



Conférence donnée au cours de la session 2005 des Semaines Sociales de France, "Transmettre, partager des valeurs, susciter des libertés"

## CRISE DE L'AUTORITE, CRISE DE LA TRANSMISSION

MYRIAM REVAULT D'ALLONNES\*

On le dit partout : nous vivons une « crise » de l'autorité. Son ampleur nous paraît sans précédent puisqu'elle touche non seulement la sphère politique mais aussi la famille, l'école et même le pouvoir judiciaire. Cette évidence partagée, nul ne la conteste. Mais cerner la nature exacte de la crise et interroger la notion – « qu'est-ce que l'autorité ? » – est une toute autre affaire.

Nombreux sont ceux qui, déplorant la perte de l'autorité, nous exhortent à la restaurer, autrement dit à la rétablir dans son état et dans la considération ou dans l'estime dont elle devrait jouir. Il nous faudrait à la fois revenir à un paradigme perdu et regagner une reconnaissance qui fait défaut. Or jamais on ne retrouve les paradigmes perdus et, si la reconnaissance vient à manquer, il importe d'abord d'en rechercher les raisons. Mais surtout – et c'est bien par là qu'il faut commencer – ces invites à restaurer l'autorité recouvrent un contresens massif sur la notion elle-même puisqu'ils sont essentiellement des appels à réintroduire de la coercition, de l'ordre et de l'obéissance alors que l'autorité exclut le recours à la force ou à des moyens extérieurs de contrainte. Si l'on doit y avoir recours, cela signifie qu'elle a échoué. L'autorité n'est pas – quoi qu'on en dise – « tout ce qui fait obéir les gens ». Elle n'est pas le pouvoir et elle ne se réduit pas davantage à n'être qu'un instrument du pouvoir, une « augmentation » de la domination, même si le pouvoir prend souvent le masque de l'autorité. Elle n'a précisément pas besoin de s'affirmer sur le mode « autoritaire ». Telle est la première confusion qu'il importe de dissiper et qui n'appartient pas qu'au sens commun.

### **Autorité, reconnaissance et dissymétrie non hiérarchique**

On résumera cette brève mise au point en disant que si le pouvoir requiert l'obéissance, l'autorité, quant à elle, appelle la *reconnaissance* et qu'à cet égard, elle se distingue aussi bien de la contrainte par force que de la pure et simple persuasion. Elle exclut l'usage des moyens de coercition mais elle ne procède pas non plus de la persuasion par arguments, laquelle présuppose une relation entre égaux. Elle ne repose donc ni sur le pouvoir de celui qui commande ni sur une raison commune. Dans la relation d'autorité, ce que les deux termes ont en commun, c'est la relation dissymétrique elle-même dont chacun *reconnaît* la justesse et la légitimité. Le premier enjeu serait donc – à partir de ce noyau que constitue la reconnaissance – de comprendre la nature de cette dissymétrie non hiérarchique. Non hiérarchique dans la mesure où elle ne répond pas au modèle de la relation commandement/obéissance, où elle ne coïncide pas avec un rapport de domination. Dissymétrique car la légitimité tient à une certaine prééminence, à une certaine supériorité de celui qui l'exerce.

---

\* Myriam Revault d'Allonnes est philosophe, professeur des Universités à l'École Pratique des Hautes Études. Son dernier livre : *Le pouvoir des commencements, Essai sur l'autorité*, Seuil, 2006.

## Transmettre, partager des valeurs, susciter des libertés

Ce n'est pas tout. Au motif que la modernité a massivement récusé toute autorité procédant du divin ou de la tradition et qu'elle a cherché son fondement en elle-même, on feint de croire qu'avec cette nouvelle donne, l'autonomie des individus conduit à la perte de toute instance légitimante. Dans un monde où prévaut l'accord des volontés individuelles ne subsisterait que l'arbitraire des subjectivités, réglé au mieux par les échanges contractuels. Or c'est précisément ce qu'il importe d'interroger : le mouvement d'émancipation critique propre à la modernité a-t-il fait disparaître toute référence au tiers ? La perte avérée des modes traditionnels de donation du sens n'a-t-elle donné lieu qu'à la vacuité et au vide de sens ? Les conflits interminablement négociés au sein des démocraties modernes ne sont-ils bordés par aucun garant ? L'égalité ne souffre-t-elle la reconnaissance d'aucune dissymétrie ? Qu'est-ce qui, dans ces conditions, *fait autorité* dans une société qui s'est donné à elle-même le principe constitutif de son ordre ?

Que l'autorité ne soit plus ce qu'elle était, que son acception traditionnelle n'ait plus cours est un fait incontestable. Selon l'acception traditionnelle, on pouvait énoncer la proposition suivante : lorsque le passé est transmis comme tradition, il fait autorité. Lorsque que l'autorité se présente historiquement, elle devient tradition. Voilà bien une formulation à laquelle nous ne pouvons plus souscrire. Est-ce à dire que l'autorité « en général » s'est évanouie ? La relation d'autorité s'est-elle définitivement absentée du monde contemporain ? Et surtout, est-elle devenue obsolète ?

### Crise de l'autorité et avènement de la modernité

Il faut rappeler que la « crise » de l'autorité ne date pas d'aujourd'hui : elle est consubstantielle à l'avènement même de la modernité. Si flottantes et diverses que soient les définitions de cette « modernité », on s'accorde au moins sur l'idée qu'elle se caractérise massivement par un mouvement d'arrachement au passé et à la tradition. Elle répond à une volonté à la fois d'*auto-fondation rationnelle* et d'*auto-institution politique* : les deux sont inséparables et ont précisément en commun de revendiquer un mode de légitimité qui se détache non sans violence de la tradition et du passé. Lorsque la philosophie des Lumières conteste l'« autorité » porteuse de préjugés en la soumettant au crible de la raison critique, elle s'en prend certes à cette forme de prééminence qu'est l'autorité énonciative et vise un mode d'autorité intellectuelle lié au primat d'un énoncé ancien (*Aristoteles dixit*). Mais cette contestation ne prend sens que sur fond d'une radicale mutation de l'autorité institutionnelle, autrement dit juridico-politique. Ce que confirme à l'évidence la source latine : *auctor* (l'auteur) et *auctoritas* (l'autorité) appartiennent, nous le savons, au même champ sémantique. Tous deux viennent du verbe *augere* : augmenter.

### Le discrédit de la notion de préjugé

C'est donc la question de l'autorisation qui est ici en jeu. Puisque l'augmentation par la précédence est battue en brèche par les principes mêmes de la modernité, de quoi peut bien s'autoriser un énoncé afin de fonder sa crédibilité ? De quoi s'autorise un pouvoir – et plus généralement une institution – qui puisse entraîner la reconnaissance de sa légitimité ? Si la source de l'autorité est « déconnectée » du régime de la tradition, la modernité a-t-elle inventé une nouvelle figure de la transcendance ? Ou alors cette dernière a-t-elle disparu et avec elle l'autorité en général ?

À cet égard, rien n'est plus emblématique de ce qu'on a appelé la « crise de la conscience européenne » (ce mouvement qui va de la Renaissance aux Lumières) que l'article « autorité » de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert. « Qu'importe que d'autres aient pensé de même ou autrement que nous, pourvu que nous pensions juste, selon les règles du bon sens et conformément à la vérité ? Il est assez indifférent que votre opinion soit celle d'Aristote, pourvu qu'elle soit selon les lois du syllogisme. À quoi bon ces fréquentes citations, lorsqu'il s'agit de choses qui dépendent uniquement du témoignage de la raison et des sens ? ... Ceux à qui il manque assez d'étendue pour penser eux-mêmes se contentent des pensées d'autrui et comptent les suffrages. »

Ce texte (anonyme) porte non pas sur l'autorité politique, auquel Diderot consacre un article spécifique, mais sur le rejet du principe d'autorité en matière de connaissance. Il ne faut admettre que ce qui s'impose à la raison et écarter ce qui relève du pré-jugé, c'est-à-dire du jugement non fondé. Or ce fondement s'est déplacé et même retourné : du poids de la tradition et de l'héritage des Anciens vers la capacité d'autonomie et d'auto-réflexion. Penser par nous-mêmes, « penser par soi-même », « sans préjugés », dira Kant au § 40 de la *Critique de la Faculté de juger*, énonçant ainsi l'une des trois maximes qui doivent normer l'exercice du jugement. Cette maxime, précise-t-il, est celle d'une raison qui n'est jamais « passive » et l'on « appelle *préjugé* la tendance à la passivité c'est-à-dire à l'hétéronomie de la raison ».

Penser par soi-même : telle est donc la maxime de la pensée *sans préjugés*. Le discrédit de la notion de préjugé est véritablement le propre de l'*Aufklärung*, il est ce qui répond à sa volonté de libre examen. N'admettre aucune autorité et se soumettre au tribunal de la raison : telle est l'exigence qui récuse la valeur

absolue de toute tradition. Sa possible vérité « dépend bien plutôt de la crédibilité que lui accorde la raison. L'ultime source de toute autorité, ce n'est pas la tradition mais la raison <sup>1</sup> ». « Ce qu'il importe de combattre, c'est précisément ce faux parti-pris en faveur de ce qui est ancien, en faveur des autorités »<sup>2</sup>. D'où la nécessaire soumission de toute autorité à la raison.

### **Une crise de la temporalité**

Est-ce que cela signifie pour autant que l'autorité ne peut être enracinée que dans la force instituante de la tradition ? Ne peut-elle s'augmenter que du passé ? C'est bien évidemment sur ce point que la mise en crise de la notion est la plus flagrante car l'élément de « vétusté » propre à l'autorité – l'équivalence de l'autorité et de la tradition – a été battu en brèche par les principes mêmes de la modernité et ce, dès son avènement. Nous ne sommes plus aujourd'hui – et le phénomène n'est pas nouveau – dans la situation où l'autorité prenait appui plus largement sur l'autorité du passé en tant que tel, ce dernier fût-il immémorial ou imaginaire en acte, in- ou a-temporel. Nous ne pouvons ni continuer comme si de rien n'était, ni revenir en arrière. La crise de l'autorité – rupture du « fil de la tradition » – est d'abord une *crise de la temporalité*. Et qui plus est, elle n'affecte pas seulement l'existence politique mais aussi des sphères pré-politiques telle que l'éducation : là où l'autorité, directement étayée sur l'irréductible dissymétrie générationnelle, se donnait comme l'évidence d'un enracinement temporel. En matière d'éducation, il allait pratiquement de soi que les enfants, nouveaux venus dans un monde qui leur est étranger et qui leur préexiste, ne pouvaient y être introduits que par leurs prédécesseurs adultes (parents, éducateurs) et que ces derniers assumaient la double responsabilité du développement de l'enfant et du maintien ou de la continuité du monde. Or nous sommes aujourd'hui dans la situation où cette double exigence doit s'exercer dans un monde dont la consistance n'est plus structurée par l'autorité ni retenue par la tradition, un monde qui nous paraît souvent protéiforme. Ou encore, comme l'écrivait déjà Tocqueville il y a plus d'un siècle, « je remonte de siècle en siècle jusqu'à l'antiquité la plus reculée : je n'aperçois rien qui ressemble à ce qui est sous mes yeux. Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres »<sup>3</sup>. Au même moment, Chateaubriand usait dans les *Mémoires d'outre tombe* d'une formule tout aussi saisissante : « le monde actuel, le monde sans autorité consacrée, semble placé entre deux impossibilités : l'impossibilité du passé et l'impossibilité de l'avenir ».

Si l'on prête attention à la fin de la phrase, à l'expression « impossibilité de l'avenir », on constate que Chateaubriand assigne la perte de l'autorité consacrée non seulement à la défection du passé mais aussi à celle du futur. C'est précisément à ce dernier aspect que je voudrais ici m'attacher. Et il n'est pas sans intérêt de remarquer que le monde de Tocqueville et de Chateaubriand, le monde qui succède à la fracture révolutionnaire, n'est plus tout à fait celui où s'est inaugurée la modernité (avec le rationalisme triomphant du 17<sup>e</sup> siècle, le triomphe du sujet cartésien puis la philosophie des Lumières) et il n'est pas non plus le nôtre : celui que, faute de mieux, nous qualifions d'« hyper » ou d'« ultra » modernité.

### **Le devenir historique de l'homme et l'autorité de l'avenir**

Comment pourrait-on parler d'impossibilité de l'avenir si ce constat ne reposait pas, implicitement, sur l'idée que la modernité est liée à l'instauration d'une certaine représentation du devenir historique et que l'« augmentation » issue de l'autorité (l'augmentation qu'apporte l'autorité) – si paradoxal cela puisse-t-il paraître – ne relève pas seulement du passé mais qu'elle procède aussi bien de l'attente d'un avenir possible. Car, avec l'avènement de la modernité, l'homme s'est compris et a compris le monde sur un mode historique. C'est donc l'inscription de l'agir dans une orientation temporelle qui amène à considérer que le futur lui aussi exerce une autorité et que les modernes ont basculé de la tradition vers la transmission.

Il faut ici revenir à la manière dont la raison des Temps modernes a introduit l'historicité de la condition humaine. L'idée que le devenir historique a lui-même une valeur ne pouvait provenir que d'un bouleversement profond par lequel se sont trouvés transformés à la fois le système du monde (par la destruction du cosmos et l'infinetisation de l'univers) et le statut de l'homme en ce système. Avec la révolution galiléo-copernicienne, l'homme moderne, dès le 16<sup>e</sup> siècle, privé de la référence à un ordre indiscuté où sa place lui était assignée – toute cohérence et toute certitude apparemment disparues – a mis en œuvre une immense curiosité théorique ; elle s'est exercée dans les domaines scientifiques et techniques, elle s'est orientée vers la transformation du réel.

Mais cette curiosité n'impliquait pas seulement un effort de maîtrise technique, une activité « démiurgique » : se rendre maîtres et possesseurs de la nature. Elle supposait que le devenir historique de l'homme a *en lui-même* une valeur. Se tourner vers l'horizon de l'histoire - seule réalité connaissable parce

<sup>1</sup> Hans Gadamer, *Vérité et méthode*, Seuil, 1976, p. 111

<sup>2</sup> *ibid.*, p. 116

<sup>3</sup> *De la démocratie en Amérique*, GF, 1985, tome II, p. 399

## Transmettre, partager des valeurs, susciter des libertés

qu'elle est précisément son œuvre propre -, telle a été pour l'homme la seule manière de répondre à l'incertitude absolue à laquelle l'homme est livré et qui ne pouvait être conjurée que par une extrapolation sur l'avenir. Ainsi, l'apparition de l'idée de progrès, si caractéristique de l'historicité moderne, ne saurait être la pure et simple transposition de l'espérance eschatologique, de l'attente d'une réalisation des fins ultimes. Celle-ci se réfère à un événement qui fait irruption de l'extérieur dans l'histoire et dont l'homme attend qu'il accomplisse ses espérances. Le progrès est au contraire lié aux potentialités de ce monde et à l'activité propre de l'homme qui tente de le réaliser. Le rapport à l'avenir y est différent : l'histoire peut apparaître comme prévisible en tant qu'elle est faite par l'homme. Il faut donc que l'homme soit l'auteur de l'histoire pour être à même d'affirmer la possibilité d'un progrès issu de son action. C'est très précisément ce que nous pouvons désigner comme cette *autorité du futur* qui oriente l'action et lui donne sens.

### L'écart croissant ente acquis du passé et horizon d'attente

La constitution du monde historique signifie donc que le devenir de l'humanité a un sens parce que l'homme y déploie son œuvre propre. L'homme se trouve contraint d'anticiper, de se projeter dans le futur, de lui accorder une autorité, une « précédence », autrement dit une « augmentation » par rapport à ses actions et à leur sens. Il se tourne vers l'horizon de l'histoire parce que s'y impose (et lui est imposé) le primat de l'avenir. L'historicité de l'homme est liée au projet et le présent s'organise en fonction de l'avenir. En cela réside aussi la « nouveauté » des Temps modernes : ils creusent la distance temporelle entre le passé et l'avenir en sorte que les acquis du passé – l'espace d'expérience – apparaissent de plus en plus éloignés des attentes et des aspirations portées par le présent. Les attentes, dans leur impatience, se sont de plus en plus éloignées de toutes les expériences qui ont été menées auparavant. Les deux champs se sont séparés : l'écart n'a cessé de se creuser entre l'ensemble des expériences que l'homme a recueillies et l'horizon d'attente où se déploient les multiples perspectives auxquelles il aspire. L'homme moderne en vient à percevoir son au-delà projectif, l'horizon de ses possibles en rupture avec les contenus et les réserves que pouvait lui fournir le passé de la tradition. L'attente n'est pas déductible de l'expérience vécue. La tradition a perdu sa capacité à configurer le futur.

Trois thématiques fortes ont alors investi ce nouveau rapport propre à la modernité entre espace d'expérience et horizon d'attente :

- 1- l'idée que le temps est dynamisé en force historique,
- 2- la croyance en une accélération liée à l'idée de progrès
- 3- la conviction que l'histoire est à faire et qu'elle est maîtrisable par l'homme. C'est, pour rappeler la formule de Paul Ricoeur, une « qualité nouvelle du temps » qui s'est fait jour, « issue du rapport nouveau au futur ». Les temps modernes sont nouveaux parce qu'ils temporalisent l'histoire en instituant la différence des temps, la discontinuité radicale du passé et du présent.

Parce que ce temps nouveau est un temps accéléré, il engendre des attentes de plus en plus impatientes. Ainsi, l'accélération rend perceptible l'amélioration du genre humain. Condorcet, dans *l'Esquisse d'un tableau historique de l'esprit humain*, consacre les huit premières « époques » à l'histoire de l'humanité, depuis ses origines jusqu'aux temps où « les sciences et la philosophie secouèrent le joug de l'autorité ». La neuvième époque couvre la période qui va de Descartes à la formation de la République française et la dixième envisage « les progrès futurs de l'esprit humain » : vertigineuse accélération donc que celle qui commence au moment où les hommes ne reconnaissent plus que la seule autorité conférée par la raison, celle qui œuvre à la perfectibilité de l'espèce humaine jusqu'à un terme indéfini.

Et surtout, cette accélération, conjuguée au thème de la nouveauté des Temps modernes, a arraché l'idée de Révolution à son ancienne signification astronomique (l'idée des révolutions circulaires), à l'ordre des mutations cycliques autant qu'à l'idée d'un désordre ou d'une instabilité incontrôlables (la *stasis* des Grecs). La révolution devient, comme le dira Kant, *signe* d'histoire : elle s'indique comme cet événement qui manifeste la disposition morale de l'humanité et sa « marche en avant vers le mieux ». La signification des révolutions modernes est donc sans précédent : « inextricablement liée à l'idée que le cours de l'Histoire, brusquement, recommence à nouveau, qu'une histoire entièrement nouvelle, une histoire jamais connue ou jamais racontée auparavant, va se dérouler...<sup>4</sup> ».

Enfin, le *topos* de la maîtrise relève lui aussi d'une mutation fondamentale : la capacité des hommes à agir sur leur destin implique que le futur soit remis à leur propre arbitre. Le paradigme de la fabrication va investir le devenir historique : si nous ne comprenons que ce que nous produisons et si ce que nous ne produisons pas nous est inintelligible, il nous faut *faire* l'histoire et en dresser le plan pour la rendre intelligible. Il nous faut devenir les auteurs d'une histoire que nous pourrions d'abord dominer du regard en

<sup>4</sup> Hannah Arendt, *Essai sur la révolution*, Gallimard-Essais, 1967, p. 36-37

lui assignant une fin et qu'ensuite nous pourrions maîtriser en y lisant les étapes de la transformation effective de l'humanité. L'histoire n'est plus seulement à penser, elle est à faire. Elle est le processus même de la réalisation de l'homme parce qu'elle est l'histoire de l'homme *auteur* de lui-même.

### **L'expérience contemporaine : l'effondrement de l'autorité du futur**

Si j'ai rappelé ces trois éléments, c'est parce que chacun d'eux est aujourd'hui profondément révoqué en doute : aussi bien l'hypertrophie de la rationalité technique et instrumentale que les déploiements catastrophiques des systèmes totalitaires ont remis en cause l'idée des « temps nouveaux » au moins en ce qui concerne le double fantasme du commencement absolu et de la « régénération » de l'homme nouveau. Nous n'adhérons plus aujourd'hui à l'espérance des Lumières de voir se réaliser, fût-ce de manière asymptotique, la marche de l'humanité vers le mieux. Certains y voient même une marche vers le pire. L'illimitation qui dilatait l'avenir en donnant à l'homme non seulement le pouvoir de tout conquérir mais celui de se produire lui-même – de faire l'histoire et de faire histoire – s'est aujourd'hui retournée en désillusion, voire en effroi et en terreur. Car le thème de la maîtrise, combiné à celui de la table rase, a – comme on le sait – nourri le règne du « tout est possible ». C'est bien par ces mots que David Rousset désignait la présupposition fondamentale des camps d'extermination et de concentration, ces « laboratoires » de la domination totalitaire.

Qu'en est-il aujourd'hui, après la remise en question de ces trois éléments constitutifs, de notre manière d'être au temps et, par voie de conséquence, de l'autorité du futur et du problème de la transmission ? Que reste-t-il de cette configuration de sens qui permettait au moins de comprendre que l'action s'augmentait de l'inscription dans un devenir ? La distance creusée entre l'espace d'expérience et l'horizon d'attente pouvait certes faire du passé un passé révolu – un passé dont on ne pouvait plus s'autoriser – mais elle entraînait une projection rétroactive de l'avenir sur le présent : le passé n'éclairant plus l'avenir, c'est à l'avenir qu'il revenait d'autoriser le présent. La transmission avait pris le relais de la tradition ou encore la postérité avait remplacé les ancêtres.

Nous savons – la chose a été trop souvent relevée pour qu'on y insiste – que la « crise de l'autorité » a pris aujourd'hui un caractère paroxystique en atteignant notamment des institutions comme la famille, l'école ou même la justice. Non seulement parce que le fil de la tradition a été rompu mais surtout parce que s'est effondrée l'autorité du futur. Il est clair, en effet, que l'autorité ne s'épuise pas dans la continuité de la tradition et que la crise de l'autorité ne procède pas seulement de son érosion ni même de l'arrachement à la précédence du passé. Elle se révèle aujourd'hui en pleine lumière dans l'écroulement de projets eux-mêmes liés au caractère déterminant de l'avenir. Ce qu'on a appelé à tort ou à raison « la fin des idéologies », l'épuisement des mythes révolutionnaires et des religions séculières : tout cela contribue à radicaliser la crise en ébranlant profondément notre rapport à la temporalité. Avec la disparition de l'horizon d'espérance séculière advient un temps sans promesses et l'autorité ne peut plus dès lors s'augmenter de cette postériorité ou de cette « avance » rétroactive qui orientait le cours de nos actions. Le temps a cessé de promettre quelque chose. Autrement dit, la « précédence » qui augmente l'autorité (dont elle s'autorise) ne tient pas seulement à l'antériorité de ce qui nous préexiste dans le passé mais à l'attente d'un avenir possible : le « pas encore » ou l'au-delà projectif qui rassemble et organise nos actions. C'est pourquoi l'effondrement de l'autorité du futur marque aujourd'hui une sorte de paroxysme de la « crise » de l'autorité. C'est bien notre manière d'être au temps qui est profondément ébranlée, voire refigurée.

Dans notre expérience contemporaine, ces deux modalités sont profondément atteintes. Tel est sans doute l'un des ressorts majeurs de la crise de la société contemporaine ou, comme le signalait Castoriadis, de la crise de la « *société comme telle* pour l'homme contemporain » : le passé *et* l'avenir ne sont plus « source et racine pour personne »<sup>5</sup>. Mais il faut souligner que le consentement à cette double « augmentation » par l'antériorité et la postériorité n'implique pas pour autant un sens prédonné ni ne produit nécessairement des normes préétablies sur lesquelles il suffirait de se régler. Car la perte de la tradition ne coïncide pas avec l'oubli du passé. Si la tradition enracine les générations successives dans le caractère prédéterminé du passé, sa déshérence n'entraîne pas la perte de la *capacité* à rouvrir un passé d'une « fraîcheur inattendue » et pour lequel « personne encore n'a eu d'oreilles »<sup>6</sup>. Rouvrir un passé qui ne coïncide pas avec la tradition, ou encore être à l'écoute des significations ouvertes qui appellent, aujourd'hui encore, à l'initiative et l'invention de l'inédit.

C'est probablement cette intuition qui faisait dire à Hannah Arendt, en même temps qu'elle prenait acte

<sup>5</sup> Cornelius Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, Seuil, 1996, p. 22, souligné dans le texte.

<sup>6</sup> Hannah Arendt, « Qu'est-ce que l'autorité ? », *La crise de la culture*, Gallimard-Idées, 1972, p. 125.

## Transmettre, partager des valeurs, susciter des libertés

de l'usure irréversible d'une certaine forme d'autorité (en ce sens, elle n'en déplorait pas la perte ni la disparition mais elle faisait le constat qu'une certaine *figure* de l'autorité était révolue) que le pêcheur de perles qui va au fond de la mer pour en extraire « le riche et l'étrange, perles et coraux », et les porter à la surface du jour, ne plonge pas dans le passé pour le ranimer tel qu'il fut ni pour tenter de renouveler des époques mortes. Ce qui le guide, c'est la conviction que « dans l'abri de la mer... naissent de nouvelles formes et configurations cristallisées qui, rendues invulnérables aux éléments, survivent et attendent seulement le pêcheur de perles qui les portera au jour ...<sup>7</sup>»

Symétriquement, l'idée d'« horizon d'attente » n'entraîne pas davantage l'adhésion aux grandes philosophies de l'Histoire totalisantes, la croyance au progrès ou à la réalisation d'un « sens de l'histoire ». Ricoeur remarque à juste titre que l'idée d'« horizon d'attente » peut garder une validité universelle bien au-delà des conditions de son émergence au sein d'un certain régime d'historicité ou de « temporalisation », celui qui émane notamment de la philosophie des Lumières. Si nous devons aujourd'hui renoncer aux trois grands thèmes qui ont soutenu ce processus de « temporalisation » – l'idée de temps nouveau, celle de temps accéléré, la soumission de l'histoire au faire humain – la catégorie d'horizon d'attente reste, comme celle d'espace d'expérience, une notion structurante hors de toute fondation sur une philosophie de l'Histoire. Elle produit un *horizon de sens* qui permet d'orienter l'action en dehors de toute constitution hypostasiée d'un « sens de l'Histoire ». L'ouverture à un horizon d'attente est ainsi une « méta-catégorie » ou, si l'on préfère, un « transcendantal » qui gouverne – bien au delà de la croyance au progrès – la compréhension de la condition temporelle des hommes et du style temporel du monde<sup>8</sup>. Elle sauve la contingence sans laquelle l'autorité se fige en conservation du passé ou en dogme de l'avènement du futur.

### Le concept de *durée publique*

La double précédence (l'augmentation) dont s'autorise l'autorité n'est donc ni la plénitude d'un passé auquel on se réfère sur le mode de la soumission répétitive ni celle d'un avenir voué à l'accomplissement, ce qui est une autre modalité de la soumission. Si la crise de l'autorité a partie liée avec la perte de ces aspirations à l'achèvement, toute la question est de savoir comment l'autorité peut – au sein du projet contemporain – s'augmenter de potentialités inachevées : à la fois d'un passé vivant, réserve de sens inépuisé et inépuisable, et du caractère imprévisible d'un avenir qui s'inaccomplit. Tel est le sens que nous pouvons accorder au concept de *durée publique*.

Si l'on a pu, à juste titre, analyser la crise de la transmission à travers des phénomènes de désaffiliation ou de désinstitutionnalisation du lien social ou encore de désappartenance et de désencadrement du collectif, ces analyses ont été menées le plus souvent sous le signe de la déshérence et de la perte. Or nous ne sommes pas pour autant conduits à la réfléchir sur le mode de la déploration et de la perte. Tout le problème est de savoir comment l'autorité, dégagée des confusions qui en obscurcissent le sens et la portée, peut aujourd'hui s'augmenter de potentialités inachevées : à la fois d'un passé vivant, réserve de sens inépuisé et inépuisable, et du caractère imprévisible d'un avenir qui s'inaccomplit. Tel est le sens de la *durée publique*, de la durée vivante qui nous permet de lier l'autorité et l'initiative, l'évidence héritée et la nouveauté. Car, pour les générations nouvelles, le monde qui les accueille est toujours déjà hors de ses gonds ou sur le point d'en sortir. Commencer, c'est commencer de continuer. Mais continuer, c'est continuer de commencer.

C'est en fin de compte la force liante, l'énergie perdurante de l'*institution* qui se maintient à travers la générativité de l'ordre temporel. Car les hommes naissent dans un monde qui leur préexiste et qui leur survivra. Les nouveaux venus par la naissance sont à la fois des nouveaux ou des tard venus et des « commenceurs » mais ils ne peuvent être des « commenceurs » que parce qu'ils sont des tard venus. Il faut donc reprendre le problème en amont et se demander si, loin de se réduire à la contemporanéité du vivre-ensemble, le monde commun ne fait pas aussi l'objet d'un partage temporel. Car nous ne le partageons pas seulement avec nos contemporains mais aussi avec nos prédécesseurs et avec nos successeurs : avec ceux qui ont disparu et avec leurs vivants encore à naître.

N'est-ce pas de cette transcendance née de la *durée publique* que procède l'autorité ? Dès lors, les processus de déstructuration propres à un certain ordre social - et tout particulièrement à la démocratie contemporaine - ne sont pas seulement ordonnés à la déshérence voire à la déliaison. Référés à la durée publique, rapportés à ce nouveau « genre d'être » qu'est l'institution, ils libèrent peut-être des potentialités encore insaisissables. C'est de cette manière d'user du temps que procède une autre vue prise sur l'autorité, dégagée des confusions qui l'obscurcissent et vouée à assurer l'existence d'un monde commun. Pas plus qu'elle ne se

<sup>7</sup> « Walter Benjamin », in *Vies politiques*, Gallimard-Essais, 1974, p. 305-306

<sup>8</sup> Voir le tome III de *Temps et récit*, notamment le chapitre 7 intitulé « Vers une herméneutique de la conscience historique », Seuil, 1985, p. 300-345

confond avec le pouvoir, l'autorité ne se réduit à la tradition entendue comme dépôt sédimenté.

**La fragilité constitutive d'un avenir inaccompli**

Mais cette perspective renouvelée n'engage à aucune certitude car sa fragilité est pour ainsi dire constitutive. Les initiatives humaines peuvent bien produire « ces actions exemplaires qui font faire un pas à la durée publique et s'inscrivent dans la mémoire des hommes, qu'elles aient duré un mois, un an ou un siècle<sup>9</sup> », rien ne garantit qu'elles ne se pétrifieront pas. Et l'expérience temporelle du monde que nous avons en partage se trouve, en période de crise, profondément ébranlée ou atteinte. Comme l'avait noté Tocqueville, le mode d'existence démocratique rompt la trame des temps. Il défait quelque chose de la continuité générative, en sorte que l'homme démocratique perd la trace de ses aïeux, s'éloigne de ses contemporains anonymes, oublie ses descendants... Plus encore, nous pouvons, au sein d'un même monde, ne plus nous sentir les contemporains de nos contemporains. C'est bien ainsi que s'énonce aujourd'hui la « crise » de l'autorité. Rien de plus difficile à admettre, on le sait, que l'idée d'une réciprocité dissymétrique - entre des termes incomparables - ou d'une dissymétrie non hiérarchique dans un monde où le passé ne fait plus autorité et où l'autorité a cessé d'être tradition.

Et pourtant ce constat irréfutable ne nous interdit pas de sortir des approches convenues, de sortir de l'impasse où nous enferme l'alternative de la conservation ou de la table rase. Nous pouvons rencontrer une autre manière de retenir le passé (un passé qui ne coïncide pas avec le dépôt de la tradition, un passé pour lequel nous n'aurions pas encore eu d'oreilles) et d'imaginer un avenir indéfini, nous nous éloignons du faux mystère pour approcher l'énigme véritable. Dans un monde qui, pour chaque génération nouvelle, est au fond toujours déjà « hors de ses gonds ou sur le point d'en sortir<sup>10</sup> » - car tel est bien le propre de la condition humaine - qu'en est-il - non pas tant de l'autorité de la tradition - bel et bien révolue - mais de la tradition de l'autorité ou, si l'on préfère, de la tradition des commencements, qui en est la source vive ? Tout le problème est de savoir comment l'autorité, dégagée des confusions qui en obscurcissent le sens et la portée, peut aujourd'hui s'augmenter de potentialités inachevées : à la fois d'un passé vivant, réserve de sens inépuisé et inépuisable, et du caractère imprévisible d'un avenir qui s'inaccomplit.

---

<sup>9</sup> Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, Gallimard-Tel, 1982, p. 46

<sup>10</sup> Hannah Arendt, « La crise de l'éducation », in *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 246

*Peut-on parler de l'autorité sans parler du pouvoir. Celui qui a l'autorité ne détient-il pas le pouvoir ?*

La distinction entre pouvoir et autorité est capitale si l'on veut comprendre la spécificité du concept d'autorité. Le pouvoir s'inscrit dans une relation où est requise l'obéissance. Mais l'autorité appelle la reconnaissance et non l'obéissance. De telle sorte qu'une autorité non reconnue n'est pas une autorité. Parler d'autorité reconnue ou légitime est un pléonasme – alors que l'on peut parler d'un pouvoir démocratique ou d'un pouvoir arbitraire ou autoritaire. Le pouvoir peut prendre différentes modalités. Surtout, il implique nécessairement un élément de contrainte – y compris dans le cas du pouvoir démocratique. Pensons à la définition de l'Etat par Max Weber : l'Etat détient « le monopole de la violence légitime ». L'idéal est donc que ceux qui exercent le pouvoir exercent en même temps l'autorité, et que celle-ci leur soit *reconnue* en tant que détenteurs du pouvoir. C'est probablement l'un des problèmes qui se pose actuellement : celui d'un pouvoir sans autorité. Que le pouvoir prenne le masque de l'autorité ou qu'il soit dépourvu d'autorité – comme dans le cas actuel de la crise de l'autorité étatique – il est important de comprendre avant tout que le concept d'autorité ne se confond pas avec celui de pouvoir. Cette confusion est ruineuse pour toutes les analyses.

S'il est difficile d'avoir de l'autorité dans une famille, c'est que l'autorité *s'exerce* plus qu'elle ne se détient ou ne se possède. L'autorité est le titre d'une expérience. Que cette expérience soit difficile, c'est évident. Mais le problème majeur de l'autorité est d'une part celui de la reconnaissance et d'autre part la forme singulière que prend cette dissymétrie non hiérarchique. Une dissymétrie qui ne correspond ni à une relation de sujétion ni à une relation égalitaire. On le sait très bien : les parents exercent leur autorité en tant qu'ils ne sont pas les « copains » de leurs enfants. C'est une relation spécifique qui n'implique ni la contrainte ni l'égalité des termes en présence. Il y a là quelque chose d'énigmatique, une sorte d'aporie ou de noyau opaque, sur lequel butent la plupart des analyses. La supériorité ou la précédence de celui qui exerce l'autorité est suspendue à la reconnaissance. Et celle-ci est elle-même une notion très complexe. Car la reconnaissance n'est pas nécessairement liée à des facteurs rationnels. Elle s'enracine aussi dans des motivations affectives. Elle peut être extorquée et elle est même parfois de l'ordre de la servitude volontaire.

*Pouvez-vous nous expliquer l'opposition que vous semblez faire entre transmission et tradition ? Le passé est-il nécessairement dépassé ou est-il un tremplin pour le présent et l'avenir ? Vous avez parlé de l'effondrement de l'autorité. Il y a pourtant des valeurs à promouvoir dans l'humanité du futur : droits de l'homme, égalité des chances... L'autorité du futur n'est peut-être pas complètement morte.*

La question du temps, de la temporalité, est la question fondamentale quand il s'agit précisément de réfléchir sur l'autorité. La notion de transmission est liée à l'avènement de la modernité. La modernité s'est en effet définie et constituée comme arrachement au passé et à la tradition, au passé assimilé à la tradition. Elle a rompu avec l'argument d'autorité, elle a revendiqué l'auto-fondation de la raison et, dans le domaine politique, l'auto-institution de la société. Elle a ainsi rejeté la monarchie de droit divin, dont le pouvoir procédait de Dieu, pour déployer les théories du contrat social. Or ce rejet de la tradition a poussé la modernité à se projeter vers l'avenir. Il lui fallait en effet un nouveau garant pour assurer son existence et sa perpétuation. D'où l'accent mis sur la transmission.

À partir du moment où l'homme se pense comme un être historique, doté d'un projet historique, il est amené à *autoriser* son action de la projection dans le futur. Il s'autorise d'un avenir possible. C'est ce que j'appelle l'autorité du futur. Ce n'est peut-être pas une idée courante tant nous sommes habitués à penser que l'autorité nous vient d'un héritage qui procède du passé. Nous ne sommes pas familiers avec l'idée que l'augmentation de l'autorité nous vient aussi du futur, c'est à dire de l'horizon de sens qui oriente nos actions.

La seconde rupture relative à la notion d'autorité est beaucoup plus proche de nous. Elle est contemporaine. Elle a consisté précisément dans l'effondrement d'un certain type d'autorité du futur, liée à l'idée de progrès, à l'idée d'un avenir qui s'accomplit. Cela ne veut pas dire pour autant que l'idée même d'une autorité du futur n'a plus de sens. Mais il faut la penser autrement. Il faut situer l'autorité comme un exercice qui s'ancre dans la temporalité : le monde commun est un monde que nous ne partageons pas seulement avec nos contemporains, mais avec nos prédécesseurs et nos successeurs encore à naître. Je soutiens donc - qu'à la condition de la débarrasser de ses confusions avec le pouvoir et de ne pas la lier exclusivement à la tradition entendue comme dépôt mort - l'autorité est une force instituante, elle a une

---

\* L'après-midi était présidée par **Jean-Claude Petit**, ancien PDG de Malesherbes Publications, et par **Elisabeth Marshall**, rédactrice en chef de *Prior*, tous deux membres du comité des Semaines Sociales. À la table des questions écrites, les porte-paroles des participants étaient : **Bernard Ibal**, vice-président des Semaines Sociales de France, **Monique Mitrani**, **François Desouches** et **Véronique Badets**, membres du Conseil des Semaines Sociales de France.



capacité dynamique. L'autorité est le principe même du lien humain. Quand nous nous demandons si nous pouvons vivre dans un monde sans autorité, je réponds par la négative. Un monde sans autorité n'est pas concevable. À condition, encore une fois, de ne pas réduire l'autorité à ses formes révolues : car ces formes sont en contradiction avec les principes même de la modernité et elles sont devenues tout à fait problématiques dans un monde régi par l'égalisation démocratique. Tocqueville disait déjà, il y a plus d'un siècle, qu'un tel monde nous faisait perdre le lien avec les générations passées, avec les générations futures et même avec nos contemporains. Il y a donc là quelque chose de très difficile à la fois à penser et à vivre, mais cela ne veut pas dire que les horizons d'attente ont disparu : sans eux, on ne peut orienter l'action. J'ai parlé en conclusion de mon exposé de l'attente d'un avenir qui « s'inaccomplit ». Cela suppose que nous inscrivions la notion d'un monde commun dans une temporalité ouverte.

Nous sommes à la fois des héritiers et des continuateurs, mais nous sommes aussi des « commenceurs ». Et nous ne pouvons commencer que si nous récusons ce mythe de la table rase. "Commencer, c'est commencer de continuer", dit Edouard Saïd. Et j'ajoute la formule inverse : continuer, c'est aussi continuer de commencer.

*Le préjugé - ce qui était jugé avant que j'exerce ma raison - est-il nécessairement infondé ?*

Ce problème constitue bien la limite de la critique radicale à laquelle ont procédé les Lumières. Il y a dans la notion de préjugé l'idée d'une sphère préexistante au jugement, d'un irréflecti. C'est à l'intérieur de cette structure de la pré-compréhension que nous trions, que nous discriminons pour pouvoir exercer le jugement. Le préjugé n'est pas toujours ce qui s'oppose au jugement fondé, c'est ce qui le précède. C'est une sorte de toujours « déjà là », une voix qui vient du passé, qu'il importe de trier, de rectifier, de critiquer plus que d'éradiquer.