Cette enflure extrême du despotisme éclairé, aboutissant à une monstruosité dans l'ordre humain, peut à cet égard être comprise hors l'autorité correctement définie. L'autorité absolue de l'idole ne reproduit même pas l'autorité divine, car le Dieu de l'Europe chrétienne laisse ouverte la liberté humaine. Elle invente une relation monstrueuse. Et dans la mesure où elle anéantit le sujet, on peut dire qu'elle supprime toute « relation », et ne peut plus s'appeler valablement une autorité.

La question de la servitude volontaire

Pourquoi les peuples acceptent-ils l'autorité? Quand il s'agit d'une autorité bienfaisante, il y a un intérêt à obéir, car l'ordre et la justice sont à ce prix. Mais on peut se demander par quel mécanisme mysté-

rieux certains peuples, à certaines époques, obéissent volontairement à une autorité qui les rabaisse et les écrase. Pourquoi, même, ils portent aux nues des chefs terroristes. Ce masochisme ne peut que rendre l'observateur perplexe. La question se pose depuis l'origine de la pensée politique européenne. Elle reçoit les réponses les plus diverses.

Dans l'Antiquité, la question de l'asservissement volontaire à une autorité contraignante et parfois mal-faisante, reçoit une réponse ethnique. Les Grecs repèrent l'asservissement politique chez les peuples asiatiques, leurs voisins. S'ils le repèrent, c'est parce qu'eux-mêmes ont inventé la liberté politique : si l'asservissement représentait une norme générale, il ne se différencierait pas et n'appellerait pas explication. Les Grecs, par le truchement de la démocratie, n'acceptent d'obéir qu'en vue de leur bien, ce bien englobant une certaine autonomie. Ils évincent l'autorité absolue. Ils ont mis en œuvre toute une réflexion autour des critères de la bonne autorité, de l'autorité politique acceptable. Pourquoi les peuples « barbares » — c'est-à-dire les « autres » — n'en font-ils pas autant ? L'explication d'Aristote est restée célèbre :

« Du fait que les barbares sont par le caractère naturellement plus portés à la servitude que les Héliènes, et les Asiatiques que les Européens, ils supportent le pouvoir despotique sans élever aucune plainte » (*Politique*, III, 14, 1285 a 19-22), et : « Les nations situées dans les régions froides, et particulièrement les nations européennes, sont pleines de courage, mais manquent plutôt d'intelligence et d'habileté technique ; c'est pourquoi, tout en vivant en nations relativement libres, elles sont incapables d'organisation politique et impuissantes à exercer la suprématie sur leurs voisins. Au contraire, les nations asiatiques sont intelligentes et d'esprit inventif, mais elles n'ont aucun courage, et c'est pourquoi elles vivent dans une sujétion et un esclavage continuels. Mais la race des Héliènes, occupant une position géographique intermédiaire, participe de manière semblable aux qualités des deux groupes de nations précédentes, car elle est et

courageuse et intelligente, et c'est la raison pour laquelle elle mène une existence libre sous d'excellentes institutions politiques » (*Politique*, VII, 7, 1327 b 22-35).

Ainsi, le phénomène d'asservissement volontaire, qui nous paraît étrange, proviendrait d'un caractère proprement ethnique. Ce qui permet déjà d'expliquer pourquoi il nous apparaît étrange : par notre nature, nous autres Occidentaux l'ignorons. Ce qui permet, davantage, de repousser l'explication, de la rendre inutile en fondant le phénomène dans une situation de nature, donc dans la pure facticité, dans le domaine de ce qui n'appelle pas justification.

Il y aurait deux sortes d'hommes, en tout cas en ce qui concerne le rapport à l'autorité. Cette hypothèse, peu acceptable pour l'esprit moderne, fit pourtant long feu. L'idée d'Aristote traversa les siècles. Nous en retrouvons un développement bien connu chez Montesquieu, qui tente d'approfondir encore l'explication en se demandant pourquoi les peuples orientaux expriment cette nature docile, et propose la célèbre théorie des climats. La température, avec toutes les conséquences qu'elle a sur la vie quotidienne, incite les peuples au courage ou à la lâcheté :

« Nous avons déjà dit que la grande chaleur énervait la force et le courage des hommes ; et qu'il y avait dans les climats froids une certaine force de corps et d'esprit qui rendait les hommes capables des actions longues, pénibles, grandes et hardies. Cela se remarque non seulement de nation à nation, mais encore dans le même pays, d'une partie à l'autre. Les peuples du nord de la Chine sont plus courageux que ceux du midi ; les peuples du midi de la Corée ne le sont pas tant que ceux du nord.

Il ne faut donc pas être étonné que la lâcheté des peuples des climats chauds les ait presque toujours rendus esclaves, et que le courage des peuples des cli-

mats froids les ait maintenus libres. C'est un effet qui dérive de sa cause naturelle » (*Esprit des Lois*, XVII, II). Comme l'asservissement volontaire provient de la lâcheté des peuples, l'Asie accepte le despotisme avec calme :

« La puissance doit toujours être despotique en Asie. Car si la servitude n'y était pas extrême, il se ferait d'abord un partage que la nature du pays ne peut pas souffrir.

« En Europe, le partage naturel forme plusieurs Etats d'une étendue médiocre, dans lesquels le gouvernement des lois n'est pas incompatible avec le maintien de l'Etat : au contraire, il y est si favorable que, sans elles, cet Etat tombe dans la décadence, et devient inférieur à tous les autres.

« C'est ce qui a formé un génie de liberté, qui rend chaque partie très difficile à être subjuguée et soumise à une force étrangère, autrement que par les lois et l'utilité de son commerce.

« Au contraire, il règne en Asie un esprit de servitude qui ne l'a jamais quittée, et dans toutes les histoires de ce pays, il n'est pas possible de trouver un seul trait qui marque une âme libre : on n'y verra jamais que l'héroïsme de la servitude » (*ibid.*, XVII, VIII).

On remarquera encore le caractère de fatalité qui s'attache, en toute logique, à ce type d'explication. Même si Montesquieu (dans le Livre XIV), fait observer que le bon législateur peut et doit lutter contre les vices dûs au climat, il n'en reste pas moins que la thèse ethnique ou climatique inclut la détermination certaine. On ne lutte pas contre la nature.

Bien que le XIX^e siècle ait remplacé la nature par l'histoire, laissant ainsi aux peuples asservis une chance de sortir un jour de leur état, nous n'avons pas pour autant abandonné la certitude intime de la détermination ethnique. Un exemple frappant se trouve dans l'opinion que les Occidentaux se font du peuple russe. Le marquis de Custine, qui à l'époque du voyage de Tocqueville en Amérique, se rend en Russie pour « y chercher des arguments contre le gouvernement représentatif », écrit un monumental ouvrage, *La*

Russie en 1839. Il s'interroge sur la raison de l'ampleur de l'autocratie tsariste, et en conclut à la servilité naturelle des sujets : « Je me demande encore si c'est le caractère de la nation qui fait l'autocratie, ou l'autocratie qui a fait le caractère russe (...). Il me semble cependant que l'influence est réciproque : ni le gouvernement russe ne se serait établi ailleurs qu'en Russie, ni les Russes ne seraient devenus ce qu'ils sont, sous un gouvernement différent de celui qu'ils ont » (Solin, 1990, I, p. 157). En tout cas, et quelque soit la cause, le fait est là :

« Peuple et gouvernement, ici tout est à l'unisson : les Russes ne renonceraient pas aux merveilles de volonté dont ils sont témoins, complices et victimes, quand il s'agirait de ressusciter tous les esclaves qu'elles ont coûté. Toutefois, ce qui me surprend, ce n'est pas qu'un homme, nourri dans l'idolâtrie de lui-même, un homme, qualifié de tout-puissant par soixante millions d'hommes ou de presque hommes, entreprenne et mette à fin de telles choses ; c'est que, parmi les voix qui racontent ces choses à la gloire de cet homme unique, pas une seule ne se sépare du chœur pour réclamer en faveur de l'humanité contre les miracles de l'autocratie. On peut dire des Russes, grands et petits, qu'ils sont ivres d'esclavage » (*ibid.*, p. 158).

On peut évidemment s'interroger sur l'opinion de Custine, qui demeure tout à fait discutable. Il n'en reste pas moins que cette opinion conserve droit de cité, un siècle et demi après. Une constatation s'impose : lorsque les événements mondiaux laissent apparaître une chance de liberté pour les peuples orientaux, par exemple en Russie en 1989-1990, ou en Chine au moment de Tien-An-Men, les Occidentaux expliquent l'asservissement par la folie des politiques de la puissance, ou par les aventures funestes de l'histoire. Mais dès que les événements viennent contredire les espoirs — retour de l'oppression en Chine après Tien-An-Men, montée des anciens communistes et du national-populisme en Russie aux élections de 1993 —, ils

retournent à leur ancienne opinion et arguent que ces peuples expriment un besoin naturel d'oppression. Et l'image réapparaît de l'éternel moujik, réclamant le fouet, et incapable à jamais d'assumer la liberté que laisse une autorité sous conditions.

En réalité, l'hypothèse ethnique d'Aristote, en dépit de son caractère désuet et de ses présupposés honteux, habite toujours nos pensées. Sans doute demeure-t-elle la seule explication que l'opinion trouve à disposition face à un phénomène incompréhensible.

Nul n'a si bien que La Boétie exprimé cette question, demeurée entière depuis vingt-cinq siècles. Dans cet étonnant discours, *De la servitude volontaire, ou Contr'Un*, écrit au milieu du XV^e siècle, le jeune humaniste définit ainsi la servitude volontaire : il ne s'agit ni de soumission à une contrainte violente, ni d'obéissance à une autorité légitimée, mais d'un entre-deux tragique : l'acceptation sans murmure d'une autorité absolue qui opprime sans rencontrer ni reconnaissance ni résistance. Par quel mystère cela peut-il exister :

« Mais o bon dieu, que peut estre cela ? comment dirons nous que cela s'appelle ? quel malheur est celui la ? quel vice ou plustost quel malheureux vice, voir un nombre infini de personnes, non pas obéir mais servir ; non pas estre gouvernés, mais tyrannisés, n'aians ni biens, ni parens, femmes ni enfans, ni leur vie mesme qui soit a eux, souffrir les pilleries, les paillardises, les cruautés, non pas d'une armée non pas d'un camp barbare contre lequel il faudroit despendre son sang et sa vie devant, mais d'un seul ; non pas d'un Hercule ny d'un Samson, mais d'un seul hommeau, et le plus souvent le plus lasche et femelin de la nation ; non pas accoustumé a la poudre des batailles, mais encore a grand peine au sable des tournois, non pas qui puisse par force commander aux hommes, mais tout empesché de servir vilement a la moindre femmelette » (Gallimard, 1993, p. 81).

La Boétie justifie son étonnement : l'autorité politique n'est pas naturelle comme l'autorité domestique, et par ailleurs, c'est la liberté qui est naturelle, non la soumission. Fils de son temps, l'auteur tient l'homme

pour autonome et responsable, doté de raison, et ce quelque soit sa condition. La servitude volontaire est donc contre nature, dans la mesure où la vision humaniste exalte la grandeur de l'homme universel, sans distinction d'ethnie ou de classe. La Boétie tente d'expliquer l'absurdité en question par les habitudes prises : un peuple comme un individu peut s'endormir dans l'oppression, y trouver une place confortable. Mais cette hypothèse ne suffit pas : comment l'homme saurait-il prendre une habitude contraire à la nature ? Le *Contr'Un* ne résout rien. Il demeure un cri d'inquiétude, essentiel dans la culture européenne, et rappelé dans les périodes d'oppression, comme ici par Simone Weil :

« La soumission du plus grand nombre au plus petit, ce fait fondamental de presque toute organisation sociale, n'a pas fini d'étonner tous ceux qui réfléchissent un peu. Nous voyons, dans la nature, les poids les plus lourds l'emporter sur les poids les moins lourds, les races les plus prolifiques étouffer les autres. Chez les hommes, ces rapports si clairs semblent renversés (...). Il y a près de quatre siècles, le jeune La Boétie, dans son *Contr'Un*, posait la question. Il n'y répondait pas. De quelles illustrations émouvantes pourrions-nous appuyer son petit livre, nous qui voyons aujourd'hui, dans un pays qui couvre le sixième du globe, un seul homme saigner toute une génération ! C'est quand sévit la mort que le miracle de l'obéissance éclate aux yeux. Que beaucoup d'hommes se soumettent à un seul par crainte d'être tués par lui, c'est assez étonnant ; mais qu'ils restent soumis au point de mourir sur son ordre, comment le comprendre ? Lorsque l'obéissance comporte au moins autant de risques que la rébellion, comment se maintient-elle ? » (*Oppression et liberté*, Gallimard, 1955, p. 186-187).

Le XX^e siècle ramène cette question au grand jour, parce qu'on y trouve sans doute le plus grave phénomène jamais observé d'obéissance passive à des autorités monstrueuses, et des citoyens « volontairement » asservis au terrorisme d'Etat. Il ne s'agit plus ici de se demander pourquoi d'autres peuples acceptent la ser-

vitute : nous sommes nous-mêmes victimes de la fascination, en dépit de notre culture humaniste, pétrie par la liberté (cf. à ce sujet G. Steiner, *Dans le château de Barbe-Bleue*, Gallimard, 1971). On pensera donc à une dégénérescence de cette culture, à un affaiblissement de l'esprit autonome qui avait appris à reconnaître l'autorité avant de s'y soumettre. Ainsi Thomas Mann décrit-il dans la jeunesse fasciste des personnalités anémiées :

« Les jeunes ignorent la culture dans son sens le plus élevé, le plus profond. Ils ignorent ce qu'est travailler à soi-même. Ils ne savent plus rien de la responsabilité individuelle, et trouvent toutes leurs commodités dans la vie collective. La vie collective comparée à la vie individuelle, est la sphère de la facilité, facilité qui va jusqu'aux pires abandons. Cette génération ne désire que prendre congé à jamais de son propre moi. Ce qu'elle veut, ce qu'elle aime, c'est l'ivresse (...). L'ivresse qui délivre du poids de la personnalité est une fin en soi. Les idéologies dont elle se réclame, comme l' "Etat", le "socialisme", ne lui sont nullement essentielles. Ce ne sont là que des prétextes. Le seul but, c'est l'ivresse : il faut se débarrasser de son propre moi, de sa propre pensée, ou, plus précisément, de la morale et de la raison en général. Il est vrai qu'il s'agit également de se délivrer de l'angoisse » (*Avertissement à l'Europe*, Gallimard, sans date, p. 30).

Réponse incomplète cependant : car elle ne vaut que pour la liberté européenne bâillonnée. Et par ailleurs, elle n'exhume pas vraiment le pourquoi de cette rupture qui engendre des esclaves. Si l'autorité dénaturée peut encore et toujours exister, c'est d'un processus incohérent.

L'autorité artificielle

Par ailleurs, le XX^e siècle a inventé une méthode moderne pour imposer l'autorité par des voies détournées : la propagande. Celle-ci visant l'anéantissement de la personnalité dont parlait Thomas Mann, et parvenant à fabriquer les situations dont s'indignait La

Boétie. La propagande réussit à imposer une autorité artificielle, c'est-à-dire dénuée de ses caractères essentiels : la supériorité du chef pour mener l'aventure commune en vue d'un bien repéré ensemble. Elle ne retient que la forme de la relation d'autorité et spécialement de l'autorité charismatique — la fascination d'un côté et le charisme de l'autre —, au détriment du contenu. Elle engendre des commandements funestes.

Gustave Le Bon, théoricien moderne de la propagande politique (*Psychologie des foules*, PUF, 1991), a montré comment la constitution d'un peuple en foule permettait l'avènement d'une autorité politique artificielle, fondée sur la technique de la persuasion et non sur la vérité de la reconnaissance.

Lorsqu'il se trouve dans une foule en action — qui est autre chose qu'une réunion accidentelle sur le même espace —, l'individu perd momentanément ses caractéristiques habituelles pour en exprimer d'autres. Pour Le Bon, ici la vie consciente s'efface pour laisser place à la vie inconsciente. D'une part, les pensées et les humeurs profondes, refoulées, reviennent à la surface. Ces pensées et ces humeurs surgissent des tréfonds de la culture commune à la foule. D'autre part, un nouveau comportement se fait jour, dû à la situation particulière de l'homme dans la foule : il se sent plus puissant, parce que participant d'une masse, et irresponsable, parce que le collectif est anonyme ; il devient influençable, parce que sa raison est écartée. Il se trouve donc à la merci du meneur de foule, qui peut désormais lui faire commettre des actes qu'individuellement il réprouverait ou considérerait comme déraisonnables.

Le meneur de foule, doté de charisme et de prestige, n'ignore pas ces observations. Généralement, et depuis les temps les plus reculés, il sent instinctivement de quelles facilités la foule est capable, et comment il peut

la conduire. Une réflexion moderne fait de lui un technicien de la psychologie des foules.

La théorie de la séduction s'appuie sur le sommeil de la raison :

« Lorsqu'il s'agit d'entraîner une foule pour un instant et de la déterminer à commettre un acte quelconque : piller un palais, se faire massacrer pour défendre une barricade, il faut agir sur elle par des suggestions rapides. La plus énergique est encore l'exemple. Il est alors nécessaire que la foule soit déjà préparée par certaines circonstances, et que celui qui veut l'entraîner possède la qualité que j'étudierai plus loin sous le nom de prestige.

« Quand il s'agit de faire pénétrer lentement des idées et des croyances dans l'esprit des foules — les théories sociales modernes, par exemple — les méthodes des meneurs sont différentes. Ils ont principalement recours aux trois procédés suivants : l'affirmation, la répétition, la contagion. L'action en est assez lente, mais les effets durables.

« L'affirmation pure et simple, dégagée de tout raisonnement et de toute preuve, constitue un sûr moyen de faire pénétrer une idée dans l'esprit des foules. Plus l'affirmation est concise, dépourvue de preuves et de démonstration, plus elle a d'autorité » (G. Le Bon, *op. cit.*, p. 73).

Les pages de *Mein Kampf* sur la propagande, expriment une connaissance intuitive et talentueuse de la psychologie des foules. Hitler brosse un portrait de l'homme de la foule paresseux, bardé de préjugés, dominé par son inconscient, affectif et passionné. On a l'impression en le lisant qu'il décrit sa proie, et c'est bien de cela qu'il s'agit. L'étonnant reste qu'il parvienne à définir une science de l'endoctrinement, à son usage personnel. D'ordinaire, on ne s'élève à la théorie qu'à la faveur de la distance. Le futur führer ne laisse rien au hasard. Il note tous les détails des résistances possibles et étudie au fur et à mesure comment les contourner, ou les détourner. Il profite de ses erreurs au lieu de les subir. Une réunion ratée lui apprend qu'il ne faut pas saisir la foule le matin, ni même l'après-midi, mais toujours le soir, quand l'attention

somnole. Il met à profit le grand nombre de réunions qu'il anime pour construire une véritable expérimentation, beaucoup plus fructueuse que la simple expérience de celui qui travaille longtemps, mais sans esprit scientifique, et ne retire à la fin que des intuitions fugaces.

Le but de la propagande étant, comme son nom l'indique, de « propager l'idée même chez un plus grand nombre d'hommes » (*Mein Kampf*, NEL, 1934, p. 575), le moyen obligé sera « l'affaiblissement du libre arbitre de l'homme » (*ibid.*, p. 472). Pour convaincre, il n'est pas possible de détruire les forces vives du raisonnement et de l'intelligence, mais on peut s'imposer au moment même — choisi, étudié —, où ces forces sommeillent. Le national-socialisme ne compte pas convaincre par la puissance de l'idée ni par sa vérité, mais par infraction, en se faisant passer clandestin dans les esprits. Hitler n'ignore pas ce qui éloigne de lui un grand nombre d'auditeurs : la violence de ses propos. Mais il ne devient pas pour autant démagogue au sens de celui qui fait du marketing politique : observant l'attente des foules pour leur servir ensuite exclusivement ce qu'elles attendent. Ceux dont il ne peut emporter l'adhésion — convaincus par la teneur de ses propos, mais n'en supportant pas la violence, il les conserve en réserve, sachant qu'ils constituent les limes de son empire idéologique et verbeux, et qu'ils se rallieront, le moment venu. Ainsi l'organisation — le parti — relaie la propagande, lui assure une base arrière pour gommer les aléas de la parole. L'auteur de *Mein Kampf* est un maître-chanteur qui saisit chaque catégorie à son niveau et sur son terrain. Il ignore la société, mais devient grand connaisseur de la masse. Nouveau type de politique, il s'impose à des esprits préalablement endormis, réduits, fascinés.

Ainsi, l'autorité peut s'imposer par tromperie, et

séduire en vue de l'absurde, du mal, du faux. Elle devient alors une puissance dépravée, et par là, dangereuse.

L'expérience de ces dangers peut nous permettre de réfléchir utilement sur les barrières à élever pour éviter les dérives de l'autorité.

Sans doute le développement, dans une société, de véritables relations d'autorité, suppose-t-il l'apprentissage de l'esprit critique, et la liberté de l'esprit. Les Français prétendent que le peuple allemand est mou-tonnier et servile, ce qui traduit un stéréotype intéressant pour la psychologie des Français mais guère pour celle des Allemands. En tout cas, on peut penser que n'importe quel peuple rendu docile par les circonstances, n'importe quel peuple à la raison molle, se trouve capable d'obéir à l'autorité la plus malfaisante.

L'autorité doit toujours correspondre à une reconnaissance réfléchie, sauf à devenir une imposture. Cette reconnaissance réfléchie implique la liberté d'esprit : même si le langage de l'autorité plaît, il s'agit de dépasser l'émotion. Et même de dépasser les arguments. L'esprit libre est celui qui se trouve capable de lutter, au premier chef, contre les mensonges de son propre camp.

Mais cette capacité réclame au moins deux conditions, de nature différente.

La première concerne la possibilité de prendre distance face à l'existence quotidienne, ce qui apparaît très exigeant si la vie quotidienne est difficile. Un peuple exaspéré par la faim et l'insécurité est-il aussi apte qu'un autre à douter des promesses du meneur de foule ? Les Russes de 1993 peuvent-ils échapper à la faconde inquiétante de Jirinovski ? L'homme aux abois réfléchit moins, et les dictatures, qui au début sont presque toujours populaires, s'imposent bien souvent

à la faveur d'une situation de détresse, qui mine les défenses de la raison.

La deuxième condition concerne l'amplitude de la conscience morale : il faut des normes éthiques, au-delà de l'intelligence, pour juger l'autorité. Et sans doute l'exil des références fut-il l'une des raisons les plus profondes de l'acceptation du nazisme en Allemagne et de l'eugénisme dans les pays occidentaux en général, les deux phénomènes demeurant liés.

Les déviances de l'autorité nous rappellent que l'homme sans méfiance court à sa perte. Goya avait intitulé ainsi l'un de ses dessins : « Le sommeil de la raison engendre des monstres. »

Chapitre V

LA CONTRAINTE SOCIALE OU L'AUTORITÉ OCCULTE

Il existe une forme d'autorité qui ne se dit pas, parfois même ne se sait pas. C'est la forme d'autorité exercée par la contrainte sociale.

Chaque individu vit dans une société qui comporte plusieurs cercles emboîtés ou complémentaires : famille, quartier, associations, groupes professionnels, nation. Des idées passent dans ces groupes, s'y répandent, s'y développent. Certaines dominent, au sens où elles se trouvent largement répétées, et correspondent à des comportements qu'elles justifient et qui en retour les justifient par leur persistance. Bernanos disait que « les mots font du vent, et le vent pousse le monde ». Les affirmations qui se prononcent ici et là, surtout quand elles se prononcent avec vigueur et d'un air d'évidence, influencent plus ou moins facilement les individus qui les entendent. Une société n'est pas composée d'inventeurs de théories, ni d'originaux, lesquels représentent plutôt l'exception. Chacun subit plus qu'il ne maîtrise l'influence de l'opinion et des opinions.

Comment comprendre la force des affirmations véhiculées sans presque qu'on y prenne garde ? Comment une affirmation peut-elle acquérir et conserver du prestige, jouant dès lors le rôle d'un détenteur d'autorité ? Les opinions dominantes émanent de la bouche d'ins-

tances qui ne peuvent pas forcément prétendre à une autorité officielle ni institutionnelle. Mais il peut arriver que le nombre finisse par faire loi. Il arrive encore que les opinions dominantes émanent de personnages dont rien ne garantit la raison ou la sagesse, mais que la distribution des fonctions sociales a placés à l'endroit même où ils peuvent être écoutés.

L'opinion porteuse d'autorité passe ainsi par des acteurs, mais dont la multiplicité empêche qu'on les nomme. Il peut s'agir d'écrivains connus ou de personnalités du monde de la politique ou des affaires. Et surtout, d'acteurs du monde médiatique, que l'on croit volontiers porteurs de raison parce que leur visage ou leur voix sont repérables et connus. Il y aurait beaucoup à dire sur la manière dont notre contemporain lie la fréquence de la parole avec la véracité de la parole. Sur son habitude à identifier celui qui apparaît souvent, avec celui qui doit avoir raison. On observe là un brouillage du connu et du reconnu, ou, si l'on préfère, des deux sens différents du « reconnu ». Notre contemporain a tendance à « reconnaître », au sens d'accepter, d'avaliser, de cautionner, celui que tout simplement il connaît, ou qu'il « reconnaît » au sens de repérer. Comme si la fréquence de l'apparition sur les écrans était tout bonnement un indice de la justesse d'appréciation et de la sagesse du jugement. Cette identification révèle le trait le plus significatif de la « civilisation médiatique », qui ne signifie pas seulement que tout s'expose, se sait et s'étale, mais qu'une pensée ne peut acquérir d'autorité si elle ne s'expose pas, et que corrélativement, confiance est donnée seulement à ce qui s'expose. Plus loin, il faut sans doute voir là l'expression d'une époque privée de références objectives, dès lors livrée, pour juger, à l'influence de ce qui se clame. L'individualisme n'engendre pas, quoiqu'on croie, des citoyens sans référents, mais des

citoyens abandonnés aux opinions les plus connues, et les plus répétées. Les détenteurs des opinions prestigieuses, des opinions qui font autorité, sont en général, ici, les maîtres de l'écran ou des ondes, soit que leur seul talent ait consisté à trouver leur place à l'écran, soit qu'ayant un message à délivrer, ils parviennent à le délivrer sur les écrans. Le caractère atomisé de la société moderne, où la place de village a disparu, permet naturellement cette nouvelle diffusion des influences.

Il reste que l'individu, pour des raisons qui peuvent paraître mystérieuses, se soumet assez facilement à la domination des pensées répétées. Cela ne signifie pas qu'un pays tout entier se repose sur l'opinion des détenteurs des médias. Des distorsions extrêmes existent entre l'opinion de ce que l'on appelle « le pays profond », et celle qui s'exprime sur les écrans. Chacun sait bien qu'il y a un abîme entre la manière de voir des habitants de n'importe quel village français, et celle des journalistes de n'importe quelle chaîne de télévision. Chacun sait, par exemple, qu'un référendum sur la peine de mort n'aurait pas permis sa suppression. Mais l'essentiel n'est pas là. Il est de fait que l'opinion contraire à celle qui se répète au grand jour, n'ose pas se dire ni s'assumer comme telle. L'opinion répétée exerce une sorte de contrainte très étrange, où l'on repère une autorité occulte, et d'autant plus dangereuse qu'elle est occulte, c'est-à-dire sans détenteur personnifié, sans catéchisme officiel, par conséquent sans justification réelle, et sans prise sur la critique.

Les meneurs de foule affirmaient que les hommes ne sont rien d'autre que des moutons, aptes seulement à suivre celui qui les domine. Il leur fallait ce mépris pour mener à bien leurs entreprises. Même si cette affirmation doit être considérablement nuancée, et, fort heureusement, contredite par un certain nombre

d'expériences historiques, il n'en reste pas moins que le conformisme domine toute société vivante. La mode vestimentaire n'est rien. La mode des idées vaut pour un autre vêtement, que l'on endosse avec soulagement pour ressembler aux autres. Il n'y a rien de plus douloureux pour un individu, surtout s'il est jeune, que de ne pas penser comme les autres. Naturellement, certains font profession de non-conformisme, et se font une habitude de penser autrement, faute parfois de pouvoir se payer d'autres motifs de gloire. Il y a une vanité dans l'anticonformisme, qui n'a aucune raison d'ailleurs de correspondre davantage à une vérité que le conformisme, puisqu'il ne recherche pas non plus la vérité, mais une certaine relation aux autres. Dans l'ensemble pourtant, les individus n'aspirent qu'à penser comme tout le monde. Ils craignent de se trouver en minorité, et à plus forte raison, seuls, dans une discussion. Ils se trouvent diminués de devoir s'opposer. Cela tient au fait que le lien social est puissant, et structurant. Nul ne tient à se défaire des communautés où il s'abrite, car il leur est redevable de son existence même, et son destin est toujours lié à d'autres. Cela tient corrélativement au fait que nul n'appartient à une communauté — famille, bande, groupe spécifique —, s'il n'y est reconnu. Naturellement, l'appartenance s'officialise par les liens de sang, d'amitié, de structure, de projets communs. Mais tous ces liens, quoique objectifs et révélateurs, ne sont rien au regard de la reconnaissance. Si un individu se sent tenu pour étrange ou, au pire, tenu pour rien, c'est-à-dire méprisé, par ses communautés, il s'en écarte aussitôt, même s'il en reste membre. Il s'en écarte symboliquement, ce qui s'exprime par la détresse intérieure. Plus loin, cette appartenance se concrétise par un accord et par une ressemblance. On se sent membre quand on marche d'un même pas. Disons qu'il est beaucoup plus

facile d'intégrer celui qui ressemble que celui qui ose exprimer ou manifester sa différence, d'intégrer l'identique ou le semblable, que l' « autre », et nous le percevons clairement à travers les problèmes de l'exclusion.

Aussi l'individu, dans la crainte de perdre cette appartenance et cette complicité dont il a absolument besoin pour exister, préfère-t-il s'il le faut abandonner une partie de son jugement. Il se tait, tente de se persuader de la véracité de l'opinion commune, et surtout, agit comme les autres, pour éviter d'être, comme on dit, montré du doigt, c'est-à-dire isolé.

La crainte de l'isolement explique la force des opinions répétées, et quand une contrainte sociale cherche à s'exercer, elle le fait par la menace de l'isolement. En brandissant l'exclusion, il est facile d'imposer une autorité occulte.

La conséquence est que l'autorité occulte utilisera ici deux moyens conjoints : l'ironie et l'ostracisme, qui ne sont que les deux dérivés du processus d'isolement. Pour reprendre les exemples précédents, il suffit de regarder avec quel mépris a été traitée dans la presse l'opinion d'un public qui remettait en question la suppression de la peine de mort. L'opinion de la « France profonde » — expression d'ailleurs elle-même rendue péjorative —, a été en cette occasion non pas discutée d'égale à égale, mais ridiculisée aussitôt son surgissement : traitée de rétrograde et de moyenâgeuse, c'est-à-dire identifiée à ce qu'il faut considérer comme pire selon l'idéologie régnante. Par le jeu de ce mépris diffusé partout, l'individu non conforme, qui dans ce cas représente probablement une majorité, mais sans voix, rapidement se tait par crainte de sortir d'une communauté essentielle : la communauté des pensées. Et l'opinion régnante crie au populisme dès qu'un gouvernant décide d'écouter une opinion majoritaire, mais contraire à l'idéologie à la mode. Ceci laisse com-

prendre que si une majorité peut exercer une forte contrainte intellectuelle et sociale sur une minorité, il peut fort bien arriver que ce soit le contraire. Une opinion pèse si elle se manifeste avec force, et non seulement si elle est partagée.

L'ostracisme comme sanction sociale

L'ironie, bien différente de l'humour qui prend distance par rapport aux réalités pénibles ou graves, creuse la distance entre le groupe et l'individu dont on se moque. Le mépris consiste à tenir pour rien, l'ironie, à tenir pour ridicule, c'est-à-dire dérisoire, objet de rire, passant au second ordre. On rit du dérisoire qui se prend pour grave. L'individu ridicule prétend, lors qu'il n'est pas ; prétend penser, lors que sa pensée ne vaut pas l'examen. L'ironie est une mise à l'écart, une sommation à quitter un cercle, un groupe, une communauté de gens sérieux. On dit que le ridicule tue. Le mot sonne juste. C'est une mise à mort symbolique, mais éclatante. La victime a perdu une partie de sa dignité, c'est-à-dire de la reconnaissance des autres.

L'importance de l'autorité sociale se révèle dans son histoire. Il arrive dans les sociétés modernes, à forte structure juridique, que l'opinion répétée agisse contre les lois et finisse par les contredire, utilisant l'arme de l'ironie. Peut-être les sociétés de l'Est ont-elles gagné par le rire le combat contre le communisme. On sait l'importance des plaisanteries contre le pouvoir dans ces pays, avant 1989. Sans doute ces plaisanteries servaient-elles d'exutoire au tragique de la vie, comme on l'a dit. Mais probablement jouaient-elles un second rôle, non moins important : en ridiculisant à ce point, avec finesse et inlassablement, les sbires zélés du régime, elles contribuaient à saper leurs défenses, à les priver de légitimations, et finalement, à les écarter, à

les marginaliser, à leur donner envie enfin de rejoindre les communautés de la reconnaissance.

Historiquement, il y eut des sociétés où l'autorité sociale représentait le seul garde-fou contre les écarts, à défaut d'une autorité politique, là inexistante. L'ostracisme social peut représenter une punition véritable, et l'ironie, faire office de guillotine : où l'on voit qu'elle tue vraiment.

Les anciens Esquimaux n'avaient pas de chefs, et ignoraient le pouvoir d'un gouvernement. Par exemple, la tribu canadienne des Caribou (cf. G. van den Steenhoven, *The Eskimos, Gouvernés et gouvernants, Recueils de la société Jean Bodin*, 1969) ignorait les structures d'organisation politique et même les lois au sens strict. Elle était structurée par des coutumes. Comment dès lors, en l'absence d'une instance — gouvernement, ou simplement assemblée constituée — capable de décréter une sanction, les récalcitrants à la coutume pouvaient-ils être punis ? On peut imaginer des sanctions individuelles, à l'égal de ce qui se passe dans l'état de nature « décrit » par nos philosophes. Mais les Esquimaux haïssaient la violence, et la guerre leur était inconnue, au point que toute attaque venue de l'extérieur se soldait soit par un pacte de coexistence soit par le départ de la tribu qui cherchait des pénates ailleurs. La sanction des mauvais sujets revêtait donc les formes de l'ironie.

Si un homme se comportait mal, transgressait les coutumes, commettait un meurtre, il était éloigné, marginalisé par l'opinion, à des degrés de plus en plus éloquents selon l'importance de la déviance. S'il s'agissait d'éloigner un récalcitrant, la force pour ce faire était remplacée par l'ironie. Le déviant était d'abord négligé, laissé dans l'indifférence, puis moqué, et ridiculisé jusqu'à l'insupportable.

Ce cas extrême marque bien la force de la pression

sociale, qui, même sans utiliser la violence, parvient à contraindre un individu en le menaçant d'ostracisme. L'ostracisme fut d'ailleurs dans l'ancienne société grecque la punition par excellence, plus éloquente que la peine de mort, puisqu'employée contre l'ennemi numéro un : le tyran virtuel. D'une manière générale, le tyran, personnage odieux, subit l'ironie, au pouvoir comme en exil. C'est d'ailleurs de l'ironie qu'il a peur, et les écrivains décrivent son irrémédiable solitude, qui le laisse aux marges de l'existence humaine. Denys de Syracuse se croyait poète, et déclamait de si mauvais vers que ses sujets en mouraient de rire. Plus tard, exilé à Corinthe, il y devint maître d'école, et les commentateurs racontent qu'il fut alors la risée des enfants et des prostituées de la ville. Ce qui signifie que son destin se résumait dans l'exclusion.

L'ironie et l'ostracisme appellent la honte. Chacun craint que l'on rie de lui parce qu'il a peur de sa propre honte, et ceci est plus vrai encore chez la jeunesse. La honte, qui manifeste un sentiment de dégoût et de rejet de soi, provient d'une conscience rabaissée. Celui qui subit la contrainte sociale se trouve ravalé parce qu'indigne de participer à un jeu et à un rite communs. Il existe moins, en quelque sorte, comme si l'appartenance à ce qui représente pour lui l'humanité — le groupe en général —, le révélait à sa propre humanité. Le sentiment de dignité, autrement dit, ce qui importe le plus pour un homme, dépend de phénomènes comparativement mineurs : le regard des autres, et le jugement des autres, même si ces autres sont injustes ou malfaisants. Le sentiment de dignité, qui fort heureusement n'est pas la dignité elle-même, dépend d'une position dans la société. Bien des comportements humains se comprennent par le besoin d'exister, non pas pour soi, mais sous les regards extérieurs.

La contrainte morale-sociale

Le surmoi freudien se décrit comme une autorité sociale et morale, dominant l'individu à son insu. L'individu intègre les normes en usage, à ce point qu'il s'identifie à elles, et se trouve honteux s'il s'en écarte, même si aucune instance représentative ne le montre du doigt. Autrement dit, il intériorise la norme, la faute et même la punition, puisqu'il se punit lui-même en cas de faute. Il devient en lui-même le procureur et l'accusé. D'où l'explication des maladies mentales par cette contradiction intérieure.

A l'époque de Freud, l'autorité sociale exprimait et inculquait les valeurs du christianisme du XIX^e siècle. Elle était représentée par les clercs et les classes dominantes de la société du temps. Pour autant la disparition de l'autorité des clercs et de l'autorité d'une classe dominante, aujourd'hui sans grand impact, ne signifie pas la suppression de l'autorité sociale. Celle-ci peut s'exercer par l'intermédiaire de n'importe quelle pensée dominante, et véhiculer n'importe quelle idéologie. L'essentiel étant qu'elle parvienne à créer un phénomène de *mode*, et ainsi, à marginaliser les opposants.

Par phénomène de mode, il faut entendre ici un processus du même type mais beaucoup plus profond que celui de la mode vestimentaire. Créer une mode de la pensée et plus loin, du comportement, consiste à convaincre les esprits de l'identification de cette pensée avec les valeurs reconnues par tous dans l'état présent des choses. Cette identification s'opère par la répétition et le martèlement, lesquels s'obtiennent par toutes formes de propagande — politique et gouvernementale, médiatique, ou autres. Les théoriciens de la psychologie des foules disaient à juste titre qu'il est plus efficace de répéter indéfiniment que de démontrer : cela s'avère vrai aussi bien de la part d'une idéologie offi-

cielle émanée du pouvoir, que de la part d'une idéologie diffusée par les écrans et la presse.

Les artisans de la persuasion, qu'ils soient des gouvernants détenteurs d'un projet ou d'un programme, ou des citoyens détenteurs de parole mais pas toujours conscients de véhiculer une idéologie, connaissent ou en tout cas savent d'intuition les valeurs motrices ou consensuelles à l'œuvre dans la société présente. Ces valeurs dominantes changent selon l'époque. Dans l'Allemagne nazie, nul n'aurait voulu manquer de virilité, de courage, d'esprit de résistance contre les fléaux repérés de la faiblesse et de la décadence. Dans la France contemporaine chacun veut être « moderne », c'est-à-dire d'esprit ouvert, impropre à l'exclusion, tolérant face à toutes les expériences. L'autorité sociale, ici diffuse et médiatique, là conceptualisée et institutionnelle, ressassé une idéologie donnée pour capable de concrétiser ces valeurs de références. Ainsi, celui qui tenterait de la récuser apparaîtrait ici réactionnaire, hostile au progrès, intolérant, aigri, renfermé ; et là, faible, lâche, manquant de caractère, décadent. Il se verrait dans les deux cas rejeté, abandonné sur les bords, voire considéré comme un imbécile ou un renégat.

L'autorité sociale, en dépit de sa présence discrète et souvent ignorée, pèse, suggestionne, endoctrine, qu'il s'agisse des pensées ou des comportements.

La naissance du barbare

La question a été souvent évoquée de savoir comment un homme devient tortionnaire. Nous avons appris de l'étude minutieuse des événements du siècle, que les tortionnaires ne sont pas des hommes différents. Nous aurions voulu les découvrir nantis de caractères spécifiques, voire de gènes bien à eux, comme certaines théories sociologiques et biologiques avaient cru le démon-

trer. Il aurait alors été facile, et justifié, de repérer puis d'écarter les bourreaux virtuels. Nous n'avons pas eu ce soulagement. Toute l'histoire du nazisme et du communisme montre abondamment que les bourreaux ressemblaient à chacun d'entre nous. Ils étaient au départ des citoyens paisibles, ni plus ni moins propres à la méchanceté que d'autres, bons pères de famille et époux convenables. La question se pose, inquiétante, de savoir comment une transformation pareille a pu s'accomplir. Question qui revient à se demander comment éviter dans l'avenir le retour d'une sorte de fascination pour le meurtre, laquelle pourrait, finalement, saisir n'importe lequel d'entre nous.

Il est clair que cette question appelle deux réflexions dans deux domaines distincts : celui de la nature de l'idéologie terrorisante, et celui de la psychologie de l'individu qui obéit à l'idéologie. Autrement dit, on peut se demander comment un système de pensée peut commander un génocide. On peut aussi se demander comment des individus normalement constitués acceptent d'en devenir les exécutants. En ce qui concerne le premier point, nous apercevons aujourd'hui, avec le recul, de quelles manières des idéologies ont pu assassiner, par un déplacement de la caractérisation de l'homme. La barrière entre l'homme et l'animal, qui commandait de respecter le premier pour lui-même, a glissé pour s'établir entre certains hommes et d'autres hommes considérés comme des sous-hommes (cf. notre ouvrage sur *Les idées politiques au XX^e siècle*, PUF, 1991, chapitre sur l'État raciste). Mais c'est le deuxième point qui ici nous préoccupe davantage.

La réflexion présente se trouve plutôt concernée par le problème de l'obéissance à l'idéologie assassine. Evidemment, les deux problèmes demeurent liés. Car un individu obéira plus facilement à une idéologie marquant une différence qualitative entre deux groupes

d'hommes — les juifs et les non juifs, les noirs et les blancs, les bourgeois et les prolétaires —, si son esprit privé de repères moraux ou religieux accepte cette différence qualitative. Toute idéologie se développe sur un terreau propice. Pourtant, n'importe quel individu, idéologue ou non, lorsqu'il se trouve en face du meurtre réel à accomplir, a bien le sentiment de l'ignominie. Car la conscience morale existe bien comme intuition du bien et du mal, et ici, plus précisément, comme intuition certaine de la dignité humaine. Un homme qu'on institue bourreau commence par s'indigner. Les bourreaux nazis — pour les communistes, nous n'avons pas exhumé les archives, et la sociologie occidentale ne s'y intéresse guère —, peu à peu obéissaient et finissaient par « travailler » dans l'indifférence. C'est bien cette transformation qui nous pose un problème insurmontable. Nous nous trouvons, ici encore, en face d'une autorité, mais différente de l'autorité scientifique qui obtient l'obéissance par le caractère objectif de ses ordres — même si ces deux autorités peuvent se superposer. Il s'agit d'une autorité sociale, pesant sur l'individu par la menace de la marginalisation et de l'exclusion.

La philosophe Simone Weil a fourni une explication dans ses réflexions sur ce qu'elle nomme le phénomène de la barbarie. L'individu vit dans un groupe, d'où il tire l'essentiel et le meilleur de son existence. Ceci est probablement encore plus vrai quand il s'agit d'un groupe réuni autour de convictions communes, d'une commune action de combat, voire d'une espérance partagée de régénération sociale. Dans le groupe se tissent des amitiés profondes et signifiantes. Aussi l'individu se trouve-t-il prêt à renoncer à tout pour y conserver sa place. On peut dire que l'autorité sociale du groupe détient un pouvoir de contrainte supérieur à n'importe quelle terreur. L'individu est fasciné par

cette autorité de la même façon qu'il peut être fasciné par un homme au charisme ou au prestige avérés.

On s'aperçoit ici — conséquence inquiétante — que l'homme identifie facilement le bien à ce que l'autorité sociale considère comme un bien. Si l'autorité sociale s'exprime par des lois, l'individu comprendra que le légal est moral. Si elle s'exprime par l'opinion, l'individu comprendra que l'opinion repérée indique la voie du bien. Il faut croire qu'Antigone raconte non pas l'humanité ordinaire, mais l'héroïsme humain. L'époque contemporaine peut d'ailleurs comprendre facilement ce phénomène d'identification du bien et de l'autorité sociale : car de quel lieu l'individu contemporain pourrait-il juger l'autorité sociale, s'il ne possède plus de références extérieures ni aucune idée d'un bien objectif? Quel autre « bien » saurait surplomber l'autorité sociale, la peser et la remettre en cause? Et quel autre « bien » détiendrait suffisamment de force pour convaincre un individu de braver en son nom la menace d'ostracisme? Si Antigone est devenue si rare, ce n'est pas que la capacité d'héroïsme disparaisse, c'est qu'aucun promontoire ne rivalise avec celui de l'autorité sociale. Au moment où nous nous définissons par l'individualisme, nous n'avons jamais été si liés aux opinions régnautes.

La conscience morale, faculté dont l'importance se révèle par les monstruosité commises en son absence, apparaît alors comme une faculté à la fois essentielle et chétive. Porteuse de toutes les garanties dont les hommes ont besoin pour être traités comme tels, elle demeure cependant dépendante de phénomènes comparativement dérisoires : le besoin d'appartenance au groupe, la crainte de l'ironie, le besoin de reconnaissance. Il s'agit d'un trésor frêle, parce qu'infiniment conditionné par d'instables choses, qui ne lui arrivent pas aux chevilles.

Chapitre VI

PSYCHOLOGIE DE L'AUTORITÉ

Nous avons vu que l'autorité indique une relation spécifique, laquelle n'est pas une relation d'amitié, puisqu'elle suppose une inégalité, même si celle-ci ne joue que dans un domaine précis, et n'engage pas l'existence dans son entier. Nous nous trouvons donc devant un rapport hiérarchique. Si nous nous en tenons à l'autorité « normale », excluant les cas de dénaturation ou d'excès, il est intéressant d'évoquer la psychologie particulière du détenteur d'autorité et en face, de celui qui obéit. Cette supériorité sans force et *a fortiori* sans violence, agissant en principe en vue d'un bien réciproque mais surtout en vue du bien de celui qui obéit, recèle des dispositions spécifiques.

L'autoritaire

Il faut préciser tout d'abord que l'homme d'autorité n'a rien de commun avec celui que nous appelons un homme autoritaire, sauf une relation lointaine due à la dérive du langage. Probablement même l'autoritaire peut-il se définir comme celui qui désirerait être doté d'autorité, mais n'y parvient pas. Ce qui prouve bien à quel point l'autorité ne se décrète pas, mais fait partie

des qualités innées, et requiert par ailleurs quelques vertus, au sens de dispositions au bien, ou capacités, qui susciteront la reconnaissance. La description de l'autoritaire peut nous faire comprendre ce que ne doit pas être l'autorité, si du moins elle veut être efficace, puisqu'il s'agit là d'un comportement parodique, empruntant les formes de la disposition qui nous occupe, mais en les singeant, et dans l'ignorance de l'essentiel.

E. Mounier (*Traité du caractère*, Le Seuil, 1946, p. 526-527), nous laisse un beau portrait du caractère autoritaire :

« Aussi bien ne faut-il pas confondre la vocation de chef et le goût de commander. La première conduit à une situation difficile et sans repos, parfois sans lustre. Le second est un goût des faibles pour une condition facile où la parole les dispense de l'action, où l'autorité multiplie les moyens mis au service de leurs caprices, où ils font faire aux autres ce que sinon ils auraient à faire eux-mêmes, et dont ils escomptent des égards et des hommages que leur faiblesse ne saurait obtenir sans cette intimidation frauduleuse. Eu égard à l'obéissance et au commandement, la conduite de domination et la conduite de soumission sont deux figurations symétriques. (...) L'autoritarisme est, lui aussi, une fausse énergie de faible. Il se situe généralement aux frontières de la névrose, et il alterne souvent dans la même famille avec les maladies du scrupule. On dit justement de l'autoritaire qu'il est, contre les apparences, un aboulique social. Il l'avoue parfois en se faisant l'exécutant d'une volonté plus forte ou plus considérée que la sienne. C'est ce que Pierre Janet appelle, sans vouloir jeter le discrédit sur un corps respectable, la "conduite de sous-officier". On n'est rien, mais on a un grand patron ou un grand allié et, au nom de cette consécration, on se rend exécration à ceux que l'on domine. Les époques troubles révèlent par milliers ces médiocres, avides à la fois de soumettre leur médiocrité à une puissance qui la grandisse et de l'oublier dans quelque tyrannie subalterne. L'autoritaire souffre d'un sentiment permanent d'incomplétude qu'il a besoin de compenser sans cesse. A la limite, l'initiative d'autrui lui cause une souffrance intolérable, il la ressent à la fois comme une menace et comme une sorte de vol fait à sa propre initiative. Cette impression qu'il n'analyse pas est à base d'angoisse et de sentiments d'emprise.

Elle suscite en lui une impulsion à s'emparer de cette activité insolente. Aussi va-t-il exiger autour de lui un conformisme absolu à ses propres conduites. S'il bavarde, tout le monde doit être animé, s'il ne dort pas, tout le monde doit être debout. La moindre spontanéité de la part d'autrui le jette au désarroi. Il est au surplus, comme l'a montré L. Dupuis, un irritable : sa réaction à ce désarroi pourrait être aussi bien une imitation passive d'autrui ; il réagit, lui, par une pulsion colérique et destructive. Le vrai chef crée, développe, amplifie ; lui rapetisse ce qu'il touche ; tout, autour de lui, tend à la parcimonie, à la méticulosité, au méthodisme. »

A contrario : rien de mesquin ni de narcissique chez le véritable chef. Il n'agit pas pour se grandir, en tout cas la stature qu'il va acquérir par l'autorité ne revêtira qu'un aspect de conséquence, et ce n'est jamais un but. Il n'en a pas besoin, car il n'est pas affligé d'un quelconque complexe d'infériorité, comme l'autoritaire. Il ne se nourrit pas soi-même en agissant, mais nourrit ses rêves et ses projets : il accomplit une œuvre, c'est-à-dire, une version de la transformation du monde. Cette œuvre sera collective, parce qu'il entraîne avec lui ceux qui acceptent de le suivre, non en le regardant, mais en regardant les contours du projet commun. Aussi, si l'homme d'autorité devient, ce qui est souvent le cas, difficile et exigeant avec son entourage dans le cadre de l'existence quotidienne, ce n'est pas parce qu'il demeure englué dans le quotidien, mais au contraire parce que le projet tient tout l'espace et dévore le quotidien. Non pas pointilleux, mais au contraire agacé des détails parce que obsédé par une vision lointaine ou plus vaste : tel il apparaît dans son indifférence au plus proche, dans son mépris de la nécessité triviale. C'est parce qu'il se sent suffisamment grand qu'il peut voir plus grand encore, et entraîner ses disciples dans la poursuite de ce qui les dépasse, alors que l'autoritaire, qui se sent trop petit, tyrannise ses proches afin de se grandir.

La distance

L'homme d'autorité ne ressemble pas aux autres, et l'on peut dire qu'il n'a guère de semblables, ou si peu. D'où sa distance, qu'il lui faut préserver. Nous savons que nul n'est un grand homme pour son valet de chambre, qui connaît ses misères intimes. Aussi le chef doit-il demeurer lointain, faute d'égarer le prestige ou de le diminuer. Le chef — politique, militaire, professionnel, ou simplement écouté dans l'existence sociale, doté d'un ascendant qu'aucune structure n'officialise —, s'entoure de mystère afin de préserver sa supériorité. Il ne s'agit pas de sa part d'un calcul cynique, mais d'un instinct de conservation de soi.

Baltazar Gracian conseillait au héros, s'il voulait le demeurer, de « se rendre impénétrable sur l'étendue de sa capacité » (titre du chapitre I, *Le Héros*, G. Lebovici, 1989). En effet, l'homme du mystère acquiert et conserve davantage de prestige, il n'est pas si exposé à la critique et au mépris que l'homme connu et dénudé :

« Un fleuve n'inspire de la frayeur qu'autant de temps que l'on n'en connaît point le gué ; et un homme habile ne s'attire de la vénération qu'autant de temps que l'on ne trouve point de bornes à son habileté. La profondeur ignorée et présumée de son mérite le maintient dans une éternelle possession d'estime et de prééminence » (p. 11).

L'homme d'autorité va comprendre ses semblables, écouter leurs confidences, participer à leurs chagrins et à leurs joies. Mais il ne trahira pas devant eux ses propres sentiments. Car il s'exposerait en se laissant aller, deviendrait aussi fragile que ceux auxquels il s'impose. Et ceux-ci ne reconnaîtraient plus sa supériorité. Lui faut-il donc pour demeurer ce qu'il est jouer le jeu du surhomme ? Peut-être. Gracian écrivait que le chef ne doit point laisser connaître ses passions : faire en

quelque sorte comme s'il n'en avait pas. Et ne jamais laisser se dévoiler tous ses talents en même temps, mais en distiller l'apparition, afin de demeurer toujours capable d'étonner, et afin de laisser penser à une infinie ressource : « Il faut se comporter comme les grands maîtres dans un art, lesquels se gardent bien de développer en un jour à leurs élèves tout ce qu'ils savent, et ne s'expliquent à eux que peu à peu et par degrés. A l'égard de ce qui fait proprement le fonds de leur métier, c'est un mystère auquel nul autre n'est initié ; c'est un secret qu'ils se réservent pour se soutenir dans la réputation d'être les premiers maîtres, et d'avoir une capacité illimitée. » L'argument ressemble à celui de Machiavel dans *Le Prince*, car il peut s'agir d'un chef qui veut tromper. Mais l'idée est plus vaste, et à la vérité, il y a là davantage un caractère qu'une stratégie. L'homme d'autorité vit de la reconnaissance qu'on lui porte et de l'admiration qu'on lui voue. Seul un certain mystère le protège. De Gaulle à cet égard reprend Gracian et le conforte : « Non, certes, qu'on doive s'enfermer dans une tour d'ivoire, ignorer les subordonnés, leur demeurer inaccessible. Bien au contraire, l'empire sur les âmes exige qu'on les observe et que chacune puisse croire qu'on l'a distinguée. Mais à la condition qu'on joigne à cette recherche un système de ne point livrer, un parti pris de garder par-devers soi quelque secret de surprise qui risque à toute heure d'intervenir. La foi latente des masses fait le reste. Dès lors, jugeant le chef capable d'ajouter à l'efficacité des procédés connus tout le poids d'une vertu singulière, la confiance et l'espoir lui font obscurément crédit » (*Le fil de l'épée, op. cit.*, p. 181).

Le mystère s'achète par le silence, car les mots trahissent et vulgarisent. Les mots de surcroît révèlent la faiblesse et la peur. De Gaulle (*ibid.*, p. 182) rappelle qu'aucun ordre ne passe par de longs discours, citant

l'adage romain : *Imperatoria brevitatis*, et ces officiers d'Alfred de Vigny, « qui s'enfermaient dans un silence de trappiste, et dont la bouche ne s'ouvrait que pour laisser passage aux ordres ». Le commandement ne cherche pas à convaincre, mais à inciter à agir. Le ton de l'ordre donné et l'ascendant de celui qui parle, valent bien davantage que tous les discours de persuasion. C'est d'ailleurs probablement pourquoi les démocraties agissent avec difficulté, et en général finissent leurs jours dans la lâcheté et la pusillanimité : la discussion rend l'action plus difficile.

En somme, l'analyse de De Gaulle comme de Gracian, insiste sur la supériorité de l'homme d'autorité, supériorité qui n'est pas construite ni artificielle — l'imposture s'apercevrait vite —, mais qui en quelque sorte s'entretient par un comportement approprié. L'homme d'autorité sera constamment aux aguets, inquiet de perdre les marques de ce qui le distingue. Sans doute faut-il interpréter ainsi ce qu'il est convenu d'appeler la solitude du chef. Car qui peut comprendre celui qui porte la responsabilité de tous, et auquel, en conséquence, aucun n'est semblable ? Son irréductibilité l'écarte et l'enferme. Il ne peut s'épancher ni demander conseil, car qui l'écouterait ? Ce qu'il remue est trop grand pour les autres. A la limite, il ne connaît guère l'amitié, car qui est son égal ? Il écarte la familiarité et les confidences pour conserver la grandeur ou l'image que l'on s'en fait, et du même coup la simple humanité de la vie s'en trouve pour lui diminuée. Cet homme, qui est grandement « reconnu », n'est pas vraiment « aimé », au sens où Hegel écrivait que l'on est reconnu pour ce que l'on fait et aimé pour ce que l'on est. On ne saurait aimer que celui qui accepte un certain abandon de soi, celui qui ose se risquer en se découvrant. L'entretien de la grandeur, de cette supériorité qui fait l'autorité, empêche l'entretien

des relations dites simplement humaines. Aussi le chef est-il seul, et le sens commun le voit malheureux parce que seul : « La gloire, écrit Mme de Staël, est le deuil éclatant du bonheur. » A moins que pour lui, le bonheur ne consiste dans l'acquisition de la grandeur davantage que dans l'acquisition de la connivence.

Il ne faudrait pas voir dans ces comportements spécifiques : le goût du mystère et du silence, de simples moyens, identifiables à des artifices, par lesquels l'homme d'autorité parvient à s'attirer la reconnaissance. Ces comportements ne font que traduire la figure vraie de cet homme irréductible aux autres, à ce point qu'il apparaît parfois étranger à ses congénères. S'il est solitaire, ce n'est pas qu'il se retire pour mieux se distinguer : sa solitude est la conséquence de sa distinction. Autrement dit, cet homme abrite effectivement une grandeur dont les autres sont privés. Il n'est pas question d'évoquer un quelconque « surhomme » ou « homme supérieur ». D'autant que les grandeurs du personnage n'ont pas forcément rapport avec des qualités morales, et l'on peut à juste titre trouver l'homme véritablement grand dans cet inconnu, couleur de muraille, médiocre au regard de la société, mais capable simplement de rendre heureux son entourage. Il ne s'agit donc pas ici de porter un jugement éthique. Mais l'homme d'autorité se distingue et dépasse les autres par la hauteur qu'il prend vis-à-vis de l'existence et des difficultés de l'existence. Il ne s'épuise pas dans les mesquineries de la vie. Il fait la part des choses, comme on dit, sépare l'accessoire de l'essentiel. Il est capable de magnanimité, ce qui signifie encore prendre du champ, reléguer les querelles à leur juste place. Il est doté de courage, qu'il s'agisse de risquer sa vie ou sa réputation ou sa place, alors que la plupart des autres achètent la paix et le confort au détriment de l'idée. Il n'est pas avare de sa propre peine, ne compte

pas le poids des soucis, ne pleurniche pas de ses malheurs, et porte de surcroît ceux des autres en jugeant cela naturel. Cette inégalité dans la charge assumée ne surprend personne. On voit couramment le subordonné prendre huit jours de congés pour un mal de dents, pendant que son chef peut vivre normalement sans avouer une maladie épuisante.

Cet homme encore une fois n'a rien d'un surhomme : mais il utilise et déploie à l'extrême toutes ses capacités intérieures, alors que tant ne vivent qu'à demi. Il est déployé tandis que les autres sont restreints. Cela se repère physiquement à l'effort incessant qui le porte et qui le mine. Il ne se repose jamais.

Cette description n'est ni excessive ni idéale. Mais elle demeure conditionnelle : ainsi doit être l'homme d'autorité s'il veut du moins rester fidèle à sa légende, et plus loin conserver son statut et la reconnaissance de l'autre. Il a acquis son prestige par sa différence, traduite en forme de grandeur. Il le conservera en maintenant cette grandeur, c'est-à-dire en la renouvelant sans cesse, car c'est une denrée qui ne se conserve pas, ou si peu.

Le maître et l'esclave

La démonstration de ce qui vient d'être dit se trouve dans la description, classique dans la littérature, de la perte d'autorité au cours de l'histoire. Depuis l'Antiquité nous savons que les élites disparaissent périodiquement pour se trouver remplacées par d'autres. Le processus décrit par Pareto à la charnière du XIX^e et du XX^e siècle (« L'histoire est un cimetière d'aristocraties »), a été commenté et analysé chez Platon et chez Hegel à travers la « dialectique du maître et de l'esclave ». Il ne faut pas voir ici un maître au sens strict du despote politique, local ou domestique ; ni un

esclave au sens strict de « demi-homme », ravalé au rang de chose et en tout cas de moyen. Il s'agit ici d'une analyse des rapports d'autorité entre des dominants et des dominés, quelle que soit la teneur de la domination. Le processus est analysé à travers l'histoire, au sens où l'on tente de répondre à la question : pourquoi et comment un groupe social doté d'autorité en vient-il à perdre son autorité au profit d'un autre groupe ? Mais cette analyse vaut également dans l'histoire individuelle, si l'on veut poser la question : pourquoi tel individu doté d'autorité a-t-il perdu son autorité ?

C'est bien à travers l'analyse de la perte d'autorité que l'on peut comprendre à quelles conditions pouvait se maintenir cette relation spécifique.

Dans le chapitre VIII de *La République*, Platon interprète par des descriptions imagées, et souvent ironiques, le passage de l'oligarchie à la démocratie. Ce passage se résume dans la perte d'autorité d'une élite spécifique, celle des oligarques. L'intérêt de l'analyse de Platon consiste dans son aspect sociologique et psychologique. L'autorité s'efface avec l'effacement de la reconnaissance, qui lui est constitutive. Ceux qui obéissaient, vont cesser peu à peu d'obéir quand ils n'aperçoivent plus le prestige des élites, leur grandeur. Cette grandeur se perd par l'endormissement de l'élite dans sa position supérieure, qu'elle ne fait plus d'effort pour mériter. Les dirigeants deviennent paresseux et cupides. Ils deviennent tolérants vis-à-vis des dérèglements et tombent eux-mêmes dans la corruption en tout genre. Ils se déshonorent, dit Platon, autrement dit, ils négligent leur propre image, fondée au départ sur une supériorité réelle. On pourrait dire qu'ils deviennent « comme les autres », non pas que les gouvernés soient forcément cupides et paresseux, mais ils se laissent aller à ces penchants quand la tentation sur-

vient, car ils n'ont pas d'image à défendre. Quand une élite cesse de se distinguer, les jours lui sont comptés.

Dès lors les rapports vont s'inverser :

« Aussi, quand gouvernants et gouvernés, étant parvenus à une telle condition, approchent les uns des autres, soit marchant sur les routes, ou en telles autres occasions de se trouver ensemble, soit pèlerinages, soit campagnes militaires, compagnons de navigation ou compagnons d'armes ; soit encore quand, spectateurs les uns des autres précisément dans le danger, ce ne sont pas du tout les pauvres qui, sous ce rapport, sont méprisés des riches ; mais que, maintes fois, un pauvre diable, tout sec et rôti par le soleil, mis en ligne à côté d'un riche qui a cru à l'ombre et déborde de chairs superflues, voit ce dernier tout essoufflé, perdant complètement la tête, n'estime-t-il pas alors, selon toi, que c'est leur lâcheté, à eux, les pauvres, qui a fait s'enrichir de pareils hommes ? et quand, à ces pauvres, il leur arrive d'être entre eux, ne se donnent-ils pas le mot l'un à l'autre : "Voilà des gens qui nous appartiennent ! gens de rien en effet ?" » (556 *cde*).

Les dirigeants devenus incapables du courage, de la magnanimité, du désintéressement qui les avait portés au pouvoir, apparaissent d'autant plus méprisables qu'ils continuent de prétendre à la même place d'honneur. De surcroît, les gouvernés pendant ce temps ont acquis des qualités humaines en luttant contre les difficultés de leur vie. Bientôt ce sont eux qui se trouvent détenteurs du courage et de la grandeur d'âme que l'histoire a ôté à leurs chefs. Aussi deviendront-ils eux-mêmes les chefs. La substitution d'une élite à l'autre s'explique par l'abandon de la supériorité réelle, sans laquelle aucune relation d'autorité ne saurait survivre longtemps.

Hegel, revenant à l'étymologie, décrit l'esclave comme celui qui a été *conservé* (*servare*), c'est-à-dire, celui qui a préféré l'esclavage à la mort, ou qui acheta sa vie en échange de l'obéissance. Le maître au contraire est celui qui n'a pas eu peur de risquer sa vie, qui a dédaigné d'être « conservé ». Ce qui révèle bien

la grandeur inhérente à celui qui commande. Par la suite, au travers d'une histoire qui rappelle celle décrite par Platon, le maître va oublier son ancienne grandeur, ou plutôt, refuser l'effort qui consiste à la maintenir sans cesse, pendant que l'esclave grandira par la peur, le service, le travail, et se trouvera un jour supérieur à celui qui le dominait.

L'histoire des siècles corrobore ces analyses, en nous montrant des aristocraties qui conquièrent leur prestige et leur autorité par les services éminents qu'elles rendent à la communauté au péril de leur vie et de leur confort, puis détentrices de positions dominantes confortables et bientôt figées, peu à peu livrées à la paresse et désignées au mépris. Pendant un certain temps, le souvenir de la grandeur suffit à justifier leur position, mais la disparité apparaît de plus en plus éloquente entre cette grandeur qui n'est plus et cette bassesse qui l'a remplacée, entre la hauteur de leur position et la médiocrité de leur comportement. Les révolutions éclatent quand un peuple doit subir l'autorité de ceux qui ne la méritent plus. Nul ne peut prétendre au commandement ni à l'influence s'il n'en est digne au jour le jour.

CONCLUSION

Pouvons-nous à présent risquer une conclusion sur le destin de l'autorité à l'époque contemporaine ? Est-elle vraiment, comme le disait le général de Gaulle, battue en brèche et affaiblie ?

Les sociétés égalitaires peuvent promouvoir, de grands efforts et de grand mérite, l'égalité des chances, mais elles ne feront pas disparaître les disparités entre les hommes, en dépit du regret de certains. Les sociétés construites autour de l'idéal d'égalité ne suppriment pas l'autorité. D'une part, elles la réduisent au fonctionnel, d'autre part, elles la déplacent, et celle-ci vient se loger dans les plis plus ou moins visibles de la relation sociale. En dépit de l'égalitarisme qui caractérise les sociétés modernes, on peut prédire que l'autorité n'est pas vouée à disparaître.

Aucune société ne peut fonctionner sans autorité, à moins d'imaginer la parfaite identité d'individus tous semblables, ce qui relève de l'utopie. Les tentatives récentes pour évincer les autorités dites naturelles — celle des parents et celle du maître au sens éducatif —, se sont soldées par des échecs longtemps inavoués. L'enfant que ses parents traitent en ami et en égal, soit trouve à l'extérieur une autorité de substitution qui peut être n'importe quel gourou ou chef de bande, soit développe une personnalité anémiée. Le maître qui traite l'élève en égal, devient l'esclave d'un jeune despote qui par ailleurs rejette la culture offerte. Hors les relations naturelles d'autorité qui lient des

« supérieurs » à des « inférieurs » (les deux mots n'étant pas pris au sens péjoratif), l'autorité se déploie dans tous les domaines pour la seule raison de la diversité humaine. Cette diversité induit des hiérarchies qui, même si la loi les contraint à la justice, même si la morale en ostracise le côté malsain, demeurent nécessaires à la simple survie sociale.

Politiquement, même en démocratie il faut des chefs revêtus d'autorité pour agir. Socialement, les relations d'autorité, officielles ou non, forment l'un des cadres de l'existence quotidienne.

L'autorité politique n'est pas prête de disparaître, en dépit des espoirs théoriques nourris par le XIX^e et le XX^e siècles. Nous avons tous pu vérifier *de visu* les conséquences de la tentative soviétique de suppression de l'Etat : l'Etat est devenu diabolique. Si un peuple, comptant sur le dépérissement de l'autorité politique, néglige de surveiller son gouvernement, il se trouve bientôt face à un monstre. Car l'autorité se développe par son exigence naturelle, et pour avoir voulu fermer les yeux sur cette exigence, on doit s'attendre à des maux pires encore. La Soviétie nous présente en images réelles l'histoire même de nos erreurs, puisqu'une fois relégué cet Etat malfaisant, elle se trouve devant une sorte d'absence d'autorité qui terrorise davantage encore. Il faut comprendre qu'Aristote avait probablement raison en affirmant que l'autorité politique est naturelle à la société humaine. Si l'autorité nous paraît imparfaite et parfois déplaisante — parce qu'elle traduit des inégalités —, c'est justement qu'elle répond aux exigences d'une humanité imparfaite, et toujours habitée par ses paradoxes : ici le besoin d'obéir et d'admirer, face au besoin de liberté et d'indépendance. Nous sommes voués à accepter l'autorité tout en déployant des efforts incessants pour en maîtriser les éventuelles conséquences néfastes.

Chacun d'entre nous ne peut recréer le monde. Nous ne saurions vivre sans référents ni sans modèles, et le fait que l'époque réprouve ces notions ne les empêche pas de demeurer essentielles. Les comportements individuels, même s'ils ne s'alignent pas, s'inspirent de comportements extérieurs qui font autorité. Car agir est difficile, et comme on juge les arbres à leurs fruits nous cherchons naturellement autour de nous les actions réussies et espérons les imiter. A vouloir supprimer cette relation, pour conférer à l'individu une totale indépendance, on ne fait que laisser s'instaurer des modèles au marché noir. Et ceux-ci sont dangereux parce que n'étant pas reconnus comme tels, ils ne subissent pas la remise en cause ni la critique. L'individu contemporain, qui se vante de n'imiter ni de n'admirer personne, en réalité subit à son insu l'influence d'une culture ou d'une anticulture dominante, contre laquelle il ne peut rien, car il ignore lui-même cette influence — alors que l'on peut aisément récuser un modèle reconnu. La suppression des modèles n'engendre pas l'indépendance de l'individu, mais son asservissement : on n'est asservi que dans l'inconscience, comme nous le savons depuis Sophocle avant Marx.

Qu'il s'agisse d'autorité sociale ou d'autorité politique, celle-ci réclame toujours en face d'elle un individu libre, autonome et juge. Faute de quoi ses excès seront légions, car elle représente un processus à la fois nécessaire et dangereux, prêt à devenir la parodie perverse de sa propre définition. L'autorité doit être soupesée, examinée, bornée, conditionnée, et c'est bien pourquoi il faut d'abord la repérer, au lieu de la récuser vertueusement. Cette puissance inquiétante — qu'elle soit officielle, définie par un statut, ou seulement interpersonnelle, indéfinie mais réelle sous les traits de l'admiration —, requiert en face d'elle la vigi-

lance, faute d'écraser celui qu'elle domine, de le raval-
ler. Cette vigilance est lucidité intellectuelle et morale,
celle même qu'Antigone nous laisse en héritage. Elle
réclame donc la reconnaissance de valeurs extérieures
à la société où se donne l'autorité. Ce n'est pas en
récusant l'autorité qu'on devient maître de soi, mais en
la cantonnant sous des référents qui font Autorité face
aux autorités.

TABLE DES MATIÈRES

Introduction	3
Chapitre I — L'autorité, notion sociale	9
La grandeur par procuration, 10 — Autorités « naturelles », 14 — Protectors et modèles, 17.	
Chapitre II — L'autorité politique et ses fondements	23
Le père et le savant, 27 — L'autorité charismatique, 38 — L'autorité de la raison, 45.	
Chapitre III — Légitimations et remises en cause de l'autorité	51
L'origine de l'autorité politique, 53 — La crainte de l'autorité, 60 — L'autorité peut-elle garantir la liberté?, 65.	
Chapitre IV — Les déviations de l'autorité	71
Au nom de la science, 72 — L'autorité idéologique, 78 — Le culte de la personnalité, 81 — La question de la servitude volontaire, 83 — L'autorité artificielle, 90.	
Chapitre V — La contrainte sociale ou l'autorité occulte	97
L'ostracisme comme sanction sociale, 102 — La contrainte morale-sociale, 105 — La naissance du barbare, 106.	
Chapitre VI — Psychologie de l'autorité	111
L'autoritaire, 111 — La distance, 114 — Le maître et l'esclave, 118.	
Conclusion	123

Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Août 1994 — N° 40 625