

L'autorité en crise.

Une confrontation entre Alexandre Kojève et Hannah Arendt

Sabina Tortorella

Authority in Crisis: A Confrontation between Alexandre Kojève and Hannah Arendt

Abstract: Although at first glance the profiles of Hannah Arendt and Alexandre Kojève could not be more different from each other, the respective interests of the two philosophers converged around the same time on the notion of authority. In this article I aim to conduct a comparison between the two, emphasizing that their reflections find their starting point in a condition of the crisis of authority in the present, linked to political modernity and the loss of relationship with the past. In the first part I will show that, starting from the common purpose of diagnosing the present, they agree on the definition of what authority is. After presenting the four pure types of authority identified by Kojève and clarifying Arendt's conception of Roman authority, I will examine the relationship between tradition and modern revolutions. For both, this represents the framework from which to think about the crisis of authority. In this perspective, the focus will be on Montesquieu, to whom they both attribute an important role, but from an opposite point of view. In conclusion, I will emphasize that, despite their similarities, Arendt and Kojève differ markedly in the way they conceive politics, power and propaganda.

Keywords: Arendt; Kojève; Authority; Revolution; Modernity.

Dans cet article je me propose de mener une confrontation entre Alexandre Kojève et Hannah Arendt au prisme de la question de l'autorité. En 1942 le philosophe russe rédige un ouvrage qui paraît de manière posthume sous le titre *La notion de l'Autorité* tout autant qu'elle est au centre d'une série d'articles écrits par Hannah Arendt au fil des années cinquante, dont le plus abouti et connu, paru en 1958, s'intitule *Qu'est-ce que l'autorité?*. De manière différente, les deux essais trouvent leur point de départ dans le constat d'une condition de crise qui affecte l'autorité dans leur temps, mais qui peut être également considérée comme la manifestation d'une crise

* FMSH, Chaire Ethique et Finance/Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Institut des sciences juridique et philosophique, CPCS/NoSoPhi (sabina.tortorella@gmail.com; ORCID: 0000-0003-1879-5641).

plus profonde qui atteint la politique en général, du moins une politique démocratique, et qui regarde les formes de légitimation du pouvoir¹.

Dans un premier temps j'esquisserai les difficultés d'une comparaison entre deux profils si divers dans le but de situer la réflexion sur l'autorité au sein de leurs perspectives respectives. Il s'agira de souligner préalablement que leur propos est de parvenir à un diagnostic du présent et que pour les deux la crise de l'autorité reflète une crise qui concerne la modernité tout court et qui peut être expliquée par la perte du lien avec le passé. Dès lors, je me concentrerai sur la définition de l'autorité que les deux auteurs nous livrent en soulignant les éléments communs et en mettant en évidence qu'ils concordent sur la caractérisation du phénomène autoritaire. Après avoir présenté les quatre types purs d'autorité identifiés par Kojève et avoir mis au clair la conception de l'autorité romaine selon Arendt, je me pencherai sur la relation entre la tradition et les révolutions modernes, ce qui représente pour l'un comme pour l'autre le cadre à partir duquel penser la crise de l'autorité. En conclusion, je soulignerai qu'en dépit des similitudes, Arendt et Kojève se distinguent nettement quant à la manière de concevoir la politique et le pouvoir, étant donné que pour Arendt le pouvoir est irréductible au rapport de domination et à la violence renvoyant plutôt à l'agir en commun et à la pluralité, tandis que selon Kojève la politique se définit à partir de la relation ami-ennemi et de la distinction entre gouvernants et gouvernés.

1. La crise comme diagnostic du présent

À première vue, les profils d'Hannah Arendt et d'Alexandre Kojève ne pourraient pas être plus éloignés l'un de l'autre: en tant qu'hégélo-marxiste, il doit sa renommée à ses cours sur la *Phénoménologie de l'esprit* et à son interprétation axée sur la lutte pour la reconnaissance et sur la fin de l'histoire, alors qu'elle doit sa notoriété à ses réflexions sur le procès Eichmann et la banalité du mal. Tandis que d'après Kojève, l'État Universel et Homogène correspondant au règne de la liberté semble pouvoir s'incarner dans l'Empire socialiste guidé par Staline, Arendt quant à elle s'attache à étudier le phénomène politique propre au XX^{ème} siècle qui est le totalitarisme et dont le stalinisme représente un exemple à l'instar du nazisme. Malgré les différences théoriques qui les éloignent, certains points communs peuvent être relevés, et cela tout d'abord au niveau biographique.

Les destins de ces deux auteurs se croisent une première fois à Heidelberg, car tous les deux mènent leurs études à quelques années d'intervalle

sous la direction de Jaspers: Kojève rédige un travail sur Solov'ev et Arendt sur Augustin. Ensuite, ils se rencontrent à Paris, lorsque Arendt assiste aux cours que Kojève donne à l'École Pratique des Hautes Études et tous les deux partagent le même milieu académique, en étant par exemple des amis proches d'Éric Weil et de sa femme Anne Mendelssohn². Du point de vue de leurs pensées, un témoignage direct d'Arendt nous confirme la distance qui la sépare de Kojève. Dans l'une de ses notes privées datées de 1950, Arendt s'exprime très sévèrement sur un article publié quelques mois auparavant par Kojève, *L'action politique des philosophes*, qui constitue une note de lecture de l'ouvrage de Strauss, *On tyranny*, prélude de ce qui donnera lieu à l'échange entre Strauss et Kojève et thème en même temps très cher à la philosophe allemande³. Selon cette dernière, l'affinité entre le philosophe et le tyran depuis Platon est traitée par Kojève avec "naïveté"⁴. Le commentaire d'Arendt à propos de la conception de l'histoire de Kojève qui, selon elle, le conduirait à négliger l'importance de l'holocauste est du même ordre. Comme elle l'affirme dans une lettre adressée à Heinrich Blücher en 1952, "Kojève (l'homme de Hegel, tu te rappelles) explique que le meurtre de 6 millions de Juifs ne présente aucun intérêt, car ce n'est pas un 'événement historique'. Ce qu'est l'histoire, chacun le détermine ici pour soi; des faits non plus on ne peut jamais être sûr, c'est-à-dire des faits reconnus comme histoire, mais on l'est du schéma qui vient de Hegel"⁵.

Cela étant dit, les intérêts respectifs des deux philosophes convergent à peu près à la même période vers la notion d'autorité, comme témoigné par la rédaction, respectivement par Kojève et Arendt, de *La notion de l'Autorité* et de *Qu'est-ce que l'autorité?*. Selon Arendt la crise correspond à la phase finale d'un processus de longue durée qui concerne toutes les activités humaines au point que la disparition de l'autorité coïncide avec la "perte des assises du monde"⁶. Ce processus a commencé avec l'affaiblissement et l'ébranlement des formes d'autorité pré-politiques comme celles qui caractérisent les rapports entre adultes et enfants ou entre maître et élève. La crise de l'autorité spécifique qui est l'autorité politique a partie liée avec l'affaiblissement de l'autorité dans les domaines de la famille et l'école, qui ont été depuis toujours perçues comme une "nécessité naturelle" et ont servi de "modèle" à diverses formes autoritaires de gouvernement⁷. D'après Kojève, on assiste également à une période de crise de l'autorité qui s'explique par le contexte dans lequel son texte est rédigé, à savoir l'occupation allemande et l'État français de Vichy issu de l'armistice signé en 1940 en pleine Deuxième Guerre mondiale. L'auteur, qui à l'époque s'était installé

⁷ Arendt (1972b, 122). Voir aussi Arendt (1956).

à Marseille et qui militait dans la résistance, se confronte à la situation de déstabilisation et de bouleversement qui ébranlait la France, divisée entre un régime dirigé par Pétain et la zone occupée par les forces du Troisième Reich et fragmentée entre collaborationnistes, résistants et gaullistes⁸. C'est pourquoi la crise de l'autorité témoigne d'une crise de pouvoir générale à l'époque à laquelle il faut remédier.

Dès lors, les réflexions autour de l'autorité menées par Kojève et Arendt ne s'épuisent pas dans un intérêt uniquement historico-philosophique, mais ambitionnent avoir une valeur de diagnostic et de critique de l'actualité politique, car dans les deux cas elles s'expliquent par l'urgence de comprendre le présent. Pour Arendt, l'intérêt à l'égard de l'autorité tient à l'objectif de cerner la nouveauté représentée par le régime totalitaire et de distinguer ce dernier des formes de gouvernement autoritaire. D'après la philosophe, il est possible de relever un lien entre la disparition des autorités traditionnelles et la montée des mouvements politiques tels que le nazisme ou le communisme: le totalitarisme ayant su tirer profit d'une "atmosphère sociale et politique générale dans laquelle l'autorité du gouvernement n'était plus reconnue", l'analyse de l'autorité politique s'avère être un élément préalable à la compréhension des phénomènes politiques successifs à la Première Guerre mondiale⁹. Pour Kojève, en revanche, il s'agit d'enquêter sur la genèse et la transmission de l'autorité, tout d'abord en vue de questionner la légitimité du gouvernement et le bien-fondé de l'autorité de Pétain au point que l'ouvrage se conclut avec deux appendices dédiés au maréchal et à la révolution nationale¹⁰. Dans sa perspective, une étude de la notion d'autorité est en effet "indispensable, et elle doit précéder toute étude du problème de l'État"¹¹, car ce n'est qu'après avoir réglé la question de l'autorité que l'on pourra parvenir à une théorie de l'État.

Si la crise est évidente et explicable en vertu de la situation historico-politique, elle trouve en même temps pour l'un comme pour l'autre ses racines dans un phénomène plus profond qui a trait au rapport à la tradition et au passé, qui concerne la modernité en tant que telle et dont les théories libérales peuvent être tenues à certains égards pour responsables. Arendt et Kojève procèdent toutefois selon une démarche distincte: tandis que Kojève met en place une analyse phénoménologique, puis métaphysique et ontologique dans le but d'étudier les applications politiques de cette

⁸ A propos de la biographie de Kojève, voir Auffret (1990); Nichols (2013); Love (2018) et Filoni (2021).

⁹ Arendt (1972b, 122). Voir aussi Arendt (2002b).

¹⁰ Kojève (2004, 186-204).

¹¹ Ivi, 49.

notion, Arendt étudie le phénomène de l'autorité en suivant plutôt une approche généalogique et historico-critique de telle sorte que si le premier parvient à identifier quatre types purs d'autorité, elle s'attache à reconstruire la genèse et l'évolution de cette notion en identifiant des tournants au fil du temps qui ont conduit à la situation actuelle. Il n'en reste pas moins que l'objectif des deux est commun: il s'agit de lire le présent et d'en comprendre les traits caractéristiques à partir de l'étude de l'essence même de l'autorité dans le but de distinguer cette dernière d'autres concepts proches et de questionner notamment son rapport au pouvoir.

2. Ce que l'autorité (n') est (pas)

Arendt et Kojève déplorent une confusion quant à l'usage du terme autorité tout comme l'absence d'études à ce propos et ils s'accordent au sujet de la définition générale de ce terme, en particulier sur ce que l'autorité n'est pas et ne doit pas être¹². Tandis que, pour Kojève, la notion d'autorité a curieusement attiré très peu l'attention des spécialistes au point que, comme il souligne, même Marx a "complètement négligé le problème de l'autorité"¹³, d'après Arendt la conséquence de la disparition de l'autorité du monde moderne est que, même si cette notion était une fois "un concept fondamental pour la théorie politique", aujourd'hui "nous ne sommes plus en mesure de savoir ce que l'autorité *est* réellement"¹⁴. Avant de se pencher sur sa genèse et ses modes de transmission, il s'agit alors pour Kojève d'en identifier "l'essence"¹⁵. Dès lors, il en donne une "définition générale" en mesure d'intégrer tous les cas particuliers et les différentes situations. Selon celle-ci, l'autorité permet "d'exercer une action qui ne provoque pas de réaction, parce que ceux qui auraient pu réagir s'abstiennent consciemment et volontairement de le faire"¹⁶. Il s'ensuit qu'elle suppose une "*relation*" entre au moins deux sujets et qu'elle entraîne la possibilité qu'un agent agisse sur l'autre sans que ce dernier réagisse sur lui tout en étant à même en principe de le faire en tant qu'être libre et conscient. C'est pourquoi elle est "essentiellement *active* et non passive": elle correspond à la qualité

¹² Sur ce point et en général à propos d'une confrontation entre les deux auteurs, voir Terre (2004); Revault d'Allonnes (2005); Monod (2019) et Kaluza (2020).

¹³ Kojève (2004, 51).

¹⁴ Arendt (1972b, 121-122).

¹⁵ Kojève (2004, 49 et 56).

¹⁶ Ivi, 66.

d'un agent titulaire de l'autorité et a affaire à la possibilité de produire une résistance de la part de celui qui la subit¹⁷.

Kojève distingue ensuite l'autorité des phénomènes qui pourraient lui ressembler. Tout d'abord ce qui relève du divin ne peut pas être compris correctement comme autoritaire: bien que l'on puisse être menés à identifier Dieu comme l'autorité par excellence, en réalité les deux notions diffèrent dans la mesure où "dans le cas de l'action divine, la réaction (humaine) est absolument *impossible*": l'autorité est ainsi un phénomène exclusivement humain et proprement social en tant qu'elle admet la possibilité de réaction ou d'opposition" et dans la mesure où elle peut être "périssable", pouvant à tout moment être remise en cause¹⁸. De même, ce qui distingue l'autorité du droit est non seulement le fait que le droit demande la présence d'un tiers impartial et désintéressé, mais aussi la nécessité qu'il soit accompagné d'une sanction, autrement dit de la force¹⁹. Si cette dernière est impliquée et présupposée par le droit, elle est complètement absente du phénomène autoritaire au point que l'autorité et la force s'excluent réciproquement car le recours à la force témoigne nécessairement de l'absence de l'autorité: "réduire l'autorité à la force, c'est donc simplement nier, ou ignorer l'existence de la première"²⁰. De même, l'autorité ne peut pas être le résultat de "compromis"²¹, comme si elle pouvait faire l'objet de discussion, argumentation et accords, car la nécessité d'une concertation implique en même temps l'absence d'autorité. Pareillement elle doit être fermement distinguée du pouvoir: bien qu'il soit tout à fait possible que "le pouvoir incarne une autorité", une "dissociation" entre les deux peut advenir²².

Kojève précise que "l'autorité s'impose d'elle-même" sans avoir besoin de recourir à la contrainte car elle trouve son fondement sur la simple reconnaissance de la part du sujet qui la subit au point que "l'autorité et la 'reconnaissance' de l'Autorité ne font qu'un"²³. C'est alors en raison de cette reconnaissance qu'il se produit une relation d'obéissance, cette dernière n'étant pas en opposition à la liberté des sujets. Cela caractérise davantage le rapport entre droit et autorité: si dans le premier cas "le droit n'a *d'autorité* que pour ceux qui le 'reconnaissent' [...] il reste un Droit même pour ceux qui le subissent", l'autorité de son côté ne peut qu'être

¹⁷ Ivi, 56-57.

¹⁸ Ivi, 64-65.

¹⁹ Voir à ce propos Kojève (1981).

²⁰ Ivi, 51.

²¹ Ivi, 59.

²² Ivi, 62-63.

²³ Ivi, 97. Voir aussi 61.

reconnue pour continuer à être ce qu'elle est²⁴. Il en résulte par conséquent que l'autorité est nécessairement légitime et légale, étant donné que "parler d'Autorité illégitime ou illégale c'est une contradiction *in adjecto*" et que "nier la légitimité de l'autorité" correspond tout simplement à "la détruire" en tant que telle²⁵. Par contre, le droit peut s'épuiser dans la légalité dans la mesure où il ne repose pas sur une autorité réelle, à savoir reconnue, mais dans ce cas, précise Kojève, "on peut dire que la légalité est le cadavre de l'Autorité", sa "momie"²⁶. L'autorité correspond ainsi à un rapport asymétrique qui repose sur la simple reconnaissance de la part des sujets: c'est en vertu de cette reconnaissance qu'elle résulte être la puissance qui accorde au pouvoir sa légitimité. Elle ne peut pas être dissociée de la dimension temporelle, car s'agissant d'un phénomène humain, historique et social, l'autorité, déclare Kojève, ne peut se "manifester" que dans "un Monde à structure temporelle": bien qu'elle ait partie liée à la durée, notamment en tant qu'elle se projette dans l'avenir et s'enracine dans le passé, elle se caractérise par son instabilité et s'expose à la possibilité d'être remise en cause, donc d'être méconnue.

Arendt de son côté regrette la confusion entre autorité et tyrannie, entre pouvoir légitime et violence. Même si l'autorité est toujours tenue pour "une forme de pouvoir ou de violence", elle "exclut l'usage de moyens extérieurs de coercition" au point que Arendt semble faire écho à Kojève lorsqu'elle affirme que "là où la force est employée, l'autorité proprement dite a échoué"²⁷. De même, toujours de la même manière que Kojève, elle récuse la superposition entre autorité et persuasion. Au contraire les deux sont incompatibles, car si cette dernière "présuppose l'égalité et opère par un processus d'argumentation", l'ordre autoritaire "est toujours hiérarchique", de sorte que "là où on a recours à des arguments, l'autorité est laissée de côté"²⁸. Arendt en conclut alors que l'autorité se démarque à la fois "de la contrainte par force" et "de la persuasion par arguments", car le rapport entre celui qui commande et celui qui obéit ne s'appuie "ni sur une raison commune ni sur le pouvoir" de celui qui détient l'autorité²⁹.

Comme elle l'affirme dans l'essai *On violence*, l'autorité désigne "le plus impalpable de ces phénomènes" et celui "qui de ce fait est fréquemment

²⁴ Ivi, 62.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Ivi, 63.

²⁷ Arendt (1972b, 123).

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

l'occasion d'abus de langage"³⁰. C'est pourquoi il s'avère nécessaire de distinguer l'autorité des "divers mots clés" qui pourraient paraître synonymes et qui nécessitent pour cela un travail d'éclaircissement; l'enjeu n'est pas seulement une question linguistique, mais a plutôt à faire à la nature de la relation politique et à son rapport à la domination³¹. Tandis que le "pouvoir" désigne la capacité des individus à "agir de façon concertée" et n'est jamais un attribut individuel en étant indissociable de la pluralité, la "puissance" indique "la propriété d'un objet ou d'une personne", en étant un élément qui relève "de sa nature". Pareillement, si la "violence" se caractérise "par son caractère instrumental" et partant se distingue de la force qui n'est rien d'autre que "la qualification d'une énergie qui se libère au cours de mouvements physiques ou sociaux"³², l'autorité se définit par le fait que "ceux dont l'obéissance est requise la reconnaissent inconditionnellement" de telle sorte qu'elle ne peut "se maintenir qu'autant que l'institution ou la personne dont elle émane sont respectées"³³. Elle est par conséquent le revers du "mépris" et correspond à une relation asymétrique qui repose, comme pour Kojève, sur la reconnaissance de la part de celui qui obéit. Toutefois, à l'instar du pouvoir, l'autorité ne s'identifie pas à la domination et n'est pas non plus simplement une propriété de celui-ci. D'une part, elle est transcendante par rapport au pouvoir: en étant "une force extérieure et supérieure" au pouvoir même, elle est le principe d'où le gouvernement tire sa légitimité³⁴. D'autre part, loin de nécessiter le recours à la menace, elle "implique une obéissance dans laquelle les hommes gardent leur liberté"³⁵.

3. Typologies et modèles: quelle autorité?

Bien que Kojève et Arendt se rejoignent dans le propos de définir préalablement ce qu'est l'autorité, ils se démarquent nettement dans la suite quant à l'approche et à l'objectif poursuivis. Kojève distingue quatre types irréductibles et intemporels d'autorité – celle du Père, du Maître, du Juge et du Chef – qui n'ont jamais existé dans leur état pur, car toute autorité est forcément la combinaison de ces quatre types suivant des modalités

³⁰ Arendt (1972c, 194).

³¹ Ivi, 191-192. À propos de la pensée politique d'Arendt, voir, parmi d'autres, Bradshaw (1989); Enegrén (1984) et Honig (1993).

³² Arendt (1972c, 194 et 196).

³³ Ivi, 195.

³⁴ Ivi, 129.

³⁵ Ivi, 136 et 140.

différentes selon les époques ou le cas particulier. Chacune de ces formes est à la base de nombreuses théories de l'autorité qui peuvent être respectivement associées au philosophe qui les a formulées et à l'ontologie que chaque philosophie suppose: l'autorité du Père peut être reconduite à la scolastique, celle du Maître attribuée à Hegel, celle du Juge représentée par la pensée de Platon et celle du Chef repérée dans la philosophie d'Aristote.

Kojève s'attache ainsi à identifier à partir de ces théories les traits caractérisant chaque idéal type³⁶. Dans le sillage de la lecture kojévienne de la *Phénoménologie*, la théorie hégélienne de l'autorité du Maître doit être comprise au vu de la lutte à mort pour la reconnaissance, de telle sorte que la relation entre maître et esclave constitue le paradigme d'une autorité fondée sur "le Risque" qui se manifeste par exemple dans le rapport entre le militaire et le civil³⁷. De manière différente, la théorie de l'autorité du Chef se présente elle aussi comme une "théorie de la maîtrise", mais dans ce cas la relation d'obéissance ne dépend pas de la capacité de nier le donné naturel, comme pour Hegel. Au contraire, selon Aristote, le maître exerce une autorité sur l'esclave en raison de sa capacité de "prévoir" et de voir "plus loin", notamment en vertu d'"un projet" que l'esclave n'est pas en mesure de formuler, se laissant plutôt "mener ou guider" par l'initiative de l'autre³⁸. Cette capacité de prédiction et d'anticipation par rapport à l'avenir représente alors le fondement de la distinction entre un supérieur et un inférieur, comme c'est le cas de la relation entre le chef et sa bande, mais aussi entre un *Führer*, un *Dux* ou un leader et les subordonnés ou encore entre un instituteur et son élève, le premier disposant d'un savoir et d'une connaissance indisponible à ce dernier³⁹. Tout de même ce type d'autorité est par excellence celle du chef révolutionnaire, étant donné qu'il songe à l'avenir et que son action est animée par un programme et un projet universel, comme c'est le cas de Staline⁴⁰. L'autorité platonicienne du Juge est fondée sur la "justice ou l'Équité". Il s'agit alors d'une autorité en quelque sorte "personnelle", qui trouve son appui dans "l'impartialité" précisément parce que l'homme qui a l'autorité incarne l'"honnêteté", l'"objectivité", le "désintéressement", comme par exemple peut l'être un confesseur, un contrôleur ou un censeur qui, en raison de ses dispositions, exercent leur

³⁶ Kojève (2004, 50).

³⁷ Ivi, 68-73.

³⁸ Ivi, 73.

³⁹ Ivi, 68 et 74.

⁴⁰ Ivi, 118-119. Il est intéressant de souligner que Kojève cite aussi Hitler et Mussolini en distinguant leur autorité en raison de leur rapport au temps. Il affirme: "on reconnaît volontiers l'Autorité de 'l'homme de demain'. Et on peut tout aussi bien se réclamer des millénaires à venir (cfr. Hitler) que des millénaires passés (cfr. Mussolini)".

autorité⁴¹. L'autorité du Père dont le modèle est représenté par le Dieu-Père se caractérise par le fait d'incarner la tradition et d'assurer la continuité avec le passé au point d'assumer des traits sacrés, et elle se définit comme l'autorité "de la cause sur l'effet"⁴². Tandis que les trois premiers types se justifient en raison du talent spécifique ou de l'action accomplie par celui qui dispose de l'autorité et ont ainsi une genèse le plus souvent spontanée, dans le cas de l'autorité du Père "l'individu ne fait rien pour l'obtenir"⁴³.

Ces quatre archétypes n'existant pas dans leur état pur, l'autorité politique est historiquement toujours complexe en résultant de la combinaison de ces types qui peuvent s'associer selon proportions différentes et avec une primauté de l'un sur l'autre et qui peuvent donner lieu à une autorité totale ou sélective, selon qu'elle englobe tous les quatre types ou seulement certaines. Même si en principe l'autorité devrait toujours se manifester spontanément, en réalité cette genèse peut être conditionnée, c'est-à-dire conférée par quelqu'un d'autre, au point que toute genèse conditionnée s'avère être un cas de transmission. Dès lors, après avoir identifié ces types par une approche phénoménologique, Kojève s'attarde à expliquer les modalités de leur transmission en raison du rapport entre l'autorité et la temporalité, ce qu'il appelle une analyse métaphysique selon l'idée que toute autorité se rapporte à une dimension temporelle et entraîne "une modification" de l'entité "Temps" en entendant par ce dernier le "Temps 'humain' ou 'historique'"⁴⁴. Tandis que dans le cas du Maître, l'autorité qui est foncièrement liée au présent, se transmet par élection ou tirage au sort, l'autorité du Chef se transfère par nomination⁴⁵. Si pour l'autorité du Maître le lien avec le présent s'explique par le fait qu'elle s'engendre à partir de l'action, décrite par Kojève au vu de sa lecture de la *Phénoménologie* comme l'acte de négation et transformation de l'être se réalisant dans le *hic et nunc*⁴⁶, l'autorité du Chef est associée à l'avenir, ce type se projetant dans le futur. En revanche, l'autorité du Père est plus difficilement transmissible si non par voie héréditaire dans la mesure où elle assure la stabilité et la permanence au point qu'elle a "son fondement métaphysique dans la présence du passé dans le présent"⁴⁷ et que ce passé "se présente sous forme d'une tradition"⁴⁸.

⁴¹ Ivi, 68 et 77-80.

⁴² Ivi, 81-87.

⁴³ Ivi, 94.

⁴⁴ Ivi, 118.

⁴⁵ Ivi, 113. Voir à ce propos Kojève (1947).

⁴⁶ Ivi, 125.

⁴⁷ Ivi, 126.

⁴⁸ Ivi, 122.

De la même manière, les autorités du Père, du Chef et du Maître peuvent être distinguées par rapport à celle du Juge, car cette dernière est la seule qui semble être intemporelle et correspondre à "l'Éternel": étant censée "exister toujours", l'autorité du Juge est "rebelle à toute succession" et se prête moins que les autres "à toute temporalisation" comme si elle était en dehors du temps et de ce fait était à même en principe de juger aussi les autres autorités, de s'y opposer⁴⁹.

Suivant une autre analyse, Arendt montre que "l'autorité en tant que facteur premier, sinon décisif, dans les communautés humaines, n'a pas toujours existé"⁵⁰, mais qu'elle naît dans un moment précis de l'histoire ayant son origine dans la Rome antique. D'une part, ce terme ne se trouve pas dans la langue grecque et l'histoire politique de la *polis* n'a pas connu ce genre d'expérience; d'autre part, la fin de l'Empire romain et l'institution de l'Église catholique marquent inexorablement son déclin. Il s'ensuit que l'autorité est étroitement liée à la réalité historico-politique de la république romaine où elle va de pair avec les concepts de religion et tradition en formant ainsi ce que Arendt appelle "la vieille trinité romaine" et définit comme "l'épine dorsale de l'histoire romaine de son début à sa fin"⁵¹. Dès lors, l'autorité se présente sous une seule forme qui constitue l'étalon des toutes les expériences successives et qui à certain égard ne peut plus se reproduire, du moins en tant que telle. Si Kojève identifie les philosophies d'Aristote et Platon comme références respectivement de l'autorité du Chef et de celle du Juge, selon Arendt les deux ne parviennent pas à penser l'autorité dans la mesure où ils conçoivent l'autorité politique à partir des formes de domination empruntées à la vie privée et au foyer: que ce soit la relation entre le maître et l'esclave, le berger et son troupeau ou encore le médecin et le malade, il s'agit de rapports basés sur une inégalité naturelle, qui reposent sur la domination et la contrainte, et non pas sur un rapport d'autorité entre des êtres libres et pairs⁵². À travers le mythe de la caverne et le philosophe-roi, les idées sont utilisées comme "des mesures" et comme un "mètre": tout en étant ce qui relève de la vérité, de la connaissance et de la contemplation, elles s'imposent dans le domaine de l'action comme des normes absolues de conduite⁵³. Selon Arendt le problème tient au fait qu'elles tirent leur légitimité de l'au-delà et qu'elles représentent des modèles métaphysiques, transcendants par rapport à la sphère des affaires hu-

⁴⁹ Ivi, 121-122.

⁵⁰ Arendt (1972b, 138).

⁵¹ Arendt (1963, 169 et 298).

⁵² Arendt (1972b, 143).

⁵³ Ivi, 144-145.

maines et donc extérieurs à l'expérience politique. Malgré les différences, Aristote s'inscrit alors selon la philosophe dans le même sillage de Platon car il conçoit le rapport entre dirigeants et dirigés à l'instar du chef de famille n'arrivant à penser l'autorité politique que selon le modèle propre à la sphère économique. C'est pourquoi, de même que pour Platon, pour Aristote aussi l'autorité est conçue à partir des expériences non politiques, car il empreint "ses exemples et ses modèles" à la "sphère pre-politique, au domaine privé de la maisonnée" de façon à ce que concevoir l'autorité à partir du rapport Maître et Esclave signifie identifier le gouvernement au despotisme ainsi que la loi au commandement et, partant, réduire le pouvoir politique à la domination⁵⁴.

En revanche, l'organisation politique de la République romaine repose sur la dyade *potestas* et *auctoritas*: si le pouvoir appartient au peuple, notamment aux magistrats qui l'exercent en son nom, ce pouvoir tire sa légitimité du Sénat qui incarne la tradition et qui enracine son autorité dans l'acte de fondation, ce dernier constituant un concept clé dans l'histoire politique romaine. Dès lors, la centralité de l'autorité chez les Romains découle du rapport qui relie celle-ci à cette notion de fondation. Par ce terme il faut entendre l'événement unique correspondant à la création du corps politique, le moment inaugural qui engendre l'espace public et qui constitue le commencement de l'expérience de la liberté politique. C'est dans son *Essai sur la révolution* que Arendt s'attarde davantage sur ce concept, en précisant que du point de vue historique, il s'agit de la circonstance dans laquelle on parvient à mettre un terme à la guerre en faveur d'une alliance durable entre patriciens et plébéiens, de façon à qu'ils s'associent entre eux en tant qu'"amis" et "alliés"⁵⁵. Cela correspond au premier acte politique qui donne lieu à la création du peuple romain à travers non pas un acte de soumission, mais au contraire par "un contrat mutuel" fondé "sur la réciprocité" et "l'égalité", correspondant à une "promesse" et impliquant "une subjection mutuelle" plutôt qu'un assujettissement à l'égard d'un dirigeant⁵⁶. Dès lors, affirme Arendt, "établir une 'union perpétuelle'" correspond à "fonder une autorité nouvelle" et par voie de conséquence à "donner aux affaires humaines ce degré de stabilité sans lequel les hommes seraient incapables de bâtir un monde pour leur postérité"⁵⁷. Dans ce cadre, l'autorité porte en soi ce germe de la fondation, de telle sorte que les paires représentent ce lien avec la tradition en ayant la

⁵⁴ Ivi, 156.

⁵⁵ Arendt (1963, 277).

⁵⁶ Ivi, 250-251.

⁵⁷ Ivi, 269.

charge de transmettre cet héritage qui relève du passé ainsi qu'en assurant la continuité avec l'origine et les pères fondateurs. C'est pourquoi le mot *auctores* peut être défini comme le contraire d'*artifices*: tandis que ce dernier "désigne les constructeurs et fabricateurs", le premier qualifie l'auteur dans le sens du "fondateur"⁵⁸.

Pour expliquer davantage ce rapport entre fondation et autorité Arendt s'appuie sur l'étymologie, en mettant en relief que le verbe *augere* est la racine du mot *auctoritas*: loin d'être une attitude passive ou ce qui renvoie à quelque chose de dépassé et qui n'est plus présent, l'autorité "dépendait de la vitalité de l'esprit de fondation, par la vertu de quoi il était possible d'augmenter, de donner de l'extension, d'agrandir les fondations posées par les ancêtres"⁵⁹. La religion est également liée à ce rapport avec la fondation au point que l'activité religieuse acquiert une fonction politique. Aussi dans ce contexte la racine du verbe est révélatrice, car le verbe *re-ligare* signifie "être lié en arrière", "être lié au passé", de sorte que les auspices ne préconisent pas les événements futurs, comme c'était le cas pour les grecs, mais donnent leur approbation aux décisions prises par les hommes⁶⁰. C'est pourquoi les dieux "ont de l'autorité chez les hommes, plus qu'un pouvoir sur eux", dans la mesure où "ils 'augmentent' et confirment les actions humaines, mais ne les commandent pas"⁶¹. Ainsi, l'autorité ne peut être identifiée au pouvoir, étant au contraire "l'augmentation que le Sénat doit ajouter aux décisions politiques"⁶², ce qui légitime ce pouvoir, assure la stabilité de l'ordre social précisément en raison de ce rapport direct avec l'acte de fondation et de la capacité de créer un lien entre les concitoyens. S'agissant du témoignage du passé et de ce qui en garde le souvenir, Arendt précise, en citant Mommsen, qu'elle est "plus qu'un conseil et moins qu'un ordre"⁶³. Loin de trouver son appui dans la contrainte ou dans la coercition, elle constitue à la fois une source transcendante par rapport au pouvoir et le principe de légitimation de ce dernier; toutefois, à la différence des tentatives échouées de la pensée grecque, cette source n'est pas métaphysique, mais s'enracine dans l'action plurielle et commune et donc est immanente à la sphère politique. Et pourtant, elle ne peut survivre à la fin de l'Empire, car la religion perd son contenu et sa fonction politiques et le lien entre religion et tradition se dissout. Avec l'instauration de l'Eglise Catholique

⁵⁸ Arendt (1972b, 161).

⁵⁹ Arendt (1963, 297).

⁶⁰ Arendt (1972b, 162).

⁶¹ Ivi, 162.

⁶² Ivi, 161.

⁶³ Ivi, 162.

et progressivement avec Luther jusqu'à l'œuvre de sécularisation moderne, le concept d'autorité romaine est compris à l'instar du modèle platonicien et donc d'un absolu indisponible aux hommes et extérieur à la sphère politique⁶⁴: ayant sa source dans l'au-delà, l'autorité est conçue à partir de la foi ou de la crainte en un état futur et se manifeste sous la forme de récompenses, sanctions ou châtements et selon une structure hiérarchique. Son lien avec l'acte de fondation étant définitivement perdu, elle se caractérise comme fabrication et est perçue comme l'opposé de la liberté, se rapprochant par conséquent à la violence.

4. L'autorité entre tradition et révolution

Dans la suite de son ouvrage Kojève s'attache à examiner les déductions qu'on peut tirer de l'analyse des types d'autorité, en se penchant notamment sur les "applications politiques" de celle-ci. En affirmant clairement qu'"une théorie du 'pouvoir politique' n'est rien d'autre qu'une théorie de l'Autorité" et que "par définition toute l'autorité politique appartient en bloc à l'État"⁶⁵, Kojève esquisse à travers la notion de l'autorité une véritable théorie de l'État: car tout État dispose "d'un support" formé par un ou plusieurs individus titulaires d'une autorité autonome en tant que chef d'État ou d'une autorité dépendante en tant que fonctionnaire, un élément incontournable pour saisir le pouvoir politique tient à la question de la genèse, de la division et de la transmission de l'autorité. C'est dans ce cadre qu'il développe une critique du principe majoritaire et du constitutionnalisme libéral en identifiant comme cibles polémiques d'une part Rousseau, en particulier sa réception démocratique, et de l'autre Montesquieu. Tandis qu'au Moyen Age "toute autorité provient de l'autorité divine" et qu'avec l'absolutisme tous les quatre types d'autorités s'incarnent "en une seule personne", à savoir dans le monarque, la modernité se caractérise par la division des pouvoirs propre aux démocraties contemporaines, selon laquelle l'Autorité politique doit être répartie parmi "plusieurs supports indépendants": le pouvoir judiciaire correspond à l'autorité du Juge, le pouvoir législatif à celle du Chef et le pouvoir exécutif à celle du Maître, ces deux derniers constituant le gouvernement⁶⁶. Selon Kojève le problème principal de cette théorie et par conséquent de la modernité politique en tant que telle tient au fait qu'elle exclut l'autorité du Père, celle-ci ayant été

⁶⁴ Arendt (1963, 21).

⁶⁵ Kojève (2004, 137-138).

⁶⁶ Ivi, 140-142.

écartée de l'autorité politique et en identifiant uniquement un type d'autorité privée propre à la Famille⁶⁷. Dès lors le rapport avec "la tradition" est rompu et le lien avec le passé est perdu⁶⁸. Il se produit ainsi une "amputation" de l'autorité politique⁶⁹ au point que, dénonce Kojève en toutes lettres, "la destruction de l'Autorité du Père est donc funeste à l'Autorité politique en général"⁷⁰.

Kojève établit un lien entre les révolutions modernes et la disparition de l'autorité de la tradition représentée par le Père dont la conception de Montesquieu est tenue pour responsable. La théorie de la séparation des pouvoirs est née de "l'esprit de révolte et de révolution" bourgeois qui anime spécialement les XVIII^{ème} et XIX^{ème} siècles, la bourgeoisie de l'époque se tournant vers l'avenir et visant à briser les ponts avec le passé. Force est alors de constater une relation étroite entre la révolution et la division des pouvoirs de Montesquieu qui va bien au-delà du contexte historique, dans la mesure où cette conception constitutionnelle conduit à donner une primauté au pouvoir exécutif d'un Chef dictateur et elle sape l'autorité politique et la stabilité de l'État. "La théorie 'constitutionnelle, dans et par sa réalisation révolutionnaire 'bourgeois'" – arrive à affirmer Kojève – conduit "nécessairement à la 'Dictature' d'un Napoléon ou d'un Hitler" tout comme "l'aboutissement logique de la théorie 'constitutionnelle' d'un Montesquieu est la théorie de la 'révolution permanente' d'un Trotsky"⁷¹. La conséquence qui en découle et que Kojève déplore est l'opposition entre l'autorité du Juge d'une part et celles du Maître et du Chef de l'Autre⁷² ce qui produit à son tour soit une "Utopie", lorsque le pouvoir législatif du Chef s'isole de celui du Maître en perdant tout attachement au présent, soit un régime où le pouvoir exécutif dégénère "en simple 'administration' ou 'police'", lorsque l'autorité du Maître prend le dessus⁷³. Il s'ensuit que Kojève est catégorique en affirmant qu'il faut éviter une telle "division bipartite"⁷⁴ et que, à cette fin, "il s'agit de réintroduire l'Autorité du Père"⁷⁵, c'est-à-dire de faire en sorte que les citoyens "soient naturellement portés à associer l'élément 'Père' à toute autorité politique 'reconnue' par eux"⁷⁶.

⁶⁷ Ivi, 147 et 152.

⁶⁸ Ivi, 143.

⁶⁹ Ivi, 142.

⁷⁰ Ivi, 151.

⁷¹ Ivi, 144.

⁷² Ivi, 154 et 160.

⁷³ Ivi, 158-159.

⁷⁴ Ivi, 160.

⁷⁵ Ivi, 151.

⁷⁶ Ivi, 152 et 163.

A l'instar de la division des pouvoirs, Kojève met en question aussi le principe majoritaire qui plonge ses racines dans le contractualisme libéral et qui soutient la thèse d'une autorité *sui generis* distincte des quatre types purs, c'est-à-dire l'autorité de la majorité sur la minorité. Cette conception qui tire son origine de la théorie du contrat de Rousseau et notamment du concept de volonté générale admet l'existence d'une autorité qui serait fondée uniquement "sur la valeur *quantitative* du groupe": la relation entre le tout et les parties qui caractérise la pensée politique rousseauiste est reformulée et transformée par la théorie démocratique de façon à ce que la majorité dispose d'une autorité qui lui est conférée par l'élection⁷⁷. D'après Kojève, l'existence de la minorité témoigne au contraire du fait qu'il y a une partie des individus qui ne reconnaissent pas la soi-disant autorité de la majorité et qui réagissent en se constituant comme groupe en opposition. De même, non seulement il récuse la justification d'une autorité en raison du facteur quantitatif, mais il affirme que la théorie démocratique du contrat social repose sur un malentendu: au lieu d'engendrer ou de créer l'autorité, l'élection la confirme uniquement, c'est-à-dire qu'elle manifeste extérieurement une autorité qui existe indépendamment et précédemment les élections elles-mêmes⁷⁸. Il s'ensuit que la théorie démocratique confond la genèse de l'autorité avec sa transmission et n'est pas en mesure de rendre compte du premier phénomène. En outre, en défendant le principe majoritaire du suffrage, cette approche finit par confondre autorité et force. Comme Kojève l'énonce, "là où la majorité se réclame d'une soi-disant 'Autorité' *sui generis*, due au seul surnombre, elle se réclame en fait de la pure et simple *force*" au point qu'"un régime *purement* et *uniquement* majoritaire est un régime fondé sur la seule force" et que, par conséquent "on peut opposer le 'régime majoritaire' au 'régime autoritaire'"⁷⁹.

Tandis que Kojève met en relief la disparition dans la modernité de l'autorité du Père, ce qui se produit avec les révolutions bourgeoises, pour Arendt la modernité marque la fin de l'autorité en tant que telle. Bien que pour Kojève il ne s'agisse que de la perte de l'un des quatre types purs d'autorité, il rejoint à certains égards la philosophe, car l'autorité du Père représente selon lui "la présence réelle du Passé dans le Présent" étant la seule forme d'autorité reliée à la tradition. De même, Arendt et Kojève identifient tous les deux un lien entre modernité, révolution et autorité et accordent un rôle important à Montesquieu, mais à partir d'un jugement opposé. Si pour Kojève la période des révolutions est dangereuse dans la

⁷⁷ Ivi, 104 ss.

⁷⁸ Ivi, 97.

⁷⁹ Ivi, 102.

mesure où la bourgeoisie “se tourne *contre* le passé, *vers* l’avenir” en détruisant “le lien *politique* avec le Passé” et en provoquant la “*domination* bourgeoise”⁸⁰, pour Arendt “les révolutions de l’époque moderne apparaissent comme des tentatives gigantesques” pour “renouer le fil rompu de la tradition” et fonder “de nouveaux corps politiques”⁸¹. Dans ce cadre, elle établit une opposition entre la révolution américaine et celle française qui va de pair avec deux modèles théoriques, d’une part Montesquieu et la séparation des pouvoirs, d’autre part le couple Rousseau-Robespierre et la notion de volonté générale⁸². Alors même que la révolution américaine et la séparation des pouvoirs s’inscrivent dans le sillage de la conception romaine de l’autorité, la révolution française finit par identifier pouvoir et violence et ne peut par conséquent déboucher que sur la terreur et sur la négation de la liberté.

Si avec la hiérarchie ecclésiastique et la religion catholique l’autorité disparaît du monde politique et mondain, l’absolutisme élève le roi au rang d’un dieu tout-puissant de telle sorte que le modèle d’un pouvoir unique et de la souveraineté prend encore la place de la structure dyadique de Rome: au lieu de la distinction entre *potestas* et *auctoritas*, le souverain, en tant que représentant de la volonté divine sur terre, constitue la source unique de la loi et du pouvoir, étant celui qui “rendait puissant la loi et légitime le pouvoir”⁸³. Les théories du droit naturel et le contractualisme moderne n’ébranlent pas cette conception. Au contraire la notion rousseauiste de volonté générale devient “le succédané sur le plan théorique de la volonté souveraine d’un monarque absolu”⁸⁴, elle est “cette volonté divine qui n’a besoin que de vouloir pour produire une loi”⁸⁵. Lorsque les révolutionnaires affirment que “tout pouvoir réside dans le peuple”, ils conçoivent ce dernier comme “une force naturelle dont la source et origine était extérieur du domaine politique” à l’instar d’une “puissance surhumaine” et par voie de conséquence ils ne font pas la “distinction entre violence et pouvoir”⁸⁶. La “déification du peuple” qui se produit pendant la Révolution française entraîne sur le plan théorique “l’erreur fatale” consistant à croire “quasi automatiquement et sans discernement que pouvoir et loi jaillissent de la

⁸⁰ Ivi, 144-146.

⁸¹ Arendt (1972b, 183).

⁸² Arendt (1963, 219).

⁸³ Ivi, 229.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ Ivi, 270.

⁸⁶ Ivi, 267.

même source”⁸⁷. Dès lors, elle finit par plaider en faveur d’un “absolu dans le domaine politique”⁸⁸ sans être en mesure d’entamer un “nouveau commencement” et de réaliser une “expérience nouvelle” ainsi qu’en échouant dans l’objectif d’établir la “liberté en tant que mode de vie politique”⁸⁹. D’ailleurs le contrat social tel qu’il a été conçu par Rousseau se démarque nettement du contrat mutuel que Arendt considère le modèle à l’origine de l’acte de fondation: tandis que ce dernier a pour contenu une promesse et donne lieu à une société entendue comme association et alliance réciproque, le contrat social est passé entre une société donnée et un dirigeant de façon à ce que par l’acte de consentement l’individu “loin d’acquérir un pouvoir nouveau [...] il renonce à son pouvoir tel qu’il est” et “accepte d’être dirigé par le gouvernement”⁹⁰. Si avec le contrat mutuel le corps politique devient “la source même du pouvoir pour tout individu”, le contrat vertical entre dirigeant et peuple produit une condition d’isolement et d’impuissance chez les gouvernés dans la mesure où il “contient en germe [...] le principe de l’autorité absolue, d’un monopole absolu du pouvoir”⁹¹.

Un tournant majeur est représenté selon Arendt par la Révolution américaine, laquelle permet de répéter l’expérience sacrée de la fondation et par conséquent de réactualiser dans l’histoire la notion d’autorité qui paraissait “avoir été entièrement perdue et oubliée”⁹². Sans avoir recours à aucune violence, les Pères fondateurs ont créé “un corps politique complètement nouveau” en démontrant leur proximité vers l’“esprit romain originel”⁹³. C’est dans l’*Essai sur la Révolution* qu’Arendt s’attarde sur ce point en faisant l’éloge sans réserve de la révolution américaine en tant que “*constitutio libertatis*” qui parvient à établir un nouveau concept de pouvoir dont les mérites tiennent à la distinction entre le siège du pouvoir et la source de la loi ainsi qu’à l’évacuation du concept de souveraineté⁹⁴. La fondation se produit par deux actes: d’abord avec le Pacte de Mayflower, lorsque les individus s’unissent et s’allient sous la modalité du contrat de confiance réciproque et s’affranchissent de l’Angleterre en vue d’un nouveau commencement⁹⁵; ensuite grâce à la Constitution des États-Unis d’Amérique,

⁸⁷ Ivi, 270 et 242.

⁸⁸ Ivi, 231.

⁸⁹ Ivi, 37, 45, 43.

⁹⁰ Ivi, 250. Sur ce point, voir, parmi d’autres, Canovan (1983); Enegrén (1980) et Feher (1987).

⁹¹ Arendt (1963, 250-252).

⁹² Arendt (1972b, 178).

⁹³ Ivi, 183.

⁹⁴ Arendt (1963, 224).

⁹⁵ Ivi, 245 et 254.

qui inclut un Préambule à une déclaration d'indépendance, préambule qui "fournirait la seule source d'autorité d'où la Constitution [...] en tant que loi du pays tira sa propre légitimité"⁹⁶. Dès lors, "plutôt que la croyance en un Législateur immortel ou que les promesses de récompense et les menaces de châtement dans une 'vie future'", la Révolution américaine tire sa stabilité de "l'autorité que portait en lui l'acte de fondation"⁹⁷. D'un point de vue institutionnel, pouvoir et autorité sont distingués, le siège de cette dernière étant "la Cour suprême" conçue comme "une sorte d'Assemblée Constituante en session perpétuelle"⁹⁸. À la différence de la révolution française qui repose sur la foi aveugle en un absolu au-dessus des lois, celle américaine s'inspire alors du modèle romain bien que "la Cour suprême tire son autorité de la Constitution en tant que document écrit"⁹⁹.

L'un des éléments qui a permis à la révolution américaine de se réaliser comme elle l'a été, c'est la "découverte faite par Madison du principe fédéral pour la fondation des grandes républiques"¹⁰⁰. Du point de vue conceptuel, Arendt attribue à Montesquieu une place de premier plan, en soulignant l'"énorme fascination" exercée par celui-ci sur les révolutionnaires, à l'instar de l'influence que Rousseau a eue sur les français. Dès lors, à l'encontre de Kojève, Montesquieu est célébré par Arendt car il conçoit le pouvoir non pas comme domination, mais comme liberté. De même que Machiavel est rangé par Arendt parmi les grands penseurs car il a identifié dans la fondation "l'action politique centrale, le grand acte unique qui établissait le domaine publico-politique" et, partant, il "peut être considéré comme l'ancêtre des révolutions modernes"¹⁰¹, Montesquieu est l'une des sources "auxquelles les fondateurs puisaient leur sagesse politique", celui qui "confirmait ce que les fondateurs, d'après l'expérience des colonies, savaient être vrai"¹⁰². Son mérite tient au fait d'avoir reconnu la "nature du pouvoir", notamment le fait que "le pouvoir et la liberté vont ensemble [...], se combinent", le premier étant ce qui permet les conditions de la liberté et de l'action politique. Loin de vouloir arrêter, limiter ou simplement répartir le pouvoir, le principe de la séparation des pouvoirs est ce qui permet au pouvoir même d'être "constamment produit, sans

⁹⁶ Ivi, 286.

⁹⁷ Ivi, 294.

⁹⁸ Ivi, 296.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Ivi, 245.

¹⁰¹ Arendt (1972b, 182).

¹⁰² Arendt (1963, 219). Voir à ce propos Amiel (1998).

qu'il puisse, toutefois, devenir envahissant"¹⁰³. C'est, précise Arendt, "cet aspect de l'enseignement de Montesquieu" qui avait été "remarquablement bien compris à l'époque de la fondation de la République"¹⁰⁴ et qui "avait pris pour la pensée politique américaine valeur d'évidence pure"¹⁰⁵. L'auteur de l'*Esprit des lois* s'inscrit en faux par rapport à ceux qui considèrent "nécessaire d'introduire un absolu, un pouvoir divin ou despotique, dans le domaine politique". À cet égard la conception de la loi est révélatrice: en reprenant "le mot 'loi' dans son acception proprement romaine", il la considère non pas comme un commandement, mais comme un "rapport, la relation subsistante entre des entités différentes", au point que, pour lui comme pour les romains, "une loi est purement et simplement ce qui relie deux choses" et qui n'a pas "besoin d'une source absolue d'autorité"¹⁰⁶. On peut souligner alors d'abord que chez Montesquieu Arendt identifie une possible voie alternative à la modernité politique et ensuite que la pensée de l'auteur français semble à ses yeux beaucoup moins libérale par rapport à l'interprétation qu'on en fait communément. Cela explique davantage la raison pour laquelle Arendt est si élogieuse à l'égard de Montesquieu. L'erreur que Arendt attribue aux libéraux a trait à l'opposition qu'ils font à tort des notions de liberté et d'autorité: en confondant cette dernière avec la tyrannie, la violence avec le pouvoir légitime, ils identifient ce faisant totalitarisme et autoritarisme et ils échouent dans la compréhension de ce qu'est le pouvoir et la politique¹⁰⁷.

5. Au-delà de l'autorité

Malgré leurs différences générales, les approches d'Arendt et de Kojève autour de la crise de l'autorité peuvent être apparentées non seulement à propos de la définition de celle-ci, mais aussi en raison des notions et des auteurs qu'ils mobilisent dans leurs textes respectifs. Dès lors, si l'on peut repérer une convergence inattendue, force est de constater à la fois que ce rapprochement s'avère être bientôt un éloignement dans la mesure où les mêmes concepts sont mobilisés dans des perspectives opposées et selon une vision spéculaire: bien que le diagnostic concernant le rapport entre crise de l'autorité et modernité soit commun et même si l'objectif de rétablir un

¹⁰³ Ivi, 222.

¹⁰⁴ Ivi, 223.

¹⁰⁵ Ivi, 228.

¹⁰⁶ Ivi, 278-279.

¹⁰⁷ Arendt (1972b, 127-130). Voir aussi Arendt (2002b).

lien entre autorité et tradition est partagé par les deux, ils s'écartent quant à la manière d'y parvenir. Cela tient au fait que la réflexion autour de l'autorité se situe au sein d'une conception plus générale du pouvoir et de la politique qui manifeste leur radicale distance. Si, pour Kojève, la politique tout comme l'histoire s'engendrent de la lutte à mort en vue de la reconnaissance, pour Arendt, la politique se comprend à partir de la pluralité des individus et de l'espace qui les relie. D'un part, Kojève définit le politique à travers le couple schmittien d'ami et d'ennemi et caractérise le pouvoir par une dimension verticale, notamment à partir de la distinction gouvernants et gouvernés¹⁰⁸. D'autre part, Arendt récuse l'identification entre pouvoir et domination et remet en question la distinction entre gouvernants et gouvernés en faveur d'une dimension horizontale où les individus agissent ensemble et peuvent jouir de la liberté. L'État Universel et Homogène qui constitue la clé de voûte de la pensée kojévienne est alors pour Arendt le pire des maux de même que la transformation de la politique en administration préconisée par Kojève¹⁰⁹. Lorsque Kojève s'attache dans son ouvrage à analyser les "applications psychologiques" de l'autorité¹¹⁰, il met en valeur la notion de propagande en tant que moyen utile à l'autorité politique, comme il le fera également dans les pages conclusives à propos de la figure de Pétain et de l'idéal de la révolution nationale. En revanche pour Arendt la propagande est l'endoctrinement et la manipulation dont le régime totalitaire se sert pour obtenir le soutien des masses et, partant, elle ne peut avoir aucun rapport avec l'autorité. En conclusion, la comparaison entre Arendt et Kojève autour de l'autorité peut être considérée comme le préalable nécessaire à une confrontation de plus grande ampleur qui prendrait pour axe d'étude l'interprétation de la tyrannie ancienne et les traits caractéristiques de la tyrannie proprement moderne dont l'enjeu tient pour Arendt tout comme pour Kojève à la relation entre savoir philosophique et pouvoir politique.

Bibliographie

Arendt H. (1956), *Authority in the Twentieth Century*, in "The Review of Politics", 18, 4: 403-417.

¹⁰⁸ Kojève (1981, 143). Sur le rapport entre Kojève et Schmitt, voir le numéro monographique de la revue "Philosophie" paru en 2017, avec les contributions de J. F. Kervégan, T. Pullano et R. Howse.

¹⁰⁹ Sur ce point, voir Kojève (2017, 9).

¹¹⁰ Kojève (2004, 183-185).

- (1963), *Essais sur la révolution*, Paris: Gallimard.
- (1972a), *La crise de l'éducation*, in *La crise de la culture*, Paris: Gallimard, 223-252.
- (1972b), *Qu'est-ce que l'autorité*, in *La crise de la culture*, cit., 121-185.
- (1972c), *Sur la violence*, in *Du mensonge à la violence*, Paris: Calmann-Lévy, 139-250.
- (2002a), *Denktagebuch. 1950-1973*, München: Piper, Erster Band.
- (2002b), *Autorité, tyrannie et totalitarisme*, in *Les origines du totalitarisme*, Paris: Gallimard, 880-894.
- (2017), *Wie ich einmal ohne Dich leben soll*, München: Piper.
- Arendt, Blücher (1996), *Briefe 1936-1968*, München: Piper.
- Kojève A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard.
- (1950), *L'action politique des philosophes*, in "Critique", 41-42: 46-55; 138-154.
- (1981), *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Paris: Gallimard.
- (1997), *Tyrannie et sagesse*, in Strauss, *De la tyrannie*. Paris: Gallimard, 147-201.
- (2004), *La notion d'autorité*, Paris: Gallimard.
- (2017), *Correspondance A. Kojève-C. Schmitt*, in "Philosophie", 135: 5-27.
- Adorno Th. (2007), *Études sur la personnalité autoritaire*, Paris: Éditions Allia.
- Amiel A. (1998), *Hannah Arendt lectrice de Montesquieu*, in "Revue Montesquieu", 2: 119-137.
- Auffret D (1990), *Alexandre Kojève*, Paris: Grasset.
- Bradshaw L. (1989), *Acting and Thinking. The Political Thought of Hannah Arendt*, Toronto: University of Toronto Press.
- Canovan M. (1983), *Arendt, Rousseau and Human Plurality in Politics*, in "Journal of Politics", 45, 2: 286-302.
- Capograssi G. (1959), *Riflessioni sull'autorità e la sua crisi*, in *Opere*, vol. I, Milano: Giuffrè Editore.
- De George R.T. (1985), *The Nature and Limits of Authority*, Lawrence: University Press of Kansas.
- Enegrén A. (1980), *Revolution et fondation*, in "Esprit", 6: 46-65.
- (1984), *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris: Puf.
- Eschenburg Th. (1970), *Über Autorität*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Feher F. (1987), *Freedom and 'Social Question'. Hannah Arendt's Theory of the French Revolution*, in "Philosophy and social Criticism", 12, 1: 1-30.
- Fessard G. (2014), *Autorité et bien commun*, Paris: Ad Solem.

- Filoni M. (2021), *L'azione politica del filosofo*, Milano: Bollati Boringhieri.
- Honig B. (1993), *Arendt's Accounts of Action and Authority*, in *Political Theory and Displacement of Politics*, Ithaca: Cornell University Press, 76-125.
- Horkheimer M. (1996), *Autorité et famille*, in *Théorie traditionnelle et théorie critique*, Paris: Gallimard.
- Kaluza M. (2020), *Power and Force: Rethinking Kojève, Arendt and Camus in the Populist Era Preprint*, in "Argument Biannual Philosophical Journal", 10, 1: 41-55.
- Laski H. (1919), *Authority in the Modern State*, New Haven: Yale University Press.
- Love J. (2018), *The Black Circle. A Life of Alexandre Kojève*, New York: Columbia University Press.
- Monod J.-C. (2019), *Autorité*, in G. Origgi (dir.), *Passions sociales*, Paris: Puf, 66-72.
- Nichols J.N. (2007), *Kojève. Wisdom at the End of History*, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers.
- (2009), *L'enseignement de Kojève sur l'autorité*, in "Commentaire", 4, 128: 877-892.
- Revault d'Allonnes M. (2005), *Le temps et l'autorité: À propos d'Alexandre Kojève*, in "Esprit", 313, 3-4: 208-217.
- (2006), *Le pouvoir des commencements: Essai sur l'autorité*. Paris: Seuil.
- (2011), *Hannah Arendt penseur de la crise*, in "Études", 9, 415: 197-206.
- Scholz D. (2016), *Gaston Fessard et Alexandre Kojève sur l'autorité et la politique*, in "Revue philosophique de la France et de l'étranger", 3: 143-162.
- Senneth R. (1981), *Autorité*, Paris: Fayard.
- Sintomer Y. (1994), *Pouvoir et autorité chez Hannah Arendt*, in "L'Homme et la société", 113: 117-131.
- Terre F. (2004), *Présentation*, in A. Kojève. *La notion de l'autorité*, cit., 7-45.
- Weber M. (2003), *Économie et société*, Paris: Plon-Press Pocket.

