

*Pouvoir et autorité dans le
Policraticus de Jean de Salisbury*

Jean-Marc CHADELAT

IUFM Paris

Le monde actuel, le monde sans autorité consacrée, semble placé entre deux impossibilités: l'impossibilité du passé, l'impossibilité de l'avenir.

François René de Chateaubriand, *Mémoires d'Outre-Tombe*

Jean de Salisbury est l'une des figures marquantes de la Chrétienté médiévale. Né en Angleterre aux alentours de 1115, il fait partie de ces clercs qui mettent leur plume et leur savoir au service de la couronne. Nommé chancelier du royaume en 1155 par le jeune Henri II, premier roi de la dynastie Plantagenêt (1154-1189), Jean compte parmi ses amis un certain Nicolas Breakspear, qui devient pape sous le nom d'Adrien IV en 1154. Le *Policraticus*, probablement composé vers 1159, se réfère fréquemment à des entretiens accordés par Adrien à l'auteur, qui témoigne d'une bonne connaissance de la curie romaine et des problèmes auxquels la papauté est confrontée à cette époque de réforme de l'Église. Jean entretient également des relations étroites avec Henri II, pour qui il a pris parti lors du conflit avec les partisans d'Étienne de Blois. Ce dernier, devenu roi d'Angleterre en 1135 à la mort du dernier fils de Guillaume le Conquérant, avait contesté les prétentions successorales de la fille de Henri I^{er} Beauclerc et s'était emparé de la couronne. Le soutien apporté à Henri Plantagenêt, prétendant légitime au trône en tant que fils de Mathilde et petit-fils de Henri I^{er}, n'empêche pas Jean d'exprimer ses désaccords avec la politique royale à l'égard de l'Église d'Angleterre, ce qui lui vaut d'être éloigné de la cour de 1156 à 1157. Après son retour en grâce, il ne cesse de manifester un scepticisme croissant à propos des intentions du roi, scepticisme auquel les événements ultérieurs vont apporter une justification éclatante. Lorsque Thomas Becket devient archevêque de Cantorbéry, Jean se range à ses côtés dans la querelle opposant l'Église à Henri II au sujet des Constitutions de Clarendon (1164), lesquelles visent à soumettre la justice ecclésiastique à la justice royale et, plus largement, à renforcer la mainmise du roi sur son Église en restreignant ses libertés. Contraint à l'exil, il séjourne en France ainsi qu'à Rome tout en poursuivant la lutte contre les prétentions de Henri

II et des évêques anglais qui l'appuient. L'assassinat de Becket, perpétré en 1170 à l'instigation du roi, ne met pas un terme à la carrière ecclésiastique de Jean, qui remplit diverses fonctions au sein de l'Église anglaise avant d'être consacré évêque de Chartres en 1176. C'est dans cette ville qu'il meurt et est enterré en 1180, la même année où Philippe Auguste monte sur le trône¹.

L'œuvre écrite qu'il nous a léguée reflète jusqu'à un certain point les débats politiques et juridiques de son temps mais elle illustre surtout les disputes théologiques et philosophiques plus intemporelles qui nourrissent les recherches scolastiques. Ses trois œuvres majeures sont le *Policraticus*, dont le titre intégral *Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers* donne une indication de son contenu politico-théologique, le *Entheticus de Dogmate Philosophorum*, poème satirique dénonçant les prétentions des princes et des courtisans et définissant la philosophie comme amour du vrai Dieu, et le *Metalogicon*, œuvre spéculative dans laquelle il formule un conceptualisme analogue à celui d'Abélard et accuse les sophistes et les juristes de détourner de l'Évangile en jouant avec les mots sans se soucier des choses². Toutes ces œuvres ont probablement été composées entre 1154 et 1159, après l'accession de Henri II au pouvoir et avant le départ pour l'exil de Jean. Il convient d'ajouter des écrits historiques, notamment une *Vie* de saint Anselme et une autre consacrée à son ami Becket, qui ont vu le jour à la fin de sa carrière. Loin d'être des œuvres de piété ou de circonstance répondant à un souci hagiographique, ces récits illustrent à leur manière l'intérêt persistant de Jean pour les disputes théologiques et les débats intellectuels. On peut y voir le reflet des préoccupations de l'auteur au sujet du rapport problématique des principes théoriques à la pratique politique, préoccupations auxquelles il n'a jamais cessé de vouloir

¹ Sur l'arrière-plan historique de la vie de Jean de Salisbury, voir Michael T. CLANCHY, *England and its Rulers, 1066-1272*, Oxford: Basil Blackwell, 1983, pp. 111-117, 167-169 et Christopher BROOKE, « John of Salisbury and his world », pp. 1-20 in Michael WILKS (ed.), *The World of John of Salisbury*, Oxford: Basil Blackwell, 1984. Sur la vie et l'œuvre de Thomas Becket, voir Austin Lane POOLE, *From Domesday Book to Magna Carta, 1087-1216*, Oxford: At The Clarendon Press, 1955 [1951], pp. 197-217. Sur les relations entre Becket et Jean de Salisbury, voir Anne DUGAN, « John of Salisbury and Thomas Becket », pp. 427-438 in Michael WILKS (ed.), *The World of John of Salisbury*, Oxford: Basil Blackwell, 1984.

² Émile BREHIER, *La philosophie du Moyen Âge*, Paris : Éditions Albin Michel, 1971 [1937], pp. 178-180.

donner une formulation philosophique cohérente et raisonnée. L'ambition de penser l'articulation de la théorie spéculative à ses applications pratiques qui caractérise l'œuvre de Jean de Salisbury l'inscrit assurément dans la tradition intellectuelle de la philosophie scolastique, sans que l'auteur ait voulu pour autant opérer une séparation étanche entre la dimension explicative et la composante didactique de sa pensée³.

Le *Policraticus* contient une doctrine synthétique au croisement de la théologie spéculative et de la philosophie appliquée à la morale comme à la politique. Un aspect de cette doctrine a particulièrement retenu l'attention des lecteurs et des commentateurs modernes (c'est le cas de l'éditeur et du traducteur du *Policraticus* Cary J. Nederman). Il s'agit de la définition que propose Jean de la tyrannie et du tyran, auxquels il consacre un chapitre du Livre VII et presque tout le Livre VIII. L'originalité de Jean en ce domaine réside dans un point de vue moins théologique que politique du tyran, envisagé comme l'individu qui tend à supprimer les libertés d'autrui en abusant de son pouvoir. Cette représentation inhabituelle de la tyrannie, dans un contexte médiéval, permet d'étendre le concept à la sphère privée et à l'ordre clérical. Jean distingue ainsi, à côté du tyran politique au sens strict, le tyran domestique qui veut imposer sa loi à ses proches et le tyran ecclésiastique que ses ambitions mondaines incitent à préférer les biens temporels à sa vocation pastorale. Distinction novatrice qu'il faut pourtant relativiser à la lumière de l'étiologie qu'il propose de la tyrannie sous toutes ses formes. Dans le chapitre 17 du Livre VII où Jean s'intéresse à l'origine du mal, son argumentation repose en effet sur des prémisses théologiques bien plus que politiques : « Therefore, from the root of pride slowly grows ambition, namely, a passion for power and honours, so that from the one it possesses strength lest it be rooted out, while from the other it obtains reverence lest it become vilified ».⁴

Le péché d'orgueil à l'origine des ambitions dévorantes qui poussent sans relâche à briguer le pouvoir et à rechercher les honneurs

³ Sur la scolastique, sa méthode et sa contestation, voir Pierre CHAUNU, *Le Temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La crise de la chrétienté. L'Éclatement (1250-1550)*, Paris : Fayard, 1975, pp. 101-111.

⁴ John of SALISBURY, *Policraticus(...)*, éd. et trad. Cary J. Nederman, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 163. Toutes les références sont tirées de cette édition.

n'est pas plus assimilable à une catégorie politique que l'hypocrisie religieuse n'est un comportement rendu inéluctable par un dogme théologique encourageant les abus de pouvoir et favorisant les prétentions illégitimes. Comme l'indique le titre de son chapitre 21, Jean considère la tartuferie comme un moyen politique de parvenir à des fins qui ne le sont pas moins : « Of hypocrites who endeavour to conceal the disgrace of ambition under the false pretext of religion » (167). Dans le Livre VIII, qui offre une justification du tyrannicide à certaines conditions, il dépeint la tyrannie comme le fruit empoisonné de l'arbre du mal qu'il fait obligation à tout homme de bien d'abattre partout où il pousse (191). Bien peu politique sur le fond est également le chapitre évoquant la raison d'être des tyrans et la responsabilité des hommes d'Église dans leur réussite :

Yet I do not deny that tyrants are ministers of God, who by His just judgment has willed them to be pre-eminent over both soul and body. By means of tyrants, the evil are punished and the good are corrected and trained. For both the sins of the people cause the hypocrites to reign and, as the history of kings witnesses, the defects of priests introduced tyrants into the people of God. (201)

La violence et l'iniquité d'un pouvoir tyrannique mettent à mal il est vrai la paix et la tranquillité qu'aucune valeur ne peut surpasser dans le corps politique (189). L'auteur assigne toutefois à ces maux une fonction providentielle de correction des abus et de châtement des méchants qui invite moins les divers membres de la communauté à la soumission résignée qu'elle ne les incite à un examen de conscience leur permettant de discerner en quoi ils ont failli à la tâche collective de préservation de l'équilibre social. Le prototype du tyran que Jean trouve dans l'Ancien Testament, Nemrod, pendant le règne duquel l'humanité s'est lancée à l'assaut des cieux en construisant la fameuse tour de Babel (Gn 11 1-9), prétendait ne tenir son pouvoir que de lui-même (206), contrairement au prince légitime qui fait de sa volonté individuelle un instrument au service de la Loi divine : « For the will of the ruler is determined by the law of God and does not injure liberty » (214). Jean n'épargne pas davantage les clercs qui se rendent coupables de nourrir des ambitions temporelles et d'employer des moyens politiques incompatibles avec leur sacerdoce (216). Mais s'il reproche à certains d'entre eux de se comporter comme de véritables tyrans indignes de la mission spirituelle qui leur échoit, il ne préconise

pas pour autant de leur infliger une sanction que seuls des prêtres ayant fait usage de violence contre l'Église méritent à ses yeux : « yet among priests, even if one of them is engaged in tyranny, it is not permitted to exercise the material sword on account of reverence for the sacraments, unless perhaps he extends a bloodstained hand against the Church of God » (205). La suppression physique d'un tyran, quoique considérée comme un moindre mal, en particulier si le règne de la tyrannie conduit ses victimes à enfreindre malgré elles la Loi divine, n'en est pas moins soumise au respect scrupuleux de la religion et de l'honneur. De ces précautions dépendent en effet la légitimité de l'acte et le salut du tyrannicide, sans compter que les transgressions inspirées par la haine de la tyrannie risquent fort de consolider ce qu'elles s'efforcent d'abattre pour le salut de tous (209)⁵.

Pour Jean, les clercs ne doivent en aucun cas être au-dessus des lois lorsqu'ils abusent de leurs privilèges ou qu'ils s'abritent derrière leur dignité sacerdotale pour atteindre des buts répréhensibles. Prenant l'image du commerçant malhonnête qui emploie des poids et des mesures différents selon qu'il achète ou qu'il vend, il rappelle en citant Ézéchiël (Ez 34 11-16) que le métier de pasteur comporte des devoirs et qu'il n'est que justice que le fardeau du berger soit aussi lourd que celui des brebis dont il la charge : « Yet for a prelate the calculation of equity demands that he is to pronounce on himself the burden that he imposes on others and that he is devoted to performing the works that he wishes to teach » (195). Mais il se garde bien de préciser par quelle instance judiciaire ou quelle procédure adéquate les prélats indignes pourraient être jugés et condamnés le cas échéant⁶. Le refus d'exempter les clercs de toute incrimination judiciaire et l'inclusion du clergé parmi les ordres exposés au risque de la tyrannie s'accompagnent donc des plus grandes réserves sur l'opportunité de soumettre les prêtres à une justice laïque dont il montre par ailleurs que les objectifs et les moyens ne sont pas identiques à ceux de l'indéchiffrable justice divine. Aussi exclut-il toute poursuite à l'encontre de l'Église, en tant qu'institution divine chargée d'éduquer

⁵ Sur le dilemme des sujets face au tyran et la défense ambiguë du tyrannicide, voir Walter ULLMANN, *A History of Political Thought: The Middle Ages*, Harmondsworth: Penguin Books, 1965, p. 123.

⁶ Voir sur ce point Jan Van LAARHOVEN, « Thou shalt not slay a tyrant ! The so-called theory of John of Salisbury », pp. 319-341 in Michael WILKS (ed.), *op.cit.*

les consciences et de nourrir la foi des fidèles qui en sont les membres transitoires (198). Les limites qu'il impose aux ingérences de la justice temporelle dans les affaires ecclésiastiques sont encore plus nettes quand il évoque les querelles dogmatiques et le rôle d'arbitre joué par le souverain pontife :

If the heretic or schismatic fights against orthodoxy, then it is pious to assist the truth and for the Roman pontiff to be served most devotedly. This is surely so when the matter is clear-cut; yet the schismatic frequently pretends to be orthodox. Who may presume to judge the supreme pontiff, whose case is reserved for the examination of God alone? Above all, whoever might attempt this can labour but by no means profit. And I do not limit the name of 'pontiff' to the anointed; whoever has ascended by canonical election is to be treated as the pontiff. (221)

Jean perçoit avec beaucoup d'acuité les dangers qui pourraient résulter de l'application des méthodes temporelles dans le domaine des querelles théologiques, surtout lorsque celles-ci concernent le sommet de l'Église et qu'elles sont suscitées pour des motifs politiques par des intrigants qui s'emploient à diviser pour mieux régner. Qu'une opinion erronée fasse contre elle l'unanimité de tous ceux, clerc et laïques, se déclarant prêts à défendre la vérité contre les attaques dont elle peut faire l'objet ne fait guère de doute dans son esprit. Mais qu'en est-il lorsque la fausseté est imperceptible à des esprits non avertis et que l'hérésie se dissimule sous le voile de l'orthodoxie tout en se répandant par l'action de ceux qui devraient mettre leur zèle à la combattre? La question soulevée par Jean est celle des clercs soupçonnés de dissidence et de la réponse collective à apporter à ces déviations au sein d'une institution garante d'unité spirituelle autant que d'orthodoxie doctrinale. La citation précédente montre qu'il ne reconnaît à personne le droit de corriger le pape en matière de dogme, encore moins celui de le juger ou de le punir, aucune puissance temporelle n'étant habilitée à trancher un différend intellectuel, à plus forte raison par des moyens coercitifs dont l'usage devrait être réservé à la défense de l'Église. D'autant que, pour des princes ou des laïques de bonne foi ne voyant dans ces disputes aucune occasion d'accroître leur influence ou d'étendre leur domination, le bénéfice qu'un parti pris en faveur de l'un ou l'autre camp permet d'espérer est bien maigre en comparaison des efforts

déployés pour faire triompher une doctrine dont la compréhension outrepassa la compétence de ces partisans occasionnels. Pour Jean en effet, les attributions des laïques se limitant à l'ordre temporel, seules les applications de la doctrine conservée et transmise par les clercs présentent une utilité pratique en rapport avec la fonction exécutive des princes. L'élargissement du concept de tyran à des domaines d'application et des groupes sociaux inédits se prête en fin de compte à une lecture équivoque qui témoigne tout autant de la formulation d'une doctrine qualifiée, non sans ambiguïté, de théocratique⁷, que d'une réhabilitation de la théorie politique préfigurant la redécouverte d'Aristote et l'autonomie de la raison au siècle suivant⁸.

La ligne de force argumentative qui confère au *Policraticus* sa cohérence et son unité est la conception particulièrement nette des rapports entre le spirituel et le temporel que Jean de Salisbury expose dans les livres IV à VI de son ouvrage⁹. Trois aspects de son exposé méritent d'être examinés de près car ils mettent en lumière les présupposés d'un savant médiéval habitué à penser le monde terrestre comme une image ou une projection du monde céleste, présupposés difficilement compréhensibles pour un lecteur moderne, sur lesquels reposent sa conception théologique du primat de l'autorité et du statut ancillaire de la sphère du pouvoir. Le premier concerne la différence

⁷ Sous la plume de nombreux auteurs contemporains, le terme de « théocratie » suppose l'idée d'une stratégie politique se déployant dans le cadre d'une rivalité de pouvoirs entre le spirituel et le temporel. S'appliquant à des ouvrages de théologiens médiévaux du XII^e siècle tels que Jean de Salisbury, cette acception sémantique est réductrice et anachronique dans la mesure où les rapports entre la fonction sacerdotale et le pouvoir royal n'y sont jamais envisagés sous le signe égalitaire d'une complémentarité des rôles. La séparation des pouvoirs et des domaines où ils s'exercent que nombre de traités médiévaux de cette époque formulent à la suite de saint Augustin en prenant modèle sur le Nouveau Testament n'implique pas pour autant que Dieu et César (ainsi que leurs représentants respectifs) soient mis sur un pied d'égalité et considérés comme des puissances équivalentes articulées l'une à l'autre par un simple rapport de coordination ou de coopération. Il faut attendre Marsile de PADOUÉ et son *Defensor Pacis* (1324) pour que soit formulée de façon explicite une contestation radicale de la subordination du temporel au spirituel arc-boutée à la thèse présentant le pouvoir sacerdotal comme un instrument au service du pouvoir royal. L'approche complémentariste est adoptée par Catherine CAMPBELL & Cary J. NEDERMAN dans leur article « Priests, Kings, and Tyrants: Spiritual and Political Power in John of Salisbury's *Policraticus* », *Speculum*, n° 66, 1991, p. 576.

⁸ Voir Walter ULLMANN, *op.cit.* p. 173.

⁹ Voir Walter ULLMANN, *ibid.* pp. 121-124.

irréductible qui existe à ses yeux entre pouvoir et autorité, ces deux notions renvoyant à des réalités n'étant en rien comparables et n'ayant aucune commune mesure permettant de les envisager comme interchangeables ou équivalentes. En second lieu, Jean circonscrit le pouvoir au champ du politique et rapporte l'autorité à la sphère religieuse, considérant leurs rapports sous le signe de la subordination du premier à la seconde, et non sous celui de leur coopération ou de leur rivalité, comme une lecture anachronique pourrait être tentée de le faire en réduisant les prétentions théocratiques de l'Église à de simples ambitions politiques. Sur fond de hiérarchie des deux pouvoirs, le prince fait office d'intermédiaire entre le sacerdoce et les laïques, à la manière de la raison humaine, qui, dans l'ordre de la connaissance, se situe analogiquement entre l'intellect divin et la nature physique. Cette notion d'intermédiaire ou d'intercesseur entre deux ordres distincts, si importante dans les spéculations médiévales, est l'un des piliers sur lesquels repose l'argumentation du *Policraticus*¹⁰. Le dernier point procède enfin de cette correspondance entre la conception inégalitaire de la société et celle, non moins hiérarchique, de la connaissance. L'articulation de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel dans lequel le premier trouve son origine, sa raison d'être et sa fin suppose une dépendance des facultés naturelles dont la fonction est ordonnée à la vie surnaturelle. Ceci entraîne deux conséquences principales. La première, afférente aux modes de savoir, relativise la connaissance rationnelle dont la dignité ne saurait être niée mais qui ne peut avoir de sens en elle-même, en particulier lorsqu'elle s'exerce hors de la Révélation. Un corollaire de cette assertion, que l'on retrouve sous des formes variables d'un bout à l'autre du *Policraticus*, est que la raison humaine ne peut trouver sa place et donner toute sa mesure que dans le contexte de la vie chrétienne en se soumettant aux vérités éternelles. La seconde conséquence, dont l'effet se fait sentir dans le domaine politique, est qu'une société harmonieuse, ordonnée à la justice et à la paix, doit avoir pour fondement la primauté de l'autorité sur le pouvoir à laquelle correspond une hiérarchie sociale corrélative assignant à chacun une fonction sociale en accord avec sa nature propre. L'harmonie dans le domaine social et politique n'étant rien d'autre pour Jean que le reflet de l'unité des principes théologiques dans la multiplicité du monde temporel. C'est d'ailleurs cette correspondance

¹⁰ Émile BREHIER, *op.cit.* p. 181.

qui fonde la vision symbolique du monde et autorise à voir dans le pouvoir une image visible de l'autorité invisible en prenant analogiquement les lois du domaine temporel pour représenter les réalités de l'ordre surnaturel où les premières ont leur raison profonde.

Pouvoir et autorité : domaines d'application spécifiques et fonctions sociales correspondantes

La différence essentielle que le *Policraticus* établit entre le pouvoir et l'autorité se manifeste en premier lieu par une distinction primordiale entre leurs fonctions respectives, distinction qui a une incidence directe sur la question des rapports hiérarchiques devant exister entre eux. Nous verrons d'ailleurs que la suprématie de l'autorité sur le pouvoir, que Jean de Salisbury présente comme nécessaire, apparaît beaucoup plus clairement si l'on envisage les rapports entre les deux notions comme étant, non pas simplement ceux de deux fonctions sociales plus ou moins définies, mais ceux de deux domaines distincts dans lesquels s'exercent respectivement ces fonctions. Jean montre en effet que ce sont les relations de ces domaines qui doivent logiquement déterminer celles des fonctions correspondantes. À cette distinction correspond par ailleurs une différenciation des ordres sociaux que l'auteur évoque lorsqu'il décrit la constitution normale du corps politique et passe en revue ses membres. Le pouvoir temporel est ainsi associé à tout ce qui, dans l'ordre social, constitue le gouvernement proprement dit, et cela quand bien même ce gouvernement n'aurait pas la forme monarchique. Dans le premier chapitre du Livre VI, Jean en propose cette définition :

And so the hand of the republic is either armed or unarmed. The armed hand is of course that which is occupied with marching and the blood-letting of warfare; the unarmed hand is that which expedites justice and attends to the warfare of legal right, distanced from arms. (104)

Ce qu'il envisage ici est la fonction remplie par le pouvoir dans une communauté politique en s'appuyant sur l'analogie bien connue du corps politique et du corps humain qui n'avait rien perdu à son époque

de sa force explicative¹¹. Les mains de la république sont, au sens propre, l'organe de gouvernement responsable de la défense militaire et de l'administration de la justice. Le pouvoir de faire la guerre et de rendre la justice appartient en propre à l'ensemble de l'aristocratie, le roi n'étant que le premier parmi celle-ci. La fonction sociale et politique que Jean associe aux représentants du pouvoir est double en quelque sorte : administrative et judiciaire d'une part, militaire de l'autre. Comme il l'explique dans la suite du chapitre, la raison d'être de ce pouvoir est d'assurer le maintien de l'ordre à l'intérieur des frontières du royaume, comme fonction régulatrice et équilibrante, et la défense militaire contre une agression du dehors, comme fonction protectrice de l'organisation sociale. Ces deux éléments constitutifs du pouvoir royal ont respectivement pour équivalent dans l'ordre anatomique la main désarmée et la main armée. On voit par là que le pouvoir royal (ou aristocratique), tel que l'auteur le définit, correspond exactement au pouvoir temporel, même en prenant ce dernier dans toute l'extension dont il est susceptible, ce qui ne peut manquer de surprendre le lecteur moderne dont la compréhension qu'il se fait de la royauté médiévale est beaucoup plus restreinte que ne le suppose cette équivalence. Cette équation, que Jean formule au cours d'un chapitre introductif, est l'un des socles sur lesquels il bâtit son argumentation, et ne doit pas être perdue de vue si l'on souhaite se faire une idée fidèle de la conception qu'il exprime des rapports entre le pouvoir et l'autorité.

L'autorité est quant à elle présentée comme le domaine réservé du sacerdoce dont la fonction essentielle est la conservation et la transmission de la doctrine sacrée (*Sacra Doctrina*) dans laquelle toute organisation sociale régulière trouve ses principes fondamentaux¹². Faisant référence à la hiérarchie des modes de

¹¹ Anton-Hermann CHROUST, « The Corporate Idea and the Body Politic in the Middle Ages », *Review of Politics*, n° 9, 1947, pp. 423-52.

¹² Contrairement à la plupart des auteurs modernes qui conçoivent et définissent l'autorité comme une augmentation quantitative du pouvoir et attribuent à ces deux réalités une nature consubstantielle, Jean de Salisbury, représentatif à cet égard de la pensée scolastique, pose que leur forme est incommensurable et leur substance incomparable. Ce saut qualitatif du pouvoir à l'autorité trouve une confirmation convaincante à la lumière de l'étude linguistique d'Émile BENVENISTE dans *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Vol. 2. *pouvoir, droit, religion*, Paris : Les Éditions de Minuit, 1969, pp. 148-151 : « Il est clair que *auctor* est le nom d'agent de *augeo*, ordinairement traduit 'accroître, augmenter'. [...] En latin même, à côté de *auctor*, nous avons un ancien neutre masculinisé *augur*, le nom de

connaissance, l'auteur indique que la connaissance sensible et la connaissance rationnelle ne se suffisent pas à elle-mêmes, consacrant à ce sujet un chapitre au titre évocateur : « That some things are demonstrated by the authority of the senses, others by reason, others by religion; and that faith in any doctrine is justified by some stable basis that need not be demonstrated; and that some things are known by the learned themselves, others by the uncultivated; and to what extent there is to be doubt ; and what stubbornness most often impedes the examination of truth » (153). Dans le domaine du savoir comme dans le champ social, il est nécessaire de bâtir sur des principes que seule une voie supra-rationnelle permet d'atteindre :

For just as certain things inflict themselves upon the senses of the body so that they cannot remain unknown to the sensate, and certain things are of more subtlety so that they are not sensed unless they are used regularly and are viewed and examined diligently, so there are some things so evident by their light that they cannot remain unknown to rational examination but are

l'augure', avec son dérivé *augustus*, qui forment un groupe distinct. On voit l'importance double de ce groupe de mots. Ils appartiennent à la sphère politique et à la sphère religieuse et se sont scindés en plusieurs sous-groupes : celui de *augeo*, celui de *auctor*, celui de *augur*. On voudrait savoir comment il se fait que la notion d'« autorité » ait pris naissance dans une racine qui signifie simplement « augmenter, accroître ». [...] La notion de *auctor*, celle de son abstrait *auctoritas* se concilient difficilement avec le sens de « augmenter » que *augeo* a en effet et qu'il ne s'agit pas de contester. [...] Pour nous, « augmenter » équivaut à « accroître, rendre plus grand quelque chose qui existe déjà ». Là est la différence, inaperçue, avec *augeo*. Dans ses plus anciens emplois, *augeo* indique non le fait d'accroître ce qui existe, mais l'acte de produire hors de son propre sein ; acte créateur qui fait surgir quelque chose d'un milieu nourricier et qui est le privilège des dieux ou des grandes forces naturelles, non des hommes. [...] On qualifie de *auctor*, dans tous les domaines, celui qui « promet », qui prend une initiative, qui est le premier à produire quelque activité, celui qui fonde, celui qui garantit, et finalement l'« auteur ». [...] Par là, l'abstrait *auctoritas* recouvre sa pleine valeur : c'est l'acte de production, ou la qualité que revêt le haut magistrat, ou la validité d'un témoignage ou le pouvoir d'initiative, etc., chaque fois en liaison avec une des fonctions sémantiques d'*auctor*. [...] Cela confirme que l'action de *augere* est d'origine divine. [...] Toute parole prononcée avec l'« autorité » détermine un changement dans le monde, crée quelque chose ; cette qualité mystérieuse, c'est ce que *augeo* exprime, le pouvoir qui fait surgir les plantes, qui donne existence à une loi. [...] On voit que « augmenter » est un sens secondaire et affaibli de *augeo*. Des valeurs obscures et puissantes demeurent dans cette *auctoritas*, ce don réservé à peu d'hommes de faire surgir quelque chose et — à la lettre — de produire à l'existence ». Voir également sur ce point le chapitre 4 du même ouvrage : « L'autorité du roi », pp. 35-42.

seen by everyone commonly, yet to a greater or lesser extent according to the capacity and power of individuals. There are certain other matters which virtually require a sort of scrutiny and, since they are consequent upon the foregoing, they cannot remain unknown to the diligent examiner. Yet both in the latter and in the former certain matters seem to be anterior which the rationality of philosophy lays down on faith as a foundation, imploring that these precepts are to be freely conceded in the hope of profiting from them. (154)

Plusieurs points, dans cette citation, mériteraient qu'on s'y attache, notamment le statut de la raison, que l'auteur considère ici et ailleurs comme la faculté mentale caractéristique de l'être humain. Un aspect non moins important a trait à l'inégalité de nature qu'il reconnaît parmi les hommes selon l'usage individuel qu'ils sont capables ou non de faire de cette faculté. Nous retrouverons ces thèmes plus tard aussi contentons-nous pour le moment de remarquer que la fonction de la foi en un Dieu transcendant, dont le sacerdoce est indissociable, n'est pas dans ce texte celle que les conceptions modernes, depuis la Renaissance au moins, attribuent généralement à la religion ou bien au clergé. Jean ne réduit pas la vie religieuse à la dévotion personnelle pas plus qu'il n'envisage les prêtres consacrés comme de simples ministres du culte ayant en charge le déroulement de la liturgie et l'administration des sacrements. Le terrain sur lequel il choisit de se situer est dogmatique plutôt qu'eclésiologique et cette préférence n'est pas le fruit du hasard. Le domaine du sacré vers lequel les fidèles doivent se tourner selon leurs capacités individuelles est celui de la doctrine accessible par la foi et de tout ce qui s'y rapporte directement, la forme religieuse prise par le fond doctrinal ne pouvant être considérée comme un équivalent de celui-ci. Jean ne met donc pas sur le même plan le religieux et le sacré qu'il réserve au domaine de la métaphysique pure alors que la religion concerne l'organisation, relative au temps et au lieu, du culte rendu à Dieu. La véritable fonction du sacerdoce qui transparait dans ce texte est donc avant tout conçue comme une fonction d'enseignement et de connaissance des principes reléguant au second plan l'accomplissement des rites, qui bien que requérant la connaissance de la doctrine, n'en sont pas moins implicitement considérés comme une application secondaire des premiers : « There are in all systems of philosophy certain first and, as it is said in the words of Cratinus, original principles about which one is not permitted to doubt, except for those whose labours so occupy

them that they do not know anything » (154). La fonction propre au sacerdoce et la conception hiérarchique de la connaissance se trouvent conjuguées dans cette affirmation où les clercs sont définis, en accord avec le sens premier du mot, comme des savants aptes à comprendre et à méditer les principes tandis que les laïques, auxquels ils s'opposent sur ce plan, sont assimilés par Jean aux ignorants voués à une vie active à qui l'on ne peut demander que de croire ce qu'ils ne sont pas capables de comprendre, parce que c'est là le seul moyen de les faire participer à la *Sacra Doctrina* dans la mesure de leurs moyens.

Si le sacerdoce est donc, par essence, le dépositaire du savoir métaphysique, Jean ne considère pas pour autant qu'il en ait pour ainsi dire le monopole en veillant jalousement sur des connaissances dont il s'attribuerait le profit exclusif. Sa mission est non seulement de les conserver intégralement mais aussi de les transmettre à tous ceux qui sont aptes à les recevoir en tenant compte, comme nous l'avons vu, de la capacité intellectuelle de chacun. Si le sacerdoce se réserve la partie supérieure de la doctrine, c'est à dire la connaissance des principes mêmes que leur caractère intellectuel rend difficilement compréhensibles par le commun des mortels, l'enseignement de certains préceptes convient mieux aux aptitudes des autres hommes, que leurs fonctions mettent en contact avec la réalité extérieure, c'est-à-dire avec le domaine où ces préceptes peuvent se révéler utiles. C'est en particulier le cas des princes temporels, que leur fonction exécutive désigne au premier chef afin de recevoir cet enseignement :

As a result of this, it is clearly accepted that it is necessary for princes, who are commanded to reflect daily upon the text of the divine law, to be proficient in letters. And perhaps you do not commonly find that priests are commanded to read the law daily. Yet the prince is to read it each and every day of his life because the day that the law is not read is not a day of his life, but the day of his death. [...] Accordingly the mind of the prince is to read through the tongue of the priests, and anything illustrious he observes in their moral conduct he is to venerate as the law of God. For the life and speech of the priesthood is like a book of life set before the sight of the people. (44)

Exploitant à nouveau l'analogie du microcosme et du macrocosme, Jean affirme la nécessité de faire dépendre l'action des princes de la

connaissance des principes que la bouche des prêtres a pour mission de transmettre à l'esprit des puissants de sorte que leur main agisse pour le bien de tous. Se réclamant de Socrate, il reprend à son compte les idées platoniciennes en matière de philosophe-roi ou bien, à défaut, de roi-philosophe : « he asserted that republics would be happy if, and only if, they were ruled by philosophers or if their leaders would aspire to study wisdom » (45). Pour mieux distinguer les rois des philosophes, c'est-à-dire dans une perspective chrétienne les princes des prêtres, Jean rappelle en premier lieu que leurs fonctions respectives ne sont en aucun cas assimilables : « For as is provided by the canons, none of the powers of the ecclesiastical sphere may be seen to be ascribed to laymen, even if they are religious men » (173). Surtout, il définit la vocation primordiale des clercs comme devant être ordonnée à la contemplation des principes transcendants et immuables, dont tout le reste n'est que résultat contingent, ou bien, si l'on oriente la relation de l'humain vers le divin, à la connaissance du but suprême par rapport auquel tout le reste n'est que moyens subordonnés : « Although it is difficult to imitate the philosophers in our own times [...], the life of the cloistered excels incomparably the virtue of the philosophers or, what I would rather believe, it is to be a philosopher in the most correct and secure manner » (174)¹³. La contemplation des vérités éternelles à quoi l'auteur rapporte pour l'essentiel la fonction sacerdotale met en relief la distinction qu'il établit, dans la connaissance du sacré, entre deux ordres que l'on peut désigner comme celui des principes métaphysiques et celui des applications pratiques. À cette dualité dans l'ordre du savoir correspond la distinction de l'ordre surnaturel et de l'ordre naturel dont nous allons voir que dérive la différence entre les attributions respectives des représentants de ces deux domaines.

Le roi et le prêtre : action contingente et immutabilité de la connaissance

Les rapports entre le domaine du pouvoir et celui de l'autorité sont déterminés pour Jean de Salisbury par ceux de leurs domaines respectifs. Ramenée de cette manière à son principe, la question n'est

¹³ Sur la conception platonicienne du roi-philosophe et ses rapports avec l'action et la contemplation, voir Hannah ARENDT, « Qu'est-ce que l'autorité ? » (Traduction de Marie-Claude Brossolet et Hélène Pons), pp. 151-152 in Hannah ARENDT, *La Crise de la culture* (Traduction collective), Paris : Gallimard, 1972.

pas autre chose, au bout du compte, que celle des rapports entre le savoir et ses applications ou, selon une formulation plus générale qu'illustre le contenu du *Policraticus*, celle des rapports de la connaissance et de l'action. Il peut sembler contradictoire, en fonction de ce qui vient d'être exposé, de considérer l'action comme une attribution exclusive des détenteurs du pouvoir alors que ceux-ci doivent aussi à leur manière posséder un certain savoir, dont la maîtrise est envisagée par le texte comme une condition indispensable à l'exercice harmonieux de leur puissance. Mais, outre qu'ils ne le possèdent pas par leurs propres moyens et qu'ils le reçoivent, au sens propre et au sens figuré, des mains du clergé¹⁴, ce savoir ne porte que sur les applications de la doctrine et non sur les principes métaphysiques eux-mêmes. Ainsi, l'exemple des rois de l'Ancien Testament montre que l'élection divine avait principalement pour objet de distinguer des chefs instruits de la loi mosaïque et capables de l'enseigner à leur tour :

Still, governance of the people is handed over to him whom God has elected, namely, such a man who has in him the Spirit of God and in whose sight are the commandments of God, one who is well known to and familiar with Moses, that is, in whom there is the distinction and knowledge of the law, in order that the children of Israel might listen to him. (70)

Il n'en demeure pas moins que la connaissance par excellence, la seule qui mérite ce nom dans la plénitude de sa signification, est celle des principes métaphysiques, à la fois immuable et inaltérable, indépendamment de toute application dérivée dans l'ordre du pouvoir, comme Jean le rappelle en passant dans le prologue de son ouvrage : « Yet nothing will be discovered which is opposed to faith and good morals, and thus, the same unalterable truth gives birth to modern thoughts as to old ones » (7). L'auteur ne croit pas au progrès dans l'ordre intellectuel : tout au plus les modernes peuvent-ils découvrir des aspects de la vérité éternelle que les anciens avaient négligés ou écartés sans que cela ait la moindre incidence sur cette vérité, dont la connaissance intégrale incombe aux détenteurs de l'autorité.

¹⁴ Tous les rituels d'investiture spirituelle évoqués par l'Ancien Testament et le Nouveau Testament comprennent, d'une façon ou d'une autre, l'imposition des mains par laquelle se transmet une influence mystérieuse légitimant le récipiendaire.

Quand il s'intéresse en revanche aux applications et qu'il se réfère à l'ordre du pouvoir, la connaissance n'est plus alors envisagée pour elle-même, mais en tant qu'elle donne à l'action militaire et judiciaire sa loi propre. C'est d'ailleurs dans cette mesure qu'elle est indispensable à tous ceux dont la fonction sociale est du domaine du pouvoir en offrant une direction à leur action ainsi qu'en lui imposant des restrictions. À la différence des prêtres pour qui la contemplation de la vérité ouvre des perspectives infinies, les rois ont le devoir d'agir en toutes circonstances avec modération : « The wisdom and justice of the prince appears mainly in his moderate use of [the armed hand] » (109). Dans le chapitre où il aborde la sélection, l'instruction et l'entraînement des soldats chargés d'être la main armée du prince, Jean montre que le danger principal auquel s'exposent les détenteurs du pouvoir temporel, enfermés par leurs attributions mêmes dans les limites du monde physique, est d'agir en dehors ou au mépris de toute loi : « For indeed a few who are trained in the conflicts of warfare are more prone to victory than a raw and unlearned multitude which is always open to massacre » (110). Préjugé de classe, diront certains, en ajoutant que pour un privilégié tel que Jean de Salisbury, la perspective de voir le peuple des campagnes et des villes armé et équipé représentait une menace bien plus qu'une nécessité. Mais il faut à nouveau se garder de porter un jugement anachronique tout en constatant que la transformation des armées féodales peu nombreuses en armées nationales pléthoriques, qui a marqué une étape capitale de l'histoire militaire, souligne la justesse rétrospective de cette remarque. Les guerres modernes dressant les uns contre les autres des masses de combattants indifférenciés et le plus souvent dépourvus de tradition militaire ont été, faut-il le préciser, infiniment plus meurtrières que toutes les guerres féodales au cours desquelles se mesuraient des professionnels animés d'un code d'honneur exigeant. Même s'il faut bien entendu se garder d'idéaliser le passé en oubliant que la guerre, fût-elle médiévale ou moderne, comporte inévitablement des risques d'exactions inhérents à la nature même du guerrier. Jean évoque à cet égard le serment que doivent prêter les soldats et qui les lie à Dieu autant qu'au prince. Cette initiation sacramentelle apporte à leur condition militaire une manière de sanction divine à condition de se plier à des règles strictes et d'affronter la mort pour une cause dont la justice peut ne pas leur apparaître clairement : « They swear, I say, that they will perform with all their energy that which the prince has enjoined ; they will never desert the army or refuse to die for the republic, by which they were

selected as soldiers » (115). Mais l'exercice du métier des armes n'est pas réductible à l'obéissance aveugle aux injonctions du prince comme à l'acceptation de servitudes consubstantielles à cet état. Les hommes qui sont faits pour l'action militaire ne sont pas faits pour la pure connaissance de sorte que dans une communauté bien ordonnée, le choix d'une activité professionnelle doit dépendre avant tout de la nature propre à chaque individu plutôt que d'aspirations qui ne seraient pas conformes à ses capacités. La sélection d'hommes aptes à exercer le métier des armes est la condition permettant à chacun de remplir la fonction pour laquelle il est réellement qualifié :

And while some remarks were stated above about the endeavours of peacetime, it is at present the moment to discuss the armed hand, which does not flourish without selection, knowledge and practice. For whenever these qualities are not present, a useless hand yields no advantage; yet among these, knowledge and practice are the most useful. For knowledge of matters of war nourishes boldness in battle. Nobody fears to do that which he is confident he has learned well. [...] For what made the Romans the conquerors of all nations? Above all it was knowledge, practice and the loyalty devoted by the selected men to the republic by reason of their oath. [...] Because of all this adversity, it was advantageous to select skilled recruits and, as it is thus said, to teach them the law of arms, to strengthen their learning with daily practice, to calculate the likely results on the field of combat by the analysis of effective techniques during rehearsal of the battle formation, and to punish the lax severely. (110)

Malgré les apparences, ce texte n'est pas la préfiguration du discours de Machiavel sur la guerre. Jean souligne l'importance de l'entraînement quotidien et de la discipline militaire pour des hommes dont la mission est de servir une communauté qui s'en remet à eux pour sa défense. Aussi déterminants qu'ils puissent être pour favoriser le succès des armes, ces critères ne sauraient définir le statut de soldat ou les qualités nécessaires pour le devenir. Il ne suffit pas en effet de vouloir embrasser cette carrière pour faire montre des qualités physiques et morales que Jean considère comme une condition essentielle en vue d'être sélectionné. S'il distingue bien le spirituel et le temporel comme il est légitime et même nécessaire de le faire en montrant que les capacités requises pour remplir une fonction en

rapport avec l'un ou l'autre domaine sont très différentes, il n'a pas la prétention, comme le Florentin après lui, de les séparer radicalement en faisant du spirituel un instrument de mobilisation politique au service du pouvoir temporel. Pour Jean, le soldat assermenté s'astreint avant tout à servir Dieu en servant le prince, reconnaissant par là même la supériorité de la connaissance sur l'action, qui trouve sa garantie et sa source dans la première. Cette conviction s'exprime notamment dans le chapitre 25 où, reprenant l'analogie du corps politique et du corps humain, il dépeint le prince temporel comme une image de la divinité sur terre : « Of the coherence of the head and the members of the republic; and that the prince is a sort of image of the deity, and of the crime of high treason, and of that which is to be kept in fidelity » (137). La foi inébranlable en Dieu et la fidélité exigeante au prince sont ainsi envisagées comme la condition de toute cohésion sociale et le reflet de la transcendance de la connaissance par rapport à l'action politique, à l'égard de laquelle la première joue en quelque sorte le rôle de moteur immobile, tout comme les mains, dans le corps humain, doivent se soumettre à la volonté du chef : « I respond with unrestrained voice that God is to be preferred to any man. In this way, therefore, inferiors cohere with their superiors; in this way all the members are to subject themselves to the head so that religion may be preserved intact » (137). Non qu'il considère que l'action n'ait pas sa place légitime et son importance dans son ordre, mais Jean est conscient en tant que théologien que cet ordre est celui des contingences humaines et que l'action des mains serait impossible sans la tête qui représente analogiquement le principe dont le pouvoir procède et qui, en vertu du fait qu'il est son principe, ne peut lui être soumis. Ce principe immuable ne se trouve qu'en Dieu dans le macrocosme tandis que le prince fait fonction de centre immobile au sein du corps politique qu'il met en mouvement selon la Loi divine. Ainsi, la nécessité politique de maintenir la cohésion de la république, qui justifie la dénonciation de toute forme de trahison, est-elle arc-boutée sur l'affirmation théologique de la subordination du pouvoir à l'autorité. Le pouvoir appartenant au monde politique des contingences humaines, il ne peut avoir sa raison d'être en lui-même et tire de ce fait toute la réalité dont il est susceptible d'un principe qui est au-delà de son domaine de compétence, et qui ne peut se trouver que dans la connaissance garantie par l'autorité. Le *Policraticus* illustre négativement la dépendance du pouvoir à l'égard de la connaissance que l'autorité peut lui communiquer en montrant que son exercice se condamne à subir les vicissitudes du temps à moins

d'une consécration qui lui vienne de l'autorité et lui permette de remplir sa mission avec justice. À défaut de cette transmission légitimante, il faut craindre le désordre et l'instabilité de la communauté régie par des hommes qui agissent hors de tout principe et méconnaissent leur subordination à l'égard de l'autorité :

For this reason Plato both excellently and clearly asserts (if one would yet listen) that those who contend for holding the magistracies of the republic thereby thrash amongst themselves in exactly the way that sailors in reaction to a tempest might fight about which of them ought to be able to steer. In the reckonings of fortune, little or nothing is so reckless as he who appropriates a magistracy without talent or strength. [...] But, regardless of what we say about legal proficiency or the powers of execution, a judge must be an extremely religious person and one who hates all iniquity more than death itself. (92-93)¹⁵

On ne saurait mieux dire qu'une action ne procédant pas de la connaissance manque de principe et n'est plus qu'une vaine agitation. L'image des marins se disputant le privilège de diriger le navire pris dans la tempête représente dans le cadre d'une analogie transparente le caractère vain et illusoire du pouvoir séparé de son principe, qui ne peut s'exercer que d'une façon désordonnée et aller fatalement à sa perte. C'est la raison pour laquelle Jean ne cesse d'affirmer l'impérieuse obligation faite à un prince de subordonner son action temporelle à un savoir de nature théologique, comme dans le chapitre 6 du Livre IV dont le titre est à lui seul un programme : « That the ruler must have the law of God always before his mind and eyes, and he is to be proficient in letters, and he is to receive counsel from men of letters » (41). Nous retrouvons ici la conception platonicienne du roi versé en philosophie. Mais la philosophie dont il est fait mention dans le chapitre est plus proche de la connaissance sacrée que du savoir profane :

When he sits upon the throne of his kingdom, he will write for himself a copy of this law of Deuteronomy in a book. See that the prince must not be ignorant of law and, although he takes pleasure in many priviledges, he is not permitted to be

¹⁵ Sur la conception platonicienne de l'autorité, voir également Chantal DELSOL, *L'Autorité*, Paris : Presses Universitaires de France, 1994, p. 32.

ignorant of the laws of God on the pretext of the martial spirit. [...] All censures of law are void if they do not bear the image of the divine law; and the ordinance of the prince is useless if it does not conform to ecclesiastical discipline. (41)

La connaissance de la Loi divine, à laquelle la loi humaine participe sur le mode du reflet, est la condition primordiale de l'équilibre du pouvoir, que le prince ne peut espérer atteindre s'il met au premier rang l'esprit martial présidant à son action au détriment de la discipline ecclésiastique et de son influence stabilisante. C'est pourquoi il lui faut développer ses connaissances le plus possible afin de rendre sa volonté parfaite et de la faire tendre vers des buts conformes aux exigences de sa vocation. À cette fin, il est souhaitable que le prince fasse preuve d'humilité et se pénètre de la crainte de Dieu en guise de propédeutique à sa formation intellectuelle : « But what does this disciple learn? He surely learns to fear the lord his God. Properly so because wisdom begets and fortifies government; and fearing the Lord stimulates wisdom » (47). Il convient de remarquer que la connaissance est expressément indiquée comme la condition première de l'établissement de l'ordre, même dans le domaine temporel auquel est associée l'action militaire et judiciaire du prince. La garantie de stabilité qu'offre la primauté de la connaissance sur l'action est un point sur lequel Jean revient à loisir, notamment lorsqu'il trace un parallèle entre la fonction gouvernementale des sénateurs de la Rome antique et l'action temporelle des rois de son époque :

The place of the heart, on Plutarch's authority, is held by the senate. [...] The more the elders are adapted to the business of wisdom, the less they are able to exercise their bodies. [...] they were addressed by everyone as '*patres conscripti*' who preceded others in wisdom, age and paternal affection. In their possession was the authority for counsel and all public administration. [...] As the ancient philosophers therefore have it, philosophy pounds at the gate of wisdom and, when it is opened, the soul is illuminated by the sweet light of things and the name of philosophy vanishes. [...] Nowhere else do I find any other root of wisdom, since all agree in this: that the beginning of wisdom is the fear of the Lord. (81-82)

Ceci permet de comprendre que le renversement des rapports de la connaissance et de l'action, auquel l'auteur fait quelques allusions en passant, est une conséquence inévitable de l'usurpation de la suprématie par les détenteurs du pouvoir qui ne reconnaissent plus la transcendance de l'autorité dont ils tiennent leur légitimité et prétendent qu'aucun domaine n'est supérieur à celui de l'action politique, militaire et judiciaire, laquelle constitue désormais un horizon collectif indépassable. Ce passage éclaire enfin la distinction que le texte établit entre la nature respective des rois et des prêtres en conformité avec le domaine spécifique où s'exercent leurs compétences. La sagesse et la force sont ainsi attribuées aux représentants de l'autorité et à ceux du pouvoir selon une correspondance déjà évoquée entre leurs fonctions sociales et les qualités exigibles pour les remplir de manière satisfaisante. Dans une référence à l'un des personnages les plus énigmatiques de l'Ancien Testament, Jean évoque par ailleurs le principe suprême d'où procèdent le pouvoir et l'autorité :

Consequently, we have Melchizedek, the first whom Scripture introduces as king and priest (making no mention at present of the mystery by which he prefigures Christ, who was born in heaven without a mother and on earth without a father). It may be read of him, I say, that he had neither father nor mother, not that he was deprived of either one, but because according to reason, kingship and priesthood are not generated of flesh and blood, since in founding either one, respect for lineage should not prevail apart from respect for the merits of the virtues, but the desire for the benefit of faithful subjects should be prevalent. (33)

Selon un passage de la Genèse (Gn **XIV** 17-20), Melchisédek, roi de Shalem, se fait apporter du pain et du vin afin de bénir Abram, qui lui donne en retour la dîme de tout ce qu'il a pris à l'ennemi. Il est présenté d'autre part comme prêtre du Dieu Très-Haut, créateur du ciel et de la terre, lequel a livré les ennemis d'Abram entre ses mains. Comme Jean de Salisbury le note, ce roi-prêtre de l'Ancien Testament préfigure, selon une interprétation typologique des Écritures fréquente au Moyen Âge, la venue du Christ et son sacerdoce peut être pareillement considéré comme une préfiguration du sacerdoce chrétien suivant une parole des psaumes (Ps **CX** 4). Melchisédek est donc roi et prêtre tout ensemble, ce qui est l'un des indices permettant

de voir en lui la personnification biblique du principe commun à la royauté et au sacerdoce. Dans l'Épître aux Hébreux (He VII 1-3), saint Paul nous éclaire davantage sur la fonction de ce personnage en rapport avec l'étymologie de son nom. Ce Melchisédek, nous dit saint Paul, est d'abord, selon la signification de son nom, roi de Justice, ensuite roi de Salem, c'est-à-dire de Paix. Il est sans père, poursuit-il, sans mère, sans généalogie, ses jours n'ont pas de commencement ni sa vie de fin, mais il est assimilé au Fils de Dieu. Ce Melchisédek, conclut-il, demeure prêtre pour toujours. La bénédiction d'Abraham par ce personnage, que saint Paul évoque dans son commentaire de la Genèse, constitue donc une véritable investiture de nature spirituelle par la transmission d'une influence à laquelle Abraham va dorénavant participer après avoir été mis en relation avec le Très-Haut. Pour mieux nous convaincre que Melchisédek est le symbole d'un aspect de la puissance divine à l'origine de l'instauration du sacerdoce et de la royauté terrestres, il suffit de citer cette autre parole de saint Paul, extraite de l'Épître aux Hébreux, dans laquelle il explique que le sacerdoce lévitique fait percevoir la dîme par des hommes mortels tandis que, selon le sacerdoce de Melchisédek, c'est celui dont il est attesté qu'il vit qui s'en charge (He VII 8). Ce « vivant », qui n'est pas de la lignée des fils de Lévi bien qu'il ait levé la dîme sur Abraham et béni le détenteur des promesses, n'est bien entendu qu'une autre dénomination de Melchisédek lui-même, qui demeure perpétuellement dans le monde qu'il a pour vocation de régir. C'est la raison pour laquelle il est dépourvu de généalogie, son origine remontant au-delà de l'humanité puisqu'il est lui-même le prototype de l'homme. Il est d'autre part « assimilé au Fils de Dieu » en vertu du fait qu'il est pour l'humanité présente l'image même du Verbe divin. Nous rappellerons seulement pour conclure sur ce mystérieux personnage que, comme Jean de Salisbury le mentionne dans le passage précédemment cité, la reconnaissance du principe commun au sacerdoce et à la royauté (auxquels il faudrait d'ailleurs ajouter pour être complet le don de prophétie) subsiste toujours dans le Christianisme où il s'affirme par la considération des trois fonctions sacerdotale, royale et prophétique comme inséparables l'une de l'autre dans la personne même du Christ.

Le rôle tout à fait central de ce Melchisédek en rapport avec ce qui vient d'être dit et l'immutabilité du sacerdoce du Christ dont il est une figure (He VII 20-25) éclairent la correspondance entre les attributs de sagesse et de force qui se rapportent comme nous l'avons vu à la

connaissance et à l'action, et la nature spécifique des êtres humains dont les fonctions et les compétences se rattachent à l'un ou l'autre domaine. Alors que, dans l'ordre social, le prêtre peut être envisagé comme le type des êtres stables, le roi et, de façon générale, tout membre de la caste guerrière d'où il est issu, peuvent être considérés pour leur part comme celui des êtres changeants. Au-delà d'une simple caractérisation de nature psychologique, d'ailleurs susceptible de varier en fonction des individus, la stabilité représente l'immutabilité de la connaissance transmise par l'autorité et souvent figurée par la posture immobile de l'homme méditatif tandis que la mobilité est inhérente à l'action en raison de son caractère transitoire et temporel¹⁶. Ces quelques remarques aideront sans doute à mieux comprendre pourquoi l'auteur du *Policraticus* affirme la dépendance conforme à l'ordre des choses de l'action par rapport à la connaissance, c'est-à-dire la subordination du pouvoir à l'égard de l'autorité.

La dépendance du pouvoir à l'égard de l'autorité : les rois ministres des prêtres

Aux rois et à leurs auxiliaires appartient donc toute la puissance extérieure, puisque le domaine de l'action, qui est de leur compétence, peut se rapporter au monde physique. Mais cette puissance, qui s'exerce au dehors de manière visible, ne peut espérer atteindre l'harmonie à laquelle aspirent les princes et leurs sujets sans un principe intérieur, purement spirituel, qui a son origine en Dieu et qu'incarnent l'autorité des prêtres. C'est ainsi que Jean comprend le passage de l'Épître aux Romains (Rm 13 1-2) où saint Paul affirme qu'il n'est point d'autorité qui ne vienne de Dieu, si bien que celui qui résiste à l'autorité se rebelle contre l'ordre établi par Dieu :

For all power is from the Lord God, and is with Him always, and is His forever. Whatever the prince can do, therefore, is from God, so that power does not depart from God, but it is used as a substitute for His hand, making all things learn His justice and mercy. 'Whoever therefore resists power, resists what is

¹⁶ D'un point de vue linguistique, la dimension temporelle est précisément celle où les événements se succèdent dans le temps par opposition au domaine spirituel où toutes choses, à commencer par Dieu lui-même, sont envisagées sous l'angle de l'éternité.

ordained by God', in whose power is the conferral of authority and at whose will it may be removed from them or limited. (28-29)

Un certain flottement existe au sujet de la traduction de ce passage et plusieurs versions emploient alternativement les termes de « pouvoir » et « d'autorité » pour faire référence aux deux aspects de la puissance divine dont parle saint Paul. Cary J. Nederman utilise par exemple l'un et l'autre successivement. En fonction de ce que nous avons dit de la fonction du pouvoir et de celle de l'autorité, on admettra qu'un usage aussi aléatoire de ces termes est susceptible d'entretenir la confusion entre les deux domaines et de restreindre la compréhension de leurs rapports hiérarchiques à l'appréhension d'une simple corrélation. Si l'on met de côté provisoirement la considération de ces rapports d'un point de vue humain, la vision paulinienne de la suprématie divine témoigne que, par rapport à Dieu, pouvoir et autorité sont comme les deux versants d'une toute-puissance qui Lui appartient en propre et pour l'éternité, toute supériorité dans l'ordre humain résultant d'une délégation de compétence à des représentants qualifiés pour l'exercer selon le domaine auxquels ils se réfèrent. À l'ordre métaphysique revient l'autorité qu'il incombe aux prêtres consacrés de transmettre selon les rites établis tandis qu'au monde physique revient le pouvoir que les prêtres délèguent aux rois et qu'ils possèdent pour ainsi dire de façon éminente sans pour autant l'exercer réellement. Ceci permet de revenir à la distinction des deux puissances dont le rapport est représenté allusivement dans le *Policraticus* comme celui de l'intérieur et de l'extérieur ou celui du moteur et du mobile pour faire référence à la connaissance conférée par l'autorité d'une part et à l'action qui dépend de la première d'autre part. Jean indique par ailleurs que c'est de l'harmonie entre ce principe intérieur et sa manifestation extérieure que doit résulter l'équilibre d'une société ordonnée à la paix et à la justice, finalités qui ne sont au fond que les deux versants de cette harmonie dont le prince est le garant pour le bien commun. Tel est le sens explicite qu'il donne dans ce passage à l'analogie du corps politique et du corps humain :

Likewise, the body, when its parts do not move with reference to the soul, runs up against the ultimate inactivity of death. Therefore, as long as it is wholly alive, it is disposed in accordance with a whole which is not divided between a number

of parts, but which is a genuine whole in that it operates simultaneously in every part and in each. (14)

Cette citation circonscrit les limites à l'intérieur desquelles Jean envisage l'analogie, sans vouloir suggérer par l'emploi de cette correspondance une assimilation littérale des sociétés humaines à un être vivant. Le rapport qu'il établit entre le corps mortel et l'âme immortelle est comparable à celui qui existe, au sein d'une collectivité, entre les représentants du pouvoir et ceux de l'autorité qui animent les premiers. Ce que l'auteur exprime ici par l'intermédiaire d'une médiation symbolique, c'est que, contrairement à l'être vivant qui a en lui-même son principe d'unité, supérieur à la multiplicité des éléments qui entrent dans sa constitution, il n'y a rien de tel dans une communauté humaine, qui n'est proprement pas autre chose que la somme des individus qui la composent. De telle sorte que la conception holistique d'un organisme vivant (ou le tout l'emporte sur les diverses parties)¹⁷ ne peut être prise dans le même sens que celle d'une société humaine lorsque le mot de constitution est appliqué à l'un comme à l'autre. Sur le modèle de l'âme immatérielle, qui donne au corps matériel sa direction en vue du salut, seule la présence d'une autorité spirituelle introduit dans la société un principe supérieur aux individualités qui la composent, puisque cette autorité, par sa fonction et son origine, est au-dessus des membres d'une communauté humaine¹⁸. L'emploi de l'analogie permet donc à Jean de ne pas envisager les sociétés humaines sous leur seul aspect temporel, ce qui autoriserait une identification littérale de la communauté à un être vivant, mais de les présenter comme quelque chose de plus qu'une simple collection d'individus liés les uns aux autres par la peur ou l'intérêt, comme Thomas Hobbes le fera par exemple au XVII^e siècle dans son *Léviathan* :

By all means, that which institutes and moulds the practice of religion in us and which transmits the worship of God (not the 'gods' of which Plutarch speaks) acquires the position of the

¹⁷ Le holisme est une théorie selon laquelle l'homme est un tout indivisible qui ne peut être expliqué par ses différentes composantes (physiologiques, psychiques) considérées séparément. Ce système d'explication globale, qui envisage le tout comme un ensemble plus complexe que l'addition de ses parties, s'oppose notamment aux prétentions explicatives de la métaphore organiciste qui rapporte le corps politique au corps humain dans le cadre d'une équivalence stricte.

¹⁸ Voir sur ce point Catherine CAMPBELL & Cary J. NEDERMAN, *op.cit.* p. 574.

soul in the republic. Indeed, those who direct the practise of religion ought to be esteemed and venerated like the soul in the body. For who disputes that the sanctified ministers of God are his vicars ? Besides, just as the soul has rulership of the whole body so those who are called prefects of religion direct the whole body. [...] The position of the head in the republic is occupied, however, by a prince subject only to God and to those who act in His place on earth, inasmuch as in the human body the head is stimulated and ruled by the soul. The place of the heart is occupied by the senate, from which proceeds the beginning of good and bad works. [...] The hand coincides with officials and soldiers. [...] Treasurers and record keepers resemble the shape of the stomach and intestines; these, if they accumulate with great avidity and tenaciously preserve their accumulation, engender innumerable and incurable diseases so that their infection threatens to ruin the whole body. Furthermore, the feet coincide with peasants perpetually bound to the soil, for whom it is all the more necessary that the head take precautions, in that they more often meet with accidents while they walk on the earth in bodily subservience. (66-67)

Nous retrouvons ici la vision des divers membres constitutifs du corps politique avec la fonction que leur assigne l'auteur en vue d'assurer son équilibre. Le point important est que les parties visibles de la communauté, à savoir le prince et ses conseillers, les agents exécutifs de la république, les trésoriers qui prélèvent les subsides et les répartissent, les producteurs qui pourvoient à la subsistance de tous, sont toutes soumises par nature au centre invisible de ce corps analogique, qui donne son impulsion à la tête et dirige indirectement ses divers membres, lequel centre n'est autre que le lieu intérieur d'où les représentants de l'autorité communiquent leur influence aux détenteurs du pouvoir et à leurs auxiliaires. L'auteur appuie notamment sur la nécessité, dans une communauté bien ordonnée, de protéger les plus faibles, c'est-à-dire tous ceux qui se consacrent à la production de biens matériels et qui ont confié leur défense aux hommes dont la vocation est le métier des armes. La distinction de véritables castes fonctionnelles, distinction analogue à celle qui existe entre les divers organes au sein du corps humain, fait obligation aux représentants de la caste noble, seuls détenteurs du pouvoir, de protéger tous ceux qui les inspirent ou les servent sans pouvoir assurer leur propre sécurité.

En d'autres termes, la hiérarchie sociale dont le *Policraticus* nous offre un aperçu repose davantage sur la notion d'obligations réciproques au bénéfice du tout que sur la vision orientée des privilèges exclusifs de certaines parties exemptées de contraintes et portées aux abus. Dans le chapitre 20 du Livre VI, intitulé « Who are the feet of the republic and regarding the care devoted to them » (125), Jean formule une conception des rapports sociaux où les droits des plus forts sont assortis de devoirs à l'endroit des plus faibles :

'The feet' is the name of those who exercise the humbler duties, by whose service all the members of the republic may walk along the earth. In this accounting may be included the peasants who always stick to the land, looking after their cultivated fields or plantings or pastures or flowers. Likewise, this category applies to the many types of weaving and the mechanical arts, which pertain to wood, iron, bronze and the various metals, and also the servile forms of obedience and the many ways of acquiring nourishment and the sustenance of life or enlarging the dimensions of family possessions, the management of which does not pertain to the public authorities and from which the corporate community of the republic derives benefit. [...] For inferiors must serve superiors, who on the other hand ought to provide all necessary protection to their inferiors. [...] The health of the whole republic will only be secure and splendid if the superior members devote themselves to the inferiors and if the inferiors respond likewise to the legal rights of their superiors, so that each individual may be likened to a part of the others reciprocally and each believes what is to his own advantage to be determined by that which he recognises to be most useful for others. (125-126)

Les bénéfices réciproques que tirent les guerriers et les producteurs de leurs relations harmonieuses sont le contrepoint du mutualisme entre les représentants du pouvoir et ceux de l'autorité auquel Jean accorde toute son attention en tant qu'il constitue le socle sur lequel s'édifie l'ordre social et dont dépendent sa pérennité et sa solidité. Une idée que Jean illustre en rappelant que l'une des principales tâches incombant aux représentants du pouvoir est la défense des détenteurs de l'autorité, que leur désarmement et leur fonction exposent au premier chef à des abus de pouvoir. En échange de la garantie que donne à leur puissance extérieure l'autorité invisible des

représentants du clergé, les détenteurs du pouvoir ont pour obligation, comme cela est explicitement stipulé dans les *ordines* du sacre des rois, d'assurer aux prêtres, par l'emploi de la force dont ils disposent, le moyen d'accomplir en paix, à l'abri du désordre et de l'agitation, leur propre fonction de connaissance et d'enseignement¹⁹ :

The sacred history of the Christian Gospel testifies that two swords suffice for the imperial power; [...] Therefore of what use are soldiers who are called when they do not obey the law according to their oath but believe that the glory of their military service grows if the priesthood is humiliated, if the authority of the Church becomes worthless, if they would so expand the kingdom of man that the empire of God contracts, if they declare their own praises and flatter and extol themselves by false eulogy, imitating boastful soldiers to the ridicule of their listeners? [...] But what is the use of the military order? To protect the Church, to attack faithlessness, to venerate the priesthood, to avert injuries to the poor, to pacify provinces, to shed blood (as the formula of their oath instructs) for their brothers, and to give up their lives if it is necessary. [...] But to what end? In order that they may serve either rage or vanity or avarice or their own private will? By no means. Rather, they serve that they may execute judgments assigned to them, according to which each attends not to his own will but to the will of God, the angels and men by reason of equity and the public utility. (116)

La première responsabilité du prince est donc de faire usage, dans l'ordre temporel où il intervient, de la puissance que lui a déléguée l'autorité selon la conception des deux glaives. Cette conception inégalitaire des rapports entre le pouvoir et l'autorité est attachée au nom de saint Bernard de Clairvaux, qui l'a exposée dans plusieurs traités politico-théologiques, notamment le *De Consideratione*, adressé au pape Eugène III, et le *De Laude novae militiae*, rédigé à l'intention des chevaliers du Temple dont il a par ailleurs formulé la règle²⁰. Selon cette représentation à laquelle se conforme le

¹⁹ Sur le contenu politico-théologique des *ordines* du sacre royal, voir Walter ULLMANN, *op.cit.* pp. 85-91.

²⁰ Voir Bernard de CLAIRVAUX, *Éloge de la nouvelle chevalerie. Vie de saint Malachie. Épitaphe, hymne, lettres* (Introductions, traductions, notes et index par Pierre-Yves Emery), Paris : Les Éditions du Cerf, 1990, pp. 61-63 : « Car enfin, s'il

Policraticus, les détenteurs du pouvoir se doivent de mettre leur bras armé au service des représentants de l'autorité, non seulement parce que ces derniers, comme les paysans désarmés auxquels ils sont comparables de ce point de vue, ne sont pas en mesure d'assurer leur propre défense, mais surtout parce qu'ils fournissent aux puissants la garantie sans laquelle l'exercice du pouvoir risque d'entraîner les maux dénoncés par le passage ci-dessus²¹.

Jean pressent en effet comme une conséquence inévitable de la doctrine spéculative qu'il énonce que la stabilité de l'ordre socio-politique idéal dont il trace à grands traits la configuration dépend en premier lieu du respect de la suprématie de l'autorité par ceux-là mêmes qui en tirent leur légitimité et sont enclins, du fait de leur nature, à en contester la supériorité. Le rappel normatif de cette supériorité et l'allusion aux conséquences de sa méconnaissance offrent un aperçu prospectif de la dynamique à l'œuvre dans le bouleversement des relations entre les deux domaines. La reconnaissance théorique d'une inégalité constitutive du pouvoir et de l'autorité que formule le *Policraticus* autorise rétrospectivement à qualifier l'évolution historique affectant la place relative du politique

était totalement interdit au chrétien 'de frapper de l'épée', pourquoi le précurseur du Sauveur ordonnait-il aux 'soldats de se contenter de leur solde', au lieu de leur interdire toute opération militaire ? Or ce service est bel et bien permis à tous ceux du moins qui y sont établis par Dieu et ne se sont pas voués à un meilleur état de vie. A qui donc alors reconnaître ce droit, sinon d'abord à ceux qui engagent leurs mains et leurs forces pour garder 'Sion, notre ville forte', et nous protéger contre toute attaque ? De la sorte, grâce à la mise en fuite des transgresseurs de la loi, 'la nation juste pourra entrer en toute sécurité, elle qui garde la vérité'. Sans hésiter, 'qu'on disperse donc les peuples qui veulent la guerre', 'qu'on retranche ceux qui nous bouleversent', 'qu'on supprime de la cité du Seigneur tous les fauteurs d'iniquité, puisqu'ils ont pour seul désir d'emporter les richesses inestimables du peuple chrétien, déposées à Jérusalem, de souiller les lieux saints et de s'arroger l'héritage du sanctuaire de Dieu'. Qu'on dégage l'un et l'autre glaive des fidèles pour fendre le crâne de leurs ennemis, 'afin de détruire toute puissance altière qui s'élève contre la connaissance de Dieu', autrement dit contre la foi des chrétiens », et *De la Considération, op.cit.* p. 100 : « L'Église tient donc en son pouvoir les deux glaives : le spirituel, cela va sans dire, et le temporel. Mais si l'un, le temporel, doit être tiré pour le service de l'Église, l'autre, le spirituel, est le seul que l'Église puisse tirer elle-même. Dans ce dernier cas, c'est la main du prêtre qui le tire ; dans le premier, c'est celle du soldat ; mais, bien entendu, avec l'assentiment du prêtre et par ordre du prince ». Voir également sur ce point Catherine CAMPBELL & Cary J. NEDERMAN, *op.cit.* p. 574.

²¹ Voir sur ce point Walter ULLMANN, *op.cit.* p. 115.

et du religieux comme une inversion des rapports entre les deux instances. Au lieu de regarder l'ordre social tout entier comme dérivant de vérités d'ordre métaphysique où l'univers physique et les sociétés humaines ont leur principe et, à titre d'application, leurs lois fondatrices, ainsi que Jean de Salisbury l'expose en décrivant la constitution de la Chrétienté médiévale, la remise en cause de cette hiérarchie primordiale, qui est au fondement même de la modernité, revient en fait à ne voir tout au plus dans l'autorité qu'un des éléments de l'ordre social au même titre que tous les autres. La logique de ce renversement, qui se traduit par le refus du bras armé de se soumettre à l'âme du corps, ne peut mener qu'à l'asservissement de l'autorité par le pouvoir ou même à l'absorption de la première dans le second. Dans tous les cas de figure, cela consiste à envisager l'autorité d'un point de vue purement humain ou, ce qui revient au même, social, en gommant ou en occultant la dimension surnaturelle qui la distingue du pouvoir. Ceci explique que, loin de considérer les rapports du pouvoir et de l'autorité comme ceux de deux fonctions sociales équivalentes dont chacune peut avoir la tendance assez naturelle à empiéter sur l'autre en s'attribuant certaines de ses prérogatives, Jean ne cesse de rappeler la différence de nature entre les deux domaines qui requiert des princes l'obligation absolue de défendre l'Église dont ils tiennent leurs pouvoirs :

The sun shines over the whole world so that the whole world may be seen and discerned all at once; I believe the prince to be another sun. [...] He acts rightly when he raises the Church to the apex, when he extends the practice of religion, when he humiliates the proud and exalts the humble, when he is generous to the destitute, more frugal with the wealthy, when justice walks constantly before him and sets his course on the way of prudence and all the other virtues. (141)

Vérités éternelles et ordre juste : vie contemplative et vie active

La fonction essentielle de l'institution ecclésiastique est de conduire les fidèles au salut et de permettre aux clercs de s'adonner à l'étude dont le principal objectif, le texte du *Policraticus* l'évoque à plusieurs reprises, est la contemplation des vérités éternelles, c'est-à-dire de Dieu. En accord sur ce point avec Thomas d'Aquin et Bernard de Clairvaux, Jean déclare que toutes les fonctions humaines, en

particulier dans le domaine propre au pouvoir, sont subordonnées à la contemplation comme à une fin supérieure de telle sorte qu'elles correspondent analogiquement à une subordination de ceux qui agissent par rapport à ceux qui ont pour mission de contempler la vérité et qu'elles se traduisent par une organisation du gouvernement dont la raison d'être est d'assurer les conditions paisibles qui sont indispensables à cette contemplation : « Among all of those things that important men are used to confronting, none of them may be thought more pernicious than that delightful allurements of fortune which turns one aside from the vision of truth » (9)²². Cette suprématie irrécusable à l'origine de la dépendance du pouvoir n'entraîne toutefois, comme nous l'avons déjà signalé, aucune indignité pour ce dernier. La place qui est faite par le texte aux princes et à leurs agents, et par conséquent à l'action, tout en étant subordonnée à l'autorité comme elle doit l'être normalement, est très loin en effet d'être négligeable puisqu'elle comprend tout ce qui constitue le pouvoir qu'on peut appeler apparent dans la mesure où il s'exerce dans le monde visible : « But my purpose is not to teach this art of military affairs, which yet is the greatest and most indispensable of arts and without which (to use the words of Plutarch) any princely government would feel maimed » (124). La mutilation qu'entraînerait dans le domaine temporel la privation d'un organe essentiel du pouvoir est comparable, toutes proportions gardées, à l'aveuglement auquel s'exposerait ce même pouvoir en méconnaissant la fonction légitimante de l'autorité, qui peut être envisagée comme le pivot autour duquel tournent toutes les choses contingentes ou bien le principe d'où procèdent l'action et

²² Sur la distinction entre contemplation et considération, voir Bernard de CLAIRVAUX, *De la Considération* (Traduction de Pierre Dalloz), Paris : Les Éditions du Cerf, 1986, p. 47 : « Je ne veux pas, en effet, que tu confondes considération et contemplation. L'une s'attache à la certitude des choses ; l'autre s'applique plutôt à la recherche opiniâtre du vrai. De fait, on peut définir assez exactement la contemplation : une aptitude de l'âme à une intuition juste et infaillible des choses ; ou encore, une aptitude de l'âme à s'emparer sans hésitation de la vérité. La considération, par contre, consiste à réfléchir intensément pour découvrir cette vérité ; on peut aussi bien dire qu'elle est une application de l'esprit à sa recherche ». On ne saurait mieux définir la supériorité de l'intuition suprationnelle qui donne immédiatement accès à la vérité par rapport à l'intelligence rationnelle qui procède de façon médiate et analytique en suivant la marche de l'esprit humain. Sur les rapports qu'établit le Docteur angélique entre vie contemplative et vie active et leur fonction respective pour l'humanité, voir Thomas D'AQUIN, *Somme Théologique*, 4 vol., Tome 3, Paris : les Éditions du Cerf, 1985, pp. 1016-1037.

ses lois. C'est ainsi que Jean affirme la tutelle de l'autorité sur le pouvoir et la dépendance de ce dernier à l'égard de la première en se réclamant de la doctrine des deux glaives déjà mentionnée.

Dans le chapitre 3 du Livre IV, intitulé on ne peut plus clairement « That the prince is a minister of priests and their inferior; and what it is for rulers to perform their ministry faithfully » (32), l'auteur indique que c'est au sacerdoce, en vertu de sa fonction d'enseignement, de conférer la légitimité nécessaire à l'exercice de leurs prérogatives, non seulement à ses propres membres, mais aussi à tous ceux qui exercent le pouvoir. C'est cette transmission qu'opère le sacre et qui constitue à proprement parler le droit divin des rois, ceux-ci n'étant réellement légitimés que lorsqu'ils ont reçu des représentants de l'autorité l'investiture et la consécration indispensables à l'exercice régulier de leurs fonctions exécutives :

This sword is therefore accepted by the prince from the hand of the Church, although it still does not itself possess the bloody sword entirely. For while it has this sword, yet it is used by the hand of the prince, upon whom is conferred the power of bodily coercion, reserving spiritual authority for the papacy. The prince is therefore a sort of minister of the priests and one who exercises those features of the sacred duties that seem an indignity in the hands of priests. (32)²³

Il convient de noter que l'épée, en tant que symbole et instrument de la fonction militaire, n'appartient au prince que *de facto*, dans la mesure où l'Église, qui en est la détentrice *de jure*, consent à lui remettre cet attribut du pouvoir dont l'exercice est considéré comme indigne de la vocation des prêtres. L'implication théologique de ce passage est que, comme toute conséquence ou application est contenue dans le principe dont elle procède, la fonction supérieure comporte à un degré éminent les possibilités des fonctions inférieures auxquelles la première délègue ses prérogatives. Ce que suppose d'autre part cette formulation au plan des rapports entre les deux domaines, c'est que l'autorité appartient formellement à la caste sacerdotale, qui la tient elle-même de Dieu, tandis que le pouvoir

²³ Voir également sur ce point Nicolas DE ARAUJO, « Le prince comme ministre de Dieu sur terre. La définition du prince chez Jean de Salisbury (Policraticus, IV, 1) », *Le Moyen Age*, n° 1, 2006, pp. 63-74.

appartient à titre éminent au sacerdoce et formellement aux princes qui le reçoivent des représentants de l'autorité. Il en résulte que le pouvoir n'appartient pas en propre aux rois et à leurs agents, mais qu'il leur est conféré par une sorte de délégation de l'autorité, délégation en laquelle, comme cela a été indiqué, consiste réellement le droit divin des rois. Le roi n'en est donc que le dépositaire, et, de ce fait, il peut le perdre dans certains cas, en particulier lorsqu'il ne remplit pas ses fonctions de manière régulière, c'est-à-dire conformément à la Loi divine, ou qu'il s'oppose indûment à ceux dont il tient son pouvoir, en usurpant leurs prérogatives. C'est la raison pour laquelle, comme le mentionne Jean dans ce passage du même chapitre, selon la constitution de la Chrétienté médiévale, le pape pouvait légitimement délier les sujets de leur serment de fidélité envers leur souverain :

The great Emperor Theodosius was suspended by the priest of milan from the use of regalia and imperial insignia because he deserved punishment (although not on account of a serious error), and the emperor patiently and solemnly did the penitence for homicide imposed upon him. Indeed, according to the useful testimony of the Teacher of the gentiles, he who blesses is greater than he who is blessed, and he who is in the possession of the authority of conferring a dignity takes precedence over him who is himself conferred with a dignity. Furthermore, by the law of reason, whoever wills is he who nullifies, and he who can confer rights is he who can withdraw them. Did Samuel not impose a sentence of deposition upon Saul by reason of disobedience, and substitute for him the humble son of Jesse atop the kingdom? (32-33)

Ce passage définit en quelque sorte les règles présidant aux rapports normaux de l'autorité et du pouvoir selon la hiérarchie des fonctions et des êtres en vertu de laquelle chacun occupe la place qui doit lui revenir. Jean s'y inspire à nouveau sans la citer explicitement de l'Épître aux Hébreux (He VII 7) pour faire remarquer que la consécration d'un prince par un prêtre dans le cadre du sacre ou de tout autre rituel d'investiture spirituelle fait apparaître le rapport inégalitaire entre celui qui confère la dignité (ou qui bénit) et celui qui la reçoit (ou qui est béni). S'il n'en était pas ainsi, on comprendrait mal en effet qu'un inférieur puisse distinguer un supérieur du commun des mortels en lui transmettant un pouvoir qu'il détiendrait

nécessairement à un degré moindre. Bien que Jean de Salisbury présente cette hiérarchie comme strictement conforme à l'ordre du monde et sous-entend que si ces rapports étaient partout et toujours observés, aucun conflit ne pourrait jamais s'élever entre les deux domaines, il a pu observer en Angleterre même que cette relation de subordination a souvent été contestée ou méconnue, dans le cadre de ce qu'on a appelé la querelle du Sacerdoce et de l'Empire et, plus particulièrement, lors de la contestation dynastique opposant les partisans d'Étienne de Blois à ceux de Henri Plantagenêt. Dans le chapitre 18 du Livre VI, il évoque « The examples of recent history, and how King Henry the Second quelled the disturbances and violence under King Stephen and pacified the island » (118) afin de souligner le lien de cause à effet qui existe entre le mépris de l'autorité et le désordre politique :

And a foreign man [King Stephen] was allowed to rule over the kingdom in contempt for goodness and equity, one whose counsel was foolish from the outset, whose cause was founded upon iniquity and wickedness, who neglected discipline to the extent that he did not so much rule as intimidate and bring into conflict the clergy and the people, and everyone was provoked to everything; for the measure of right was force. [...] And it may be observed that because God is truthful, the faith which he did not keep with God or his earthly lord, he in no way found among his subjects. [...] But although he did much evil and little good, yet his worst deed was he put his hands upon the anointed in contempt of God. [...] Yet not only did he seize the bishops, who were the primary ones he ruined, but also he extended his traps to everyone whom he suspected of treachery. (119-120)

La période d'anarchie à laquelle Jean fait référence correspond historiquement au redressement des pouvoirs locaux et au déclenchement d'une guerre civile entre les deux prétendants au trône²⁴. Mathilde, fille du roi Henri I^{er}, avait été désignée comme héritière par son père en 1126 mais sa position se trouva compromise par le mariage qu'elle contracta avec Geoffroy Plantagenêt en 1128. Ce dernier fut en effet rejeté par les barons normands qui lui préférèrent le petit-fils de Guillaume le Conquérant, Thibault, comte

²⁴ Voir Michael T. CLANCHY, *England and its Rulers, 1066-1272*, Oxford: Basil Blackwell, 1983, pp. 119-128.

de Blois et de Champagne. Mais Thibault n'aspirait pas au trône et les barons reportèrent leur choix sur son frère cadet Étienne. Celui-ci avança un argument fréquemment employé par les prétendants en quête de légitimité et affirma avoir été désigné comme son successeur par Henri I^{er} sur son lit de mort. Il se fit couronner en 1135 par son frère l'évêque de Winchester, Henri de Blois, et par Roger, l'évêque de Salisbury. Malgré cette consécration officielle, Étienne connaît très vite des difficultés que ses maladresses vont aggraver. Pour affermir sa mainmise sur l'administration du royaume, il fait élire son candidat au siège de Cantorbéry contre son propre frère Henri de Blois et fait arrêter plusieurs prélats afin d'affirmer son pouvoir sur l'Église. Il perd de nombreux partisans et se heurte à son frère Henri qui, en tant que légat du pape, le convoque à Winchester et lui explique qu'il n'a rien à gagner en s'opposant à l'Église dont le soutien lui a été utile pour monter sur le trône. Une longue guerre civile s'ensuit, Mathilde n'ayant pas renoncé à ses prétentions à la couronne. Il faudra attendre le traité de Winchester en 1153 pour que Étienne accepte de déshériter son propre fils et reconnaisse Henri Plantagenêt comme son héritier et son successeur. Même si la vision que Jean de Salisbury propose du règne d'Étienne est marquée par la propagande de son successeur Plantagenêt, qui veut l'assimiler à un usurpateur pur et simple, il n'en demeure pas moins vrai que cette période d'anarchie a vu le roi se dresser contre le clergé et permis aux barons d'exiger toujours plus d'autonomie et de pouvoir²⁵. Il faut attendre l'avènement de Henri II, envers lequel Jean n'a pas ménagé ses critiques, pour que la paix civile revienne et que soient restaurés les principaux rouages de l'État. Mais ce qui nous importe ici au premier chef, c'est la leçon que tire l'auteur du *Policraticus* de cette époque troublée : s'il est illusoire à ses yeux d'envisager simplement le pouvoir et l'autorité comme deux termes corrélatifs ou complémentaires, sans se rendre compte que le premier a son origine dans la seconde (198), le renversement des rapports entre les deux domaines, au terme duquel la force devient la mesure du droit (119), ne peut avoir que des conséquences désastreuses sur l'ordre socio-politique condamné à une aggravation de l'instabilité et du déséquilibre.

Un dernier point mérite d'être souligné au sujet de la propension des détenteurs du pouvoir à s'émanciper indûment de la tutelle des

²⁵ Voir Austin Lane POOLE, *From Domesday Book to Magna Carta, 1087-1216*, Oxford: At The Clarendon Press, 1955 [1951], pp. 131-166.

représentants de l'autorité dont ils tiennent leur légitimité et leur puissance. Comme cela a été mentionné, le point de vue spéculatif de Jean de Salisbury le conduit à envisager l'opposition des princes aux clercs et les conséquences qu'elle peut avoir sur leur manière d'être de façon moins historique que typologique. Ainsi remarque-t-il que les abus de pouvoir commis par les princes et leurs auxiliaires ont souvent pour mobile la cupidité :

The iniquitous man is whoever in matters of law pursues profit rather than a just cause, and who loves reward to the extent that he strives for retribution. And although it is equitable that one judges in terms of monetary values, the servant of avarice advances towards death. And so it follows: 'And I stripped the prey from their teeth. And I said: In my nest I shall die.' Accordingly, composure of mind will be his who is content with the magnitude of his material goods. He is not pressured by that stimulus of avarice or ambition according to which some men would connect together house to house and field to field, straight up to the boundaries of space, as if they alone inhabited the face of the earth. (73)

Le goût du lucre est déclaré incompatible avec l'exercice des fonctions exécutives qui incombent aux puissants en vue d'assurer un ordre juste et paisible. La réprobation de l'auteur à l'égard de ces ambitieux qui convoitent plus qu'ils ne devraient a bien des racines théologiques. L'appât du gain éloigne de Dieu et détourne de la vérité tous ceux qui déploient leurs efforts en vue d'amasser des richesses corruptibles au lieu de s'attacher au seul trésor dont dépend leur salut. Mais la cupidité est aussi un poison susceptible de corrompre les conseillers des princes et les rois eux-mêmes en leur faisant rechercher leur avantage au détriment de la communauté :

For nothing is more pernicious than an iniquitous advisor to the wealthy. It is written: 'Protect your heart with all care, for out of it proceeds life.' And so the ruler is to provide for his advisors in order that they do not need, lest they desire immoderately what belongs to another. [...] 'The greedy man', Wisdom accordingly testifies, 'is more wicked than anyone, and nothing is more iniquitous than to love money; for this person puts his life up for sale and in his life he forsakes even his own entrails.' [...] Do not believe justice or truth or piety to be at home among those

you observe to be selling everything. Christ Himself is excluded and, if He knocks at the gate, it is not opened to Him; they who do everything for a price and nothing for free flee from and put to flight divine grace. (84-85)

Mettant en relief le lien théologique qui existe entre la gratuité et la grâce, il dénonce les marchands du Temple qui introduisent dans le gouvernement de la collectivité la rapacité et sont prêts à faire argent de tout. Il souligne à l'envi combien l'avidité n'est pas compatible avec l'équité, la véritable sagesse ne s'achetant pas comme une vulgaire marchandise et la vertu n'étant pas conciliable avec la recherche du profit. Dans le chapitre 17 du Livre V, intitulé « Money is condemned in favour of wisdom; this is also approved by the examples of the ancient philosophers » (99), il reprend ce credo en montrant que les philosophes antiques partageaient sur ce point la certitude des penseurs chrétiens :

One who is wealthy and prosperous in his external trappings is judged wise and happy. Towards this end, one man takes a wife, another buys five head of oxen or a villa, exchanging their souls for these. On the other hand, some are reckoned among the blind and lame and feeble, those upon whom the world does not smile at all, yet whom wisdom invites to the wedding banquet from which the wealthy are expelled, where the elect are inebriated upon the abundance of God's house and get drunk on a torrent of eternal pleasures.[...] Surely, if one is to believe perfectly him who asserted 'Riches are thorns', then the wise men of our time should seek out material goods with far less devotion. Therefore, as Publius Carpus asserts, the rich are more miserable than the poor because they depart farther from wisdom. The appetite for wealth excludes wisdom and drives off virtue. (99)

La condamnation sans équivoque de la cupidité des hommes de pouvoir s'accompagne de la constatation que, dès qu'ils se mettent en état de révolte contre l'autorité où ils trouvent leur raison d'être, les princes et leurs agents se dégradent pour ainsi dire et perdent leurs qualités pour adopter les défauts de ceux qu'ils sont censés gouverner. Contrairement à l'arrogance, qui est un défaut de la noblesse, la cupidité est un vice associé à la bourgeoisie et à tous ceux qui font commerce de leurs talents. Les passages du texte que nous avons cités laissent même entendre que cette dégradation morale et psychologique

doit inévitablement accompagner la perte de la légitimité. Le statut de cause et de conséquence attribué à l'embourgeoisement qui menace les détenteurs du pouvoir est suggéré dans un passage où l'auteur met en avant les qualités morales et physiques indispensables au métier des armes et le risque de dégénérescence encouru par des guerriers exposés aux séductions qu'exercent la prospérité et l'oisiveté du temps de paix : « However, the experience of military discipline falls into disuse either out of fondness for long standing peace or from the attack of effeminacy and luxury which weakens the souls of men or again because of the idleness of youth and the laziness of leaders in our times » (112). Si les magistrats et les militaires sont, par leur propre faute, déchus de leur droit normal à l'exercice du pouvoir, c'est qu'ils ne répondent plus aux exigences de leur charge, leur nature n'étant plus telle qu'elle les rende aptes à remplir leur fonction spécifique. Outre le déséquilibre social et les troubles politiques qu'elle entraîne, la méconnaissance de l'ordre hiérarchique soumettant le pouvoir à l'autorité s'accompagne en quelque sorte d'une altération des valeurs aristocratiques de ceux qui, renonçant à ordonner leur action à des fins supérieures, sont animés de préoccupations économiques en contradiction avec leur vocation. Au bout de cette logique à peine esquissée par Jean de Salisbury dans ses critiques de l'intempérance des puissants, on entrevoit le triomphe politique et social de la bourgeoisie, dans le cadre des grandes Révolutions survenues en Angleterre puis en France aux XVII^e et XVIII^e siècles. Une bourgeoisie que la royauté avait fait participer au pouvoir et sur laquelle les rois s'appuyaient dans le combat acharné mené pour affirmer leur indépendance à l'égard de l'autorité. Cette profonde mutation dont il discerne à l'état latent dans son traité les causes fonctionnelles apporte en quelque sorte une confirmation *a posteriori* de la validité de sa doctrine tout en éclairant la problématique moderne des rapports entre le pouvoir et l'autorité. Les nombreux exemples que prend Jean de Salisbury pour illustrer son exposé sur la suprématie de l'autorité et la subordination du pouvoir invitent on le voit à interroger les faits historiques dans une optique diachronique qui permette de mieux cerner le sens de l'évolution constatée et de comprendre son influence sur nos sociétés.

L'avènement de la modernité et l'autonomie des pouvoirs : la fin de l'autorité ?

L'exposé doctrinal que nous livre ce traité, particulièrement représentatif à cet égard de l'époque et de la civilisation où il a vu le jour, nous permet de mesurer le bouleversement ayant affecté la façon de concevoir le champ d'application propre au religieux et au politique et nous met en garde contre les dangers d'une lecture anachronique projetant sur le passé politico-théologique des rapports entre le pouvoir et l'autorité ce qu'ils sont devenus pour nous au terme d'un long et tumultueux processus historique²⁶. Le témoignage de Jean de Salisbury donne la mesure du fossé qui sépare les convictions auxquelles nous tenons comme à autant d'acquis irréversibles de la modernité et sur lesquelles reposent les préconceptions à partir desquelles nous abordons les faits dans tous les domaines. Ces convictions ont trait pour l'essentiel à la façon dont nous concevons notre rapport aux autres, à nous-mêmes et au monde. On pourrait résumer cette révolution épistémique survenue au tournant du Moyen Âge et de la Renaissance en soulignant l'importance de trois ruptures capitales opérées dans le sillage de l'humanisme : la similitude à autrui, la dignité de l'individu, et la maîtrise de la nature. L'incidence du rapport bouleversé à autrui induit par la modernité sous le signe d'une égalité de principe, transformation ayant pour corollaire l'intérêt accru pour le moi, est particulièrement sensible sur la conception solidaire du pouvoir et de l'autorité. L'héritage principal de cette mutation est que, lorsque nous nous pensons par rapport aux autres, nous savons d'emblée que tout être humain doit être considéré comme un égal. Nous récusons toute idée de hiérarchie conforme à l'ordre des choses ou bien à la nature des êtres et, lorsque nous constatons des différences d'aptitudes, de fortune ou de pouvoir (pour ne citer que celles-là) entre les membres d'une communauté, nous refusons par principe l'idée que ces distinctions puissent être fondées sur une hiérarchie primordiale du genre humain imposant à chaque être la place qui lui revient du fait de sa nature propre en vertu d'une correspondance qui échappe à la volonté individuelle ou collective²⁷. De ce constat résulte pour l'essentiel le statut problématique de l'autorité et, indirectement des divers pouvoirs, dans le cadre de la

²⁶ Marcel GAUCHET, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris : Gallimard, 1985, pp. iii-iv.

²⁷ Chantal DELSOL, *op.cit.* pp. 46-50.

modernité politique issue du bouleversement des valeurs et des normes que porte en germe le mouvement humaniste dès le XIV^e siècle en Italie.

C'est à comprendre ce statut problématique et, en s'intéressant aux causes de son érosion, à tenter de déchiffrer la spécificité de l'autorité, que s'est attachée Hannah Arendt dans un essai stimulant intitulé « Qu'est-ce que l'autorité ? »²⁸. Dans ce texte, elle montre à quel point l'écart est irréductible entre la conception traditionnelle de l'autorité et la représentation que s'en font les modernes à la suite d'une émancipation généralisée des pouvoirs et des individus à laquelle plus rien ne semble devoir faire obstacle. Dans les sociétés antiques auxquelles elle fait référence, les relations de pouvoir supposent une dimension d'autorité fondatrice de l'inégalité qui s'instaure entre les gouvernants et les gouvernés dans la mesure même où, loin d'être un supplément de puissance venant consolider les prétentions des gouvernants à exercer leurs prérogatives, elle apparaît comme ce qui donne aux pouvoirs une légitimité irrécusable. Arendt constate que l'autorité ainsi conçue s'enracine dans une transcendance métaphysique où réside sa mystérieuse emprise sur les hommes et les pouvoirs. De cette inégalité première entre une autorité instituante et des pouvoirs institués procède une hiérarchie naturelle des êtres réfractant dans l'ordre de la Création la dénivellation fondatrice entre l'autorité inhérente au créateur et les pouvoirs conférés à ses créatures. L'une des conséquences les plus difficiles à saisir, pour un esprit moderne, de cette représentation d'un cosmos hiérarchisé sur lequel l'homme ne peut espérer avoir une action bénéfique qu'en se conformant à des normes reçues d'en-haut, est qu'une telle conception de l'autorité n'a besoin, pour s'imposer, ni de faire pression sur les volontés ni de violer les consciences. Rien n'est moins autoritaire en effet que l'exercice de l'autorité ainsi définie. À rebours d'un pouvoir tyrannique ou despotique usant de contrainte physique ou idéologique pour extorquer la soumission, la source transcendante dont se réclame l'autorité ancienne transforme l'obéissance aux pouvoirs en devoir de

²⁸ Hannah ARENDT, *op.cit.* pp. 121-185. Je souscris sans réserves à son analyse et à ses conclusions mais je ne partage pas pour autant la définition qu'elle propose de la notion romaine d'*auctoritas* (pp. 160-162). Pour me dispenser d'une critique fastidieuse de sa compréhension du terme, je me contenterai de renvoyer à l'ouvrage déjà cité d'Émile BENVENISTE, qui offre une synthèse très claire de la question et me paraît bien plus proche de la vérité que Hannah ARENDT sur ce point capital.

conscience²⁹. À cette distinction fondamentale se rattache d'ailleurs celle de deux visions antinomiques de la liberté : alors qu'une conception transcendante de l'autorité se représente la liberté sur le mode d'une croissance collective des citoyens au sein de la cité, la représentation de l'autorité comme corrélatrice du pouvoir assigne comme objectif à la liberté de permettre aux individus de se libérer des normes et des contraintes que leur impose la communauté à laquelle ils appartiennent et dont ils attendent surtout les conditions d'un épanouissement personnel garanti par l'absence d'obstacle mis à leur volonté individuelle³⁰.

À la fin de son essai, Arendt conclut que partout où l'un des trois piliers sur lesquels reposaient les civilisations antiques, à savoir la religion, l'autorité et la tradition, a été fissuré, les deux autres ont perdu leur solidité et fragilisé l'ensemble de l'édifice. L'auteur ajoute que l'érosion historique de ce complexe de valeurs est irrémédiable et que les forces politiques réactionnaires ou conservatrices qui aspirent à un rétablissement de l'autorité sont victimes de l'illusion que nous sommes capables, dans les conditions actuelles, de retrouver ce qui a été perdu ou combattu en restaurant le socle sur lequel les divers pouvoirs pourraient à nouveau s'exercer sans contestation ou coercition. Préfigurant sur ce point la réflexion de Marcel Gauchet, Hannah Arendt oppose à cette utopie réactionnaire l'objection qu'on ne saurait enraciner à nouveau l'autorité dans ce qui constitue son unique fondation possible, à savoir la conscience aujourd'hui occultée que la source de l'autorité transcende à la fois les pouvoirs et ceux qui les détiennent³¹. Si cette restauration de l'autorité que réclament à cor

²⁹ Voir Hannah ARENDT, *ibid.* p. 123.

³⁰ Voir Émile BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes, Vol. 1. économie, parenté, société*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1969, p. 321 : « *Sommaire.* — Si l'opposition 'libre-esclave' est commune à tous les peuples indo-européens, on ne connaît pas de désignation commune de la notion de 'liberté'. Le parallélisme des voies selon lesquelles se constitue cette désignation dans deux groupes de langues n'en met que mieux en relief le contenu spécifique de la notion. En latin et en grec, l'homme libre, **(e)leudheros*, se définit positivement par son appartenance à une 'croissance', à une 'souche' ; [...] En germanique, la parenté encore sensible par exemple entre all. *frei* 'libre' et *Freund* 'ami', permet de reconstituer une notion primitive de la liberté comme appartenance au groupe [...] A son appartenance au groupe — de croissance ou d'amis — l'individu doit non seulement d'être libre, mais aussi d'être *soi* [...] chaque membre ne découvrant son 'soi' que dans l'«entre-soi». »

³¹ Voir Hannah ARENDT, *op.cit.* pp. 184.

et à cri certaines forces politiques, sans d'ailleurs prendre la peine de définir sa nature et son origine, n'est pas envisageable aux yeux de l'auteur, c'est parce qu'il existe une contradiction indépassable entre l'affirmation de sa source transcendante et le système politique démocratique qui a défait la croyance dans une origine divine des choses et s'est édifié sur les ruines de la tradition. Le principal mérite de l'analyse d'Arendt, dans la perspective diachronique et comparative qui est la notre, est de souligner à quel point la fonction centrale de la conception de l'autorité ayant prévalu par le passé a été de déposséder l'humanité de toute responsabilité dans l'organisation du monde et dans la détermination des normes s'imposant à tous. Envisagé du point de vue moderne en effet, l'humanisme civique est le mouvement politique qui a soustrait les nations émergentes à l'orbite de la Loi divine se réfractant dans l'humanité par la codification des inégalités statutaires pour former le centre d'un système égalitaire sous le double signe du plus grand nombre et d'une mystique de la raison. Ce processus sous-jacent à l'évolution du droit positif depuis la fin du Moyen Âge débouche au XVIII^e siècle sur l'affirmation contractuelle de la souveraineté populaire et de la volonté générale. Là réside le principe de la démocratie, contrairement aux régimes qui l'ont précédée. La puissance publique n'appartenant à personne, aucun pouvoir n'est attribué à qui que ce soit par nature ou par héritage. Il en résulte que nul individu n'est apte à commander ni prédestiné à obéir du fait de sa condition sociale ou de son statut professionnel et que l'autorité, sans avoir disparu à proprement parler de l'horizon collectif, est pour ainsi dire partout et nulle part³².

Constatation où l'on retrouve la question, précédemment évoquée, de la liberté et de ses relations problématiques aux pouvoirs³³. Alors que dans les sociétés pétries de tradition auxquelles s'intéresse Arendt, la vie privée est un résidu sans grand intérêt des vertus publiques au profit desquelles les divers pouvoirs sont ordonnés comme un moyen en vue d'une fin, la modernité inverse la problématique et incite les pouvoirs publics à limiter leur action au strict nécessaire afin d'éviter les privations de droits portant atteinte à la sacro-sainte institution des libertés individuelles³⁴. Le constat surprenant à cet égard est que le triomphe de pouvoirs justifiés par le consentement de ceux sur qui ils

³² Chantal DELSOL, *op.cit* pp. 60-65.

³³ Chantal DELSOL, *ibid.* pp. 65-69.

³⁴ Hannah ARENDT, *op.cit.* pp. 127-129.

s'exercent qu'a suscités la logique démocratique, à défaut d'être légitimés et sanctifiés par une autorité transcendante comme autrefois, n'a pas permis de faire l'économie d'une référence, fût-elle nostalgique ou fantasmée, à une autorité brisée et outragée mais dont le spectre ne cesse de hanter la réflexion politique. Peut-être faut-il voir dans cette persistance, tout au moins dans la mémoire collective et le débat public, d'une instance appartenant pour beaucoup au passé, un effet inattendu de la contradiction que pointait Arendt dans son essai entre d'une part l'inégalité de puissance — au fondement de l'action publique — que reconnaît en droit à ses délégués le peuple souverain et, d'autre part, la difficulté, pour ne pas dire l'impossibilité, d'accorder cette inégalité en fait avec la prééminence des droits et des libertés individuelles que la démocratie place en tête des valeurs dont il convient d'assurer la défense. Ce retour de l'autorité qui imprègne le débat public, souhaité par certains, appréhendé par d'autres et, ainsi que nous l'avons vu, considéré comme illusoire par Hannah Arendt, ne laisse pas d'être déconcertant. Au vu du réquisitoire dressé par l'auteur à l'égard de l'action destructrice de la modernité en matière d'autorité et des circonstances actuelles qui lui donnent sans aucun doute raison, on se demande à quelle dimension transcendante nos sociétés pourraient bien confier le soin de relégitimer des pouvoirs ordonnés à la compétitivité économique et à la sécurité publique quand le propre de la culture démocratique, qui n'a plus aujourd'hui aucun adversaire sérieux capable de menacer son hégémonie idéologique, est précisément de s'attaquer à toute forme de tradition (religieuse, intellectuelle et axiologique) au nom de la conviction indéracinable que ce sont les individus et les groupes sociaux qui ont capacité de légiférer pour eux-mêmes en donnant la primauté à leurs intérêts particuliers et à leur identité spécifique aux dépens de normes universelles.

Le seul ancrage disponible pour arrimer les pouvoirs délégitimés que nous a légués la modernité politique serait-il alors la dimension sacrée en l'absence de toute autre forme de transcendance ? Après tout, le *Policraticus* en témoigne, l'instance religieuse s'est acquittée de cette tâche pendant un temps bien plus long que ce qu'a duré la période moderne. Des Églises bien organisées ont survécu, tant bien que mal, à la période historique tumultueuse qu'il est convenu de rapporter à une désacralisation des pouvoirs : peut-être seraient-elles disposées à reprendre du service afin de redorer le blason de pouvoirs de plus en plus fragilisés par leur laïcisation. La question mérite sans

doute d'être posée, quelles que soient les préférences des uns ou des autres, ne serait-ce que pour mieux comprendre les difficultés auxquelles nous sommes confrontés. Comment ne pas s'interroger en effet sur la place et l'avenir de la religion dans des sociétés régies par le principe de souveraineté populaire et s'affirmant comme la source des normes qu'elles se donnent à elles-mêmes, des sociétés où, simultanément, le statut de la Loi divine, extérieure et antérieure à toute expérience humaine, est voué à devenir problématique. Tel est précisément l'apport irremplaçable du travail de Marcel Gauchet au débat : montrer comment, à la suite d'un renversement de grande ampleur affectant la fonction d'institution collective dévolue au religieux dans le cadre des sociétés traditionnelles, dans nos sociétés laïques, la religion est devenue matière à conviction individuelle s'exprimant dans la sphère privée et n'ayant plus qu'une incidence minime, pour ne pas dire nulle, sur la conduite des affaires publiques³⁵. Le questionnement auquel nous convient ces réflexions sur les causes profondes de l'ébranlement politico-théologique à l'origine de notre modernité rejoint par là-même celui sur les moyens que l'on pourrait mettre en œuvre pour relégitimer des pouvoirs affaiblis par une crise sans précédent de représentativité et revitaliser des formes traditionnelles d'autorité qui se sont décomposées au fil d'un processus irréversible de sécularisation de l'espace public.

L'analyse d'Arendt éclaire avec beaucoup de lucidité le rapport complexe de cause à effet qui s'établit entre la modernisation des valeurs et la fragilisation des pouvoirs à laquelle s'ajoute une crise de l'autorité dont la révélation surgit lorsque se fait jour le besoin de redonner à ces pouvoirs minés par la logique démocratique la capacité de susciter l'adhésion spontanée qui les caractérisait autrefois lorsqu'ils étaient encore nimbés du prestige de leur origine divine³⁶. Rejoignant ainsi, à plusieurs siècles d'intervalle, les préoccupations de Jean de Salisbury, elle dénonce une perte des assises du monde dans cette dénudation du pouvoir et perçoit avec beaucoup d'intuition que l'autorité est incompatible avec la persuasion et la négociation, qui présupposent l'égalité et opèrent au moyen de l'argumentation afin de faire adhérer des sujets libres de se soumettre ou de se soustraire au

³⁵ Marcel GAUCHET, *op.cit.* pp. 76-80.

³⁶ Notons au passage que cette séparation des pouvoirs désacralisés de leur matrice transcendante est la conséquence, aux yeux d'Arendt, d'une succession d'erreurs cumulatives qui ont eu pour résultat de disqualifier toutes les formes traditionnelles d'autorité.

pouvoir que l'on veut exercer sur eux³⁷. Elle montre finalement, comme son lointain précurseur, que si c'est déjà une grave erreur que de considérer simplement le pouvoir et l'autorité comme deux termes équivalents ou complémentaires, sans se rendre compte que le premier à son principe dans la seconde, il en est une autre, plus grave encore, qui consiste à prétendre subordonner l'autorité au pouvoir en envisageant la première comme une servante du second, c'est-à-dire en somme à assujettir l'argument d'autorité au pouvoir de l'argument. La confirmation que les événements de notre époque troublée et désorientée apportent aux intuitions pénétrantes de Hannah Arendt, dans tous les domaines où l'exercice d'un pouvoir présuppose un rapport inégalitaire entre son détenteur et ceux au bénéfice de qui il s'exerce, le gouvernement politique d'une société, la transmission éducative des valeurs et des savoirs ou la sanction judiciaire d'une infraction, témoigne assurément de la pertinence improbable mais bien réelle de ce texte d'un théologien du XII^e siècle dans le débat actuel sur l'effondrement de l'autorité et le discrédit des pouvoirs.

Bibliographie

- ARENDR, Hannah. « Qu'est-ce que l'autorité ? » (Traduction de Marie-Claude Brossolet et Hélène Pons), pp. 121-185 in *La Crise de la culture* (Traduction collective), Paris : Gallimard, 1972, 381 p.
- BENVENISTE, Émile. *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes. Vol. 1. économie, parenté, société*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1969, 376 p.
- *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes. Vol. 2. pouvoir, droit, religion*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1969, 340 p.
- BREHIER, Émile. *La Philosophie du Moyen Age*. Paris : Albin Michel, 1971 [1937], 442 p. CAMPBELL, Catherine & NEDERMAN, Cary J. « Priests, Kings, and Tyrants: Spiritual and Political Power in John of Salisbury's *Policraticus* », *Speculum*, n° 66, 1991, pp. 572-90.

³⁷ Hannah ARENDR, *op.cit.* pp. 123-126.

- CHAUNU, Pierre. *Le Temps des Réformes. Histoire religieuse et système de civilisation. La crise de la chrétienté. L'Éclatement (1250-1550)*. Paris : Fayard, 1975, 570 p. CHROUST, Anton-Hermann. « The Corporate Idea and the Body Politic in the Middle Ages », *Review of Politics*, n° 9, 1947, pp. 423-52.
- CLANCHY, Michael T. *England and its Rulers, 1066-1272*. Oxford: Basil Blackwell, 1983, 317 p.
- DE ARAUJO, Nicolas. « Le prince comme ministre de Dieu sur terre. La définition du prince chez Jean de Salisbury (Policraticus, IV, 1) », *Le Moyen Age*, n° 1, 2006, pp. 63-74.
- DE CLAIRVAUX, Bernard. *De la Considération* (Traduction de Pierre Dalloz). Paris : Les Éditions du Cerf, 1986, 193 p.
- *Éloge de la nouvelle chevalerie. Vie de saint Malachie. Épitaphe, hymne, lettres* (Introductions, traductions, notes et index par Pierre-Yves Emery). Paris : Éditions du cerf, 1990, 486 p. DEL SOL, Chantal. *L'Autorité*. Paris : PUF, 1994, 126 p.
- GAUCHET, Marcel. *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris : Gallimard, 1985, 306 p.
- SALISBURY, John of. *Policraticus. Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers* (éd. et trad. Cary J. Nederman). Cambridge: CUP, 1990, 240 p. NEDERMAN, Cary J. « A Duty to Kill: John of Salisbury's Theory of Tyrannicide », *Review of Politics*, n° 50, 1988, pp. 365-389. POOLE, Austin Lane. *From Domesday Book to Magna Carta, 1087-1216*. Oxford: At The Clarendon Press, 1955 [1951], 541 p.
- ULLMANN, Walter. *A History of Political Thought: The Middle Ages*. Harmondsworth: Penguin Books, 1965, 247 p.
- WILKS, Michael (éd.). *The World of John of Salisbury*. Oxford: Basil Blackwell, 1984, 469 p.

***Le pouvoir, source de l'autorité
ou la révolution justifiée chez
Andrew Marvell et Robert Filmer***

Gilles SAMBRAS

Université de Reims Champagne Ardennes